

# StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali

Rivista scientifica semestrale fondata nell'anno 2015

[www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it)

[info@StoriaLibera.it](mailto:info@StoriaLibera.it)

Anno VI (2020), n. 12

ISSN 2421-0269

*Direttore*

Beniamino Di Martino

*Capo Redattore*

Rosa Castellano

[RosaCastellano@StoriaLibera.it](mailto:RosaCastellano@StoriaLibera.it)

*Redazione*

Paolo Amighetti  
Michele Arpaia  
Antonio Caragliu  
Giovanni Chierchia  
Bernardo Ferrero

Bruna Piscopo  
Daniela Piscopo  
Arturo Saggiomo  
Rosa Saviano  
Lucia Sorrentino  
Antonino Trunfio

Altre informazioni sono sul sito web della rivista.

*Direzione*

presso Beniamino Di Martino  
Corso Italia, 210  
80067 Sorrento (Napoli - It)  
[info@StoriaLibera.it](mailto:info@StoriaLibera.it)

*Editore*

Monolateral  
PO Box 940451  
Plano, Texas (USA) 75094  
<https://monolateral.com>

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

I contenuti degli articoli sono di esclusiva responsabilità degli autori.

Gli autori cedono i propri contributi alla rivista gratuitamente.

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

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

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

La rivista è gratuita e liberamente scaricabile in formato digitale.

Il regolamento della rivista può essere visionato sul sito [www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it).

## Comitato Scientifico (in ordine alfabetico)

Mario Ascheri, *Università Roma Tre*

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

Luigi Marco Bassani, *Università di Milano*

Miguel Anxo Bastos Boubeta, *Universidad de Santiago de Compostela - Instituto Juan de Mariana (Spain)*

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

Maurizio Brunetti, *Università Federico II, Napoli*

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

Giovanni Dessì, *Università Tor Vergata, Roma*

Antonio Donno, *Università del Salento, Lecce*

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

Roberto Festa, *Università di Trieste*

Giuliana Gemelli, *Università di Bologna*

Giuseppe Ghini, *Università di Urbino*

Giuseppe Goisis, *Università Ca' Foscari, Venezia*

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

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

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

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

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

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

Maria Giuliana Iurlano, *Università del Salento, Lecce*

Carlo Lottieri, *Università di Verona*

Claudio Martinelli, *Università di Milano-Bicocca*

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

Pietro Paganini, *John Cabot University, Roma*

Roberto Palmieri, *Università di Salerno*

Marcello Pera, *Università di Pisa*

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

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

Paolo Savarese, *Università di Teramo*

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

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

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

Daniele Velo Dalbrenta, *Università di Verona*

Alessandro Vitale, *Università di Milano*

Il *curriculum* di ciascun membro del Comitato Scientifico è consultabile sul sito web della rivista ([www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it)).

## Indice

Editoriale. *Il secondo dibattito su «StoriaLibera»* ..... p. 7-8

### Saggi e articoli

Guglielmo PIOMBINI, *Anarco-capitalismo versus anarco-comunismo*  
..... p. 10-33

Beniamino DI MARTINO, *Libertarismo. Alcune riflessioni su tattica  
e strategia (III parte)* ..... p. 35-79

### Note e interventi

Pietro MONSURRÒ, *La Scuola Austriaca. Capitolo 7. La moneta e le  
banche* ..... p. 81-91

Giovanni FORMICOLA, *Diritto e Rivoluzione* ..... p. 92-121

### Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD, *I libertari sono “anarchici”?* (circa 1955), a  
cura e traduzione di Paolo Amighetti ..... p. 123-134

Murray N. ROTHBARD, *Are Libertarians “anarchists”?* (about  
1955) ..... p. 134-143

Murray N. ROTHBARD, *Il desiderio di morte degli anarco-comunisti*  
(1970), a cura e traduzione di Novello Papafava dei Carraresi  
..... p. 144-150

Forum e discussioni  
*Dibattito sulla strategia libertaria*

Rivo CORTONESI .....	p. 152-158
Alessio PIANA .....	p. 159-164
Guglielmo PIOMBINI .....	p. 165-168
Roberto BOLZAN .....	p. 169-176
Antonino TRUNFIO .....	p. 177-183
Fabio FIORENTINI .....	p. 184-190
Rosa CASTELLANO .....	p. 191-196
Aurelio MUSTACCIUOLI .....	p. 197-206
Michele GELARDI .....	p. 207-214
Antonio CARAGLIU .....	p. 215-217
Francesco ORABONA .....	p. 218-235
Nunziante MASTROLIA - Roberto BOLZAN .....	p. 239-264
Lorenzo MAGGI .....	p. 265-269
Antonio MARTINO .....	p. 270-278
Alberto DE LUIGI .....	p. 279-285
Lucia SORRENTINO .....	p. 286-290
Gli autori .....	p. 291

## Editoriale

### *Il secondo dibattito su «StoriaLibera»*

Questo numero 12 di «StoriaLibera» contiene una particolarità che impone di modificare l'ordinaria strutturazione dei fascicoli della rivista. Infatti, per far spazio al forum di discussione, ben volentieri la quarta sezione dedicata alla presentazione dei libri ("Recensioni e Segnalazioni") è stata soppressa.

Per lo stesso motivo, anche il numero 7 venne strutturato in modo diverso e, per riservare pagine sufficienti ad un dibattito ancor più abbondante e vasto, fu necessario sopprimere non solo la quarta sezione relativa ai libri, ma anche la terza relativa ai testi di antologia ("Documenti e Testimonianze").

Fu quella — eravamo sul finire del 2017 (il fascicolo n. 7 uscì nei primi giorni del febbraio 2018) — la prima occasione in cui su «StoriaLibera» veniva promosso un dibattito. Il confronto si sviluppava intorno alle tesi di Carmelo Ferlito sull'approccio ermeneutico alla teoria del capitale. Al saggio *For a New Capital Theory: A Hermeneutical Approach* (il saggio di Ferlito venne pubblicato all'inizio di quello stesso fascicolo) era seguito il commento di un nutrito numero di studiosi di grande richiamo. Gli interventi puntualizzavano la plausibilità dell'approccio ermeneutico in economia, dividendo gli stessi studiosi della Scuola Austriaca. Fu quella la prima occasione per mettere in luce le doti dell'emergente Bernardo Ferrero le cui osservazioni davano conclusione al forum. Il dibattito tuttavia non finì con quelle battute perché Ferlito si riservò una opportuna successiva replica (che apparve l'anno dopo nel fascicolo n. 9) e lo stesso Ferrero ha promesso di tornare ad esporre con maggiore ampiezza le proprie critiche all'approccio ermeneutico.

Il secondo dibattito invece nasce dalle tesi di un mio saggio apparso in tre parti sulla nostra rivista ad iniziare dal numero 9 e terminato in questo fascicolo. Il saggio è stato poi ampliato ed è

confluito in un libretto dal titolo *Per un libertarismo vincente. Strategie politiche e culturali* pubblicato dall'editrice Tramedoro di Bologna nel bel mezzo della scorsa estate. Il saggio sulla dimensione operativa del libertarismo e la conseguente discussione sulla strategia sono frutto di un impegno da me assunto nel corso del raduno transnazionale "Interlibertarians" svoltosi a metà novembre 2018 nei pressi di Lugano, nel Canton Ticino; in quella sede promisi un apporto chiarificatore e prospettico che si aggiungesse alle differenti voci che si erano già alzate.

Il primo dibattito sorto intorno alle tesi del prof. Ferlito suscitò ben 13 articoli di autorevolissimi studiosi, spesso di fama internazionale: aprì Dario Antiseri e proseguirono Enzo Di Nuoscio, David L. Prychitko, Stefano Lucarelli, Francesco Simoncelli, David Emanuel Andersson, Giampaolo Garzarelli e Pavel Kuchař, Maria Alejandra C. Madi, Francesco Di Iorio, Antonio Caragliu, Peter J. Boettke e Bernardo Ferrero. Carmelo Ferlito rispose, per giunta, con un'ampia replica. L'intero forum occupò ben 146 pagine a cui si aggiunsero le 12 pagine della replica (apparsa sul n. 9).

Quando il secondo dibattito nato dal saggio del sottoscritto fu lanciato (cfr. editoriale n. 10), sapevamo che sarebbe stato arduo avere il primo come termine di confronto, tuttavia ci si augurava che il forum potesse avere una sufficiente partecipazione. Il risultato è stato più che incoraggiante: per quanto più ridotto nel numero di pagine raggiunto (139), il nuovo forum ha inaspettatamente coinvolto 16 firme (Rivo Cortonesi, Alessio Piana, Guglielmo Piombini, Roberto Bolzan, Antonino Trunfio, Fabio Fiorentini, Rosa Castellano, Aurelio Mustaccioli, Michele Gelardi, Antonio Caragliu — l'unico ad essere presente sia nel primo sia nel secondo dibattito —, Francesco Orabona, Nunzianta Mastrolia, Lorenzo Maggi, Antonio Martino, Alberto De Luigi e Lucia Sorrentino).

«StoriaLibera» si propone, quindi, anche come *forum di dibattiti* ed ora si offre per contribuire a colmare la lacuna esistente — come lo stesso Rothbard riconosceva — riguardo la strategia politica libertaria da perseguire. Si tratta di una questione delicata e controversa: Dio ci illumini anche in queste scelte e ci aiuti anche in questi campi.

Il Direttore

## Saggi e articoli

Guglielmo PIOMBINI\*

*Anarco-capitalismo versus anarco-comunismo*

*Abstract*

In questo saggio si confronta l'anarchismo antagonista emerso negli ultimi decenni in seno ai movimenti antiglobalizzazione con l'anarco-capitalismo. Tra questi due filoni, malgrado il comune richiamo all'anarchia, non esiste in realtà alcuna vicinanza politica o ideologica. Il vero nemico degli anarchici collettivisti, infatti, non è lo Stato, ma il capitalismo di libero mercato e la proprietà privata. A queste conclusioni si arriva

\* Brillante e vivace intellettuale, Guglielmo Piombini (1968) è una figura insolita e feconda di pensatore: imprenditore, giornalista, saggista, conferenziere e promotore culturale. Collabora con giornali e riviste. Tra i suoi libri: *Privatizziamo il chiaro di luna. le ragioni dell'ecologia di mercato* (Facco, 1996), *La teoria liberale della lotta di classe* (Il Fenicottero, 1999), *La proprietà è sacra* (Il Fenicottero, 2001), *Il libro grigio del sindacato. Origini e natura dell'oppressione corporativa in Italia* (Il Fenicottero, 2002), *Riscoprire la Scuola Austriaca di economia* (Facco-goWare, 2018), *Il Medioevo delle Libertà* (Facco-goWare, 2020), *L'epopea libertaria del Far West* (Facco-Monolateral, 2020). Conduce la Libreria del Ponte (<http://www.libreriadelponte.com/>), specializzata in libri sul pensiero liberale e libertario, sul cui sito sono raccolti molti articoli suoi e di altri esponenti della cultura libertaria contemporanea. È fondatore e gestore del sito «Trame d'oro. I grandi libri delle scienze sociali in pillole» (<http://www.tramedoro.eu/>).

analizzando le opere di alcuni esponenti dell'attuale anarchismo di sinistra, come Hakim Bey e John Zerzan. Anche la filosofia amorale del pensatore ottocentesco Max Stirner non ha assolutamente nulla in comune con il libertarismo giusnaturalista di Murray N. Rothbard. In definitiva, l'anarco-comunismo è espressione degli istinti irrazionali, parassitari, incivili e aggressivi dell'uomo, mentre l'anarco-capitalismo sta dalla parte della cultura occidentale, della morale tradizionale, della ragione, del progresso scientifico, della prosperità e della civiltà.

This essay compares the antagonistic anarchism that emerged in recent decades within the anti-globalization movements with anarcho-capitalism. Despite the common call to anarchy, these two strands have actually no political or ideological closeness. The true enemy of the collectivist anarchists, in fact, is not the State, but the free market capitalism and the private property. These conclusions can be reached by analyzing the works of some members of the current left-wing anarchism, such as Hakim Bey and John Zerzan. Even the amoral philosophy of the nineteenth-century thinker Max Stirner has absolutely nothing in common with Murray N. Rothbard's natural rights libertarianism. Ultimately, anarcho-communism is the expression of man's irrational, parasitic, uncivilized and aggressive instincts, while anarcho-capitalism is on the side of western culture, of traditional morality, of reason, of scientific progress, of prosperity and of civilization.

## Anarchia, Stato e proprietà privata

Con le manifestazioni anti-globalizzazione è riemersa un'ideologia, l'anarchia socialista, che dopo i fulgori ottocenteschi sembrava essere stata consegnata all'oblio della storia. Oggi invece, giovandosi del discredito in cui è caduto il marxismo, l'anti-capitalismo degli "anarchici" è sembrato assumere una posizione di egemonia all'interno della multiforme galassia no-global. All'antagonismo "anarchico" appartengono infatti buona parte delle frange più estremiste ed aggressive del movimento: le tute nere dei Black Bloc e le tute bianche dei centri sociali. Si tratta allora di capire se possa esservi una qualche similitudine tra le istanze "anarchiche" professate da questi gruppi, e l'anti-statalismo radicale teorizzato dagli anarco-capitalisti americani: coloro cioè che negli ultimi decenni hanno fornito la miglior elaborazione dei fondamenti teorici e pratici di una società senza Stato.

La risposta, naturalmente, non può che essere del tutto negativa. Se in talune occasioni un timido avvicinamento tra l'anarchismo classico di tradizione europea e il *property anarchism* anglosassone è sembrato possibile, grazie alla mediazione operata in nome di anarco-individualisti americani come Josiah Warren, Lysander Spooner, Benjamin Tucker, o di anarchici europei come Pierre-Joseph Proudhon, Emile Armand, Francesco Saverio Merlino, Camillo Berneri, nessun rapporto è oggi neanche lontanamente ipotizzabile tra il *libertarianism* e la confusa e violenta nebulosa "anarchica" che va formandosi all'interno della galassia anti-global. A ben guardare, la distanza tra il libertarismo rothbardiano e l'antagonismo "anarchico" di tradizione socialista è talmente grande, che forse sarebbe meglio parlare di contrapposizione

assoluta. Non inganni il comune richiamo all'idea anarchica: l'opposizione allo Stato è motivata infatti da ragioni opposte. Gli anarco-capitalisti attaccano lo Stato in quanto aggressore dei diritti alla vita, libertà, e proprietà degli individui, dato che nessuna organizzazione criminale, per quanto agguerrita, è mai stata in grado di compiere gli omicidi, le costrizioni, e le depredazioni di massa commesse dai governi. Agli occhi degli anarco-comunisti, invece, lo Stato appare solo nella veste di creatore e difensore della proprietà privata, e di garante del libero mercato. Il capitalismo è il loro vero nemico mortale, mentre lo Stato è solo un avversario indiretto. Senza di esso, suppongono, l'umanità vivrebbe in uno stato di comunismo egualitario, dove tutto appartiene a tutti e ognuno può prendere dal mucchio ciò che gli serve.

In realtà non è affatto chiaro in che senso lo Stato venga considerato protettore della proprietà privata, dato che l'affermazione sembra scorretta sia in astratto che in concreto. In primo luogo perché tutti gli Stati si procurano le risorse di cui necessitano tramite la tassazione: un'attività coercitiva che per definizione viola il diritto di proprietà dei contribuenti sottoposti ad esproprio o esazione. Lungi dal rispettare l'altrui proprietà, lo Stato si dichiara esplicitamente esente dalla regola capitalista di acquisto produttivo o contrattuale della proprietà, ricorrendo alla forza coattiva anziché allo scambio volontario. Inoltre gli anarco-comunisti non spiegano le ragioni della asserita incapacità degli individui di difendere le proprie proprietà, se non ricorrendo ad un Leviatano monopolistico e coercitivo. Cosa impedisce ai produttori di proteggere i frutti del proprio lavoro dalle incursioni di criminali e parassiti mediante il ricorso all'autodifesa armata, o incaricando uomini specializzati professionalmente? Nelle comunità di Frontiera

del Far West<sup>1</sup>, dove mancava un apparato centrale di governo, i comitati di vigilantes riuscirono regolarmente a respingere con successo le scorrerie delle bande di fuorilegge, nessuna delle quali riuscì mai a farla franca.

Anche da un punto di vista empirico, definire lo Stato come protettore della proprietà (intesa in senso ampio: vita, libertà, proprietà) sembra quantomeno azzardato, quando le statistiche dimostrano che, ormai dappertutto, i reati non vengono più denunciati, e di quelli denunciati pochi vengono scoperti. Se poi si aggiunge che, una volta scoperto un autore di un crimine, occorrono anni per la celebrazione di un processo, e che il condannato il più delle volte non sconta la pena o viene presto scarcerato, diventa veramente difficile considerare lo Stato come l'insostituibile baluardo della proprietà.

Il comunismo egualitario immaginato dagli anarchici di sinistra è una chimera per un altro fondamentale motivo: la proprietà pubblica, di fatto, non esiste perché il "pubblico" è solo un'astrazione, che non può pensare, agire, o avere bisogni. Al di là delle formali denominazioni ufficiali, i reali proprietari di un bene sono coloro che ne decidono i modi di utilizzazione e che fanno propri i frutti della gestione. A differenza che in una proprietà privata condominiale o societaria, il cittadino non può vendere una quota della proprietà pubblica, né può

---

<sup>1</sup>) Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Il Far West libertario nella storia americana*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 5 (2019), n. 10, p. 10-46; Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Se il Far West era ordine e libertà*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 5 (2019), n. 10, p. 75-79; cfr. Terry ANDERSON - Peter J. HILL, *Un esperimento americano anarco-capitalista: il non poi così selvaggio Far West*, a cura e traduzione di Tomaso Invernizzi, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 5 (2019), n. 10, p. 94-129.

incassarne i dividendi: e questo dimostra chiaramente che non ne è proprietario. La cosiddetta “proprietà pubblica” è allora in realtà proprietà privatissima (ma moralmente illegittima) della nomenclatura burocratica che, amministrandola in nome della popolazione, si garantisce privilegi, posti, e prebende, scaricando beffardamente gli oneri (debiti spesso colossali) sulla massa del pubblico: cioè su coloro che in teoria dovrebbero esserne i proprietari ufficiali.

A loro merito si potrebbe sostenere che i comunisti anarchici, a differenza dei comunisti ortodossi, desiderano solo forme volontarie di comunismo. Sulla sincerità di questa nobile dichiarazione d'intenti è lecito nutrire forti dubbi. Non sfugge certamente agli anarchici collettivisti il fatto antropologico che ben poche sono le persone che decidono spontaneamente di mettere in comune i propri beni con degli estranei, e di dividerli secondo la regola «da ciascuno secondo le proprie capacità, a ciascuno secondo i propri bisogni». A parte qualche limitata esperienza religiosa monastica, o qualche breve e fallimentare esperienza ideologica, il comunismo volontario non sembra essere mai andato oltre il nucleo familiare o il clan. Al riguardo, Robert Nozick ha fatto notare che in Israele, pur con i migliori incentivi ideologici ed economici possibili, mai più del dieci per cento della popolazione ha scelto di lavorare nel socialismo volontario dei kibbutz, i quali rappresentano un vero e proprio “test all'acido” per il socialismo<sup>2</sup>.

Poiché l'attuazione del comunismo volontario sembra trovare un insormontabile ostacolo nei desideri e negli istinti individualistici delle persone, è inevitabile che insorga negli anarchici collettivisti l'irresistibile tentazione di applicare il

---

<sup>2</sup>) Cfr. Robert NOZICK, *Chi sceglierebbe il socialismo?*, in IDEM, *Puzzle socratici*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1999, p. 329-331.

comunismo con la forza, sequestrando tutta la proprietà privata. Ecco perché durante la guerra civile spagnola, nell'unico caso in cui hanno avuto la possibilità di mettere in pratica le proprie idee, nelle zone che controllavano, gli anarchici hanno finito per scatenare ondate di terrore sanguinario contro preti e borghesi, decretando la pena di morte per coloro che fossero scoperti usare il denaro, sfruttando brutalmente i contadini costretti con le buone o le cattive ad aderire ai collettivi rurali, e mal tollerando l'autogestione operaia (anziché governativa) delle fabbriche espropriate: come racconta con dovizia di particolari Bryan Caplan in un notevole saggio intitolato significativamente *The Anarcho-Statist of Spain*<sup>3</sup>.

Oltre a questi aspetti totalitari difficilmente occultabili, la dottrina anarco-comunista presenta, secondo Murray N. Rothbard, un'altra serie di caratteristiche deteriori che la rendono del tutto antitetica al *libertarianism*: egualitarismo, irrazionalismo, anti-economismo, e barbarismo. L'*egualitarismo* si esprime con la negazione delle differenze naturali o intellettuali tra gli uomini, e col conseguente attacco alla divisione del lavoro. Invece di permettere agli uomini di specializzarsi nelle attività in cui eccellono al fine di realizzare al meglio la propria personalità, il collettivismo anarchico desidera imporre a tutti la disumana eguaglianza tipica del

---

<sup>3</sup>) Il saggio è reperibile su internet all'indirizzo <http://www.gmu.edu/departments/economics/bcaplan/spain.htm>. Il lavoro di Caplan è stato ripreso da uno dei più validi e onesti intellettuali del panorama anarchico italiano, Pietro Adamo (*La morte di Berneri e la responsabilità di Togliatti*, in «Micromega», n. 1/2001) suscitando forti polemiche tra gli anarchici socialisti. Si veda ad esempio la replica di Claudio Venza (*La crudeltà degli anarchici spagnoli*, in «Libertaria», n. 2/2001).

formicaio. *L'irrazionalismo* si manifesta con il disprezzo della ragione e di tutti i comportamenti razionali, quali la prudenza, previdenza, il calcolo di lungo periodo, l'impegno lavorativo, il miglioramento economico personale, in nome di una "libertà" intesa come abbandono ai capricci, ai desideri immediati, e agli istinti del momento. Gli anarchici collettivisti inoltre, nella loro arrogante *ignoranza nell'economia*, propongono un sistema in cui gli uomini soddisfino i propri bisogni materiali senza far uso di tutte quelle istituzioni che si sono sviluppate insieme al processo di civilizzazione, come la proprietà, il denaro, gli scambi, e i prezzi di mercato: e non occorre aver letto von Mises per comprendere la completa absurdità di tali sogni puerili. Da qui all'esaltazione del *barbarismo* e del tribalismo, nell'idealizzazione della presunta libertà dell'uomo primitivo non ancora "represso" dalle istituzioni sociali, il passo è breve<sup>4</sup>.

Come ora andremo a vedere, tutti questi caratteri dell'anarchismo di sinistra che Rothbard indicava già negli anni Settanta sono presenti nelle tesi di due dei maggiori guru dell'odierno movimento anarchico: Hakim Bey e John Zerzan.

### I centri sociali e le TAZ di Hakim Bey

Nel libro *T.A.Z. (Zone Temporaneamente Autonome)*, l'antropologo americano Hakim Bey (al secolo Peter Lamborn

---

<sup>4</sup>) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Anarcho-Communism*, in «Libertarian Forum», vol. 2, n. 1, 1970; ora in IDEM, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2000, p. 199-204. Ultimamente: Murray N. ROTHBARD, *Il desiderio di morte degli anarco-comunisti* (1970), a cura e traduzione di Novello Papafava, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 12, p. 135-141.

Wilson) teorizza con chiarezza quali devono essere i motivi ispiratori del nuovo antagonismo anarchico. Rifiutando lo schema della rivoluzione marxista-leninista, che con la presa del potere può condurre ad un nuovo Stato oppressivo, Bey propone delle sollevazioni fini a se stesse, che non abbiano lo scopo di abbattere l'ordine esistente, ma soddisfare i bisogni esistenziali degli insorti, mediante la formazione di zone temporaneamente autonome (TAZ) di libertà assoluta, nelle quali vengono sospese tutte le norme e le ordinarie regole di convivenza. Nelle parole di Bey, «la TAZ è come una sommossa che non si scontra direttamente con lo Stato, un'operazione di guerriglia che libera un'area (di tempo, di terra, di immaginazione) e poi si dissolve per riformarsi in un altro luogo, in un altro tempo, prima che lo Stato la possa schiacciare... La TAZ può occupare queste aree clandestinamente e portare avanti il suo scopo festivo per un bel po' in relativa pace»<sup>5</sup>. Un esempio storico di TAZ, per Hakim Bey, sono le comunità di pirati del Sei-Settecento: gruppi di individui che «si erano dichiarati in guerra col mondo intero» e avevano rifiutato tutti i vincoli “oppressivi” imposti dalla società del loro tempo, vivendo di saccheggio e costituendo su isole inaccessibili al potere delle nascoste comunità “egualitarie” dedite alla baldoria con vino, donne e musica.

Alla filibusta di oggi Bey consiglia di creare delle TAZ occupando più o meno illegalmente — come segnale di rottura con l'ordinamento sociale — edifici abbandonati o in rovina, dove sia possibile vivere nell'ozio e nella festa continua, senza responsabilità di sorta e senza produrre nulla: stiamo parlando,

---

<sup>5</sup>) Cfr. Hakim BEY, *T.A.Z. Zone Temporaneamente Autonome*, Shake, Milano 1993, p. 17.

evidentemente, dei centri sociali. Come pratiche di vita, Bey raccomanda l'analfabetismo volontario, il rifiuto del lavoro (che può prendere le forme di assenteismo, ubriachezza sul lavoro, disattenzione, sabotaggio), le truffe all'assistenza sociale e altre forme di parassitismo, il rifiuto della religione tradizionale (sostituita con culti neo-pagani, o in parte scherzosi), il rifiuto della famiglia sostituita dall'aggregazione per banda, e financo il saccheggio e il delitto, ricalcando quasi letteralmente le tesi nichiliste e amorali esposte da Max Stirner nel suo classico *L'Unico e la sua proprietà*. Quale genere di persona può rimanere attratta dalle tesi di Hakim Bey, e trovarvi appagamento esistenziale? Senza dubbio, una persona agli antipodi dell'anarco-capitalista o del *libertarian*, il quale invece crede fortemente nell'esistenza di un'etica oggettiva razionale (il diritto naturale), intesa a vincolare i comportamenti aggressivi dell'uomo (in questo senso, decisamente "repressiva"), e che storicamente ha avuto almeno parzialmente modo di realizzarsi nella morale tradizionale (come quella giudaico-cristiana), permettendo all'umanità di elevarsi materialmente e spiritualmente verso le vette della civilizzazione.

Stirner, nemico dell'individuo e della sua proprietà

*L'Unico e la sua proprietà*, lo "scandaloso" libro di Max Stirner pubblicato in Germania nel 1844, costituisce uno dei più diretti attacchi alla morale borghese e cristiana che siano mai stati scritti. Viene generalmente considerata la più importante opera teorica della corrente individualista dell'anarchismo, ma non sono mancati tentativi di includerla nell'alveo del pensiero liberale e libertario. Secondo questa interpretazione l'egoismo esaltato da Stirner troverebbe la sua massima espressione nella

concorrenza che caratterizza le economie del *laissez-faire*. Ad esempio, nel libro *Anarchism: left, right, and green*, Ulrike Heider scrive che «Stirner deriva la sua identità solamente dalla proprietà, un concetto arciborghese che fa di lui un antenato del liberalismo *laissez-faire*».

Anche il filosofo Antimo Negri, in un saggio (*Stirner e l'individualismo metodologico*), afferma che «si può assegnare a Stirner l'idea secondo la quale l'unica società possibile è quella borghese», dato che «l'unione degli egoisti di Stirner è il "sistema commerciale" di Smith»: «in questa società egli individua come dominante la legge, unica, della concorrenza. Tolto di mezzo lo Stato, anche lo Stato educatore, Stirner opta per un ultraliberalismo e/o ultraliberismo al centro dottrinario del quale c'è l'assolutizzazione di una società civile che ubbidisce ad una sola legge, quella della concorrenza». Anzi, poiché Stirner rigetta alcune "idee ministerialistiche" e stataliste di Smith, egli finisce col trovare «in certo neoliberalismo e/o neoliberalismo del '900 seguaci convinti e talvolta anche fanatici»: il riferimento qui è al libertarismo americano, e in particolare a Robert Nozick. La conclusione di Antimo Negri è che «Stirner possa essere considerato un neoliberale e/o un neoliberalista *ante litteram*, o che gli odierni neoliberali e neoliberalisti possano essere considerati dei veri e propri post-stirneriani. Per lo meno, ciò, perché è comune a Stirner e ai neoliberali e/o neoliberalisti non solo la collera contro entità astratte, ma anche e soprattutto la più spregiudicata affermazione che l'unica società possibile è la *market society*».

Se è vero che il fascino perverso di Stirner finì col contagiare per un certo periodo autori anarco-individualisti come Benjamin Tucker, Emile Armand o John Henry MacKay, e se è vero che Stirner tradusse le opere di Adam Smith e Jean-

Baptiste Say, tuttavia la sua collocazione all'interno del *free-market anarchism*, la sintesi moderna dell'anarchismo individualista e del liberalismo classico, è completamente scorretta. Nelle 400 e più pagine che compongono *L'unico e la sua proprietà* non si trova una sola riga che possa suffragare la rappresentazione di Stirner come campione del *laissez-faire* o come precursore dei *libertarians* americani. Non solo: all'opposto di quanto afferma Negri, si può senz'altro sostenere che l'opera di Stirner costituisca uno degli attacchi più diretti ed espliciti alla dottrina liberale che siano mai stati scritti.

Basta leggere il modo in cui Stirner, da nichilista radicale, sbeffeggia ripetutamente i diritti naturali alla vita, alla libertà, e alla proprietà della tradizione liberale e libertaria: «quanto spesso la santità degli inalienabili diritti umani vien rinfacciata a chi li avversa, quanto si dimostra che una libertà qualunque è un "sacrosanto diritto umano"! Coloro che così agiscono meritano di essere derisi [...]. L'uomo accampi pure quanti diritti voglia: che importa a me delle sue pretese? Se il suo diritto è sancito soltanto dagli uomini, ma non da me, esso non ha per me alcun valore. La sua vita, per esempio, non ha valore ai miei occhi che quel tanto che vale per me. Io non riconosco né il suo cosiddetto diritto di proprietà, né il suo diritto su cose determinate, e neppure il diritto sul suo santuario interiore, né la pretesa che i suoi beni spirituali, le sue divinità, debbano essere rispettate dagli altri. I suoi beni materiali o spirituali appartengono a me e io ne uso secondo il mio vantaggio e per quanto il mio potere me lo consente [...]. Ciò che io posso ottenere con la forza l'ottengo, e su ciò che non posso ottenere non ho ragioni da far valere, né mai diritti imprescrittibili mi saranno argomento di consolazione o di orgoglio».

Il *leit-motiv* che Stirner afferma con spavalderia, contro tutta la tradizione liberale, è che la proprietà non rappresenta affatto un diritto inviolabile: «dinanzi alla tua e alla vostra proprietà io non arretro tremante; potendo, sono pronto anzi a farla mia. Fate voi altrettanto riguardo alla mia proprietà [...]. Tutto ciò che al mio potere non può essere strappato, è mio; la forza decide della proprietà e io aspetterò dalla mia forza ogni cosa! [...] Io devo dire a me stesso che la mia proprietà si estende fin dove arriva il mio potere e che io considero come mia proprietà tutto ciò che mi sento abbastanza forte da conseguire, ed estendo la mia reale proprietà su tutto ciò che io mi autorizzo a conquistare». È difficile immaginare qualcosa di più distante della morale giudaico-cristiana e dai valori borghesi dell'Ottocento.

Poiché Stirner si dice convinto che la giustizia non esista, che la morale sia un feticcio, che la libertà comprenda il diritto di negare l'altrui libertà, e che il diritto scaturisca dalla nuda forza («voi anelate alla libertà? Stolti! Procuratevi la forza e la libertà verrà da sé», «chi ha la forza, ha il diritto: se non avete quella, non avrete neppure questo»), ne consegue la piena rispettabilità delle attività criminali e delle guerre di conquista: «è necessario che si sappia che l'atto dello stender le mani per prendere non è spregevole, bensì è la vera manifestazione del coerente egoista [...]. Si dice che la punizione sia il diritto del delinquente. Ma anche l'impunità è il suo diritto. Se la sua impresa gli riesce, è giusto che egli ne tragga vantaggio»; «se noi vogliamo togliere al proprietario il suo potere, noi ci uniremo per questo scopo, formeremo un'associazione; se il colpo ci riesce, il nostro intento sarà ottenuto. E come cacciamo dal loro terreno i proprietari, così noi possiamo cacciarli da

molte altre proprietà e ridurre queste in proprietà nostra, proprietà dei conquistatori».

L'assoluto amoralismo di queste frasi non permette quindi di collocare l'autore all'interno della nobile tradizione anarco-individualista, che della difesa dell'individuo dagli attacchi esterni ha sempre fatto la sua bandiera. Nello pseudo-individualismo di Stirner, al contrario, il singolo merita di essere oppresso, schiavizzato, e finanche assassinato da chi è più potente di lui, se non ha la forza di opporsi.

Se questi sono gli articoli di fede di Stirner, ci si può chiedere in base a quale supposizione si possa anche solo lontanamente accostare il suo illegalismo più amorale ad un pensiero, quale quello libertario, tutto incentrato sulla difesa assoluta dei diritti individuali da ogni possibile aggressione esterna, individuale o di gruppo che sia. Sorge il sospetto che gli intellettuali come Negri abbiano compreso benissimo la filosofia stirneriana, ma malissimo la filosofia liberale e libertaria. Chi mette Stirner in compagnia di Smith, Spooner, Leoni, Rand, Nozick o Rothbard, dimostra e di confondere la concorrenza sul mercato — che si svolge sempre nel pieno rispetto della sfera individuale e dell'autonomia contrattuale delle persone coinvolte — con la guerra civile di tutti contro tutti, dove i principi del divieto di aggressione, dell'inviolabilità della proprietà, del rispetto delle promesse, non trovano applicazione alcuna.

Non è un caso che le critiche di Stirner al mercato concorrenziale e al lavoro salariato siano del tutto simili a quelle dei marxisti: «la concorrenza è difettosa in sé, perché i mezzi per concorrere non sono a disposizione di tutti e non derivano dalla virtù di nessuno, ma dal caso [...]. Nel regime borghese i lavoratori cadono sempre nelle mani degli abbienti;

dunque dei capitalisti. L'operaio non può trarre dal suo lavoro un frutto che corrisponda al valore che il prodotto di tal lavoro ha per colui che lo consuma. Il lavoro è malcompensato! Il capitalista ne ritrae il guadagno maggiore». Anche per Stirner l'alienazione è un effetto della divisione del lavoro: «per l'aspirazione dell'uomo a esser veramente uomo, obbligarlo a un lavoro meccanico val quanto renderlo schiavo. Se l'operaio di una fabbrica è obbligato a logorare le sue forze per dodici ore o anche più, le sue aspirazioni di umana dignità sono deluse [...]. E così nel lavoro, quale esso sia, deve essere concesso a ognuno di poter diventare maestro, cioè di creare un'opera che sia un tutto. Quegli che in una fabbrica di spilli non ha altro che compito che d'attaccarvi capocchie, o di stirar il fil di ferro [...] non potrà mai essere soddisfatto. Il lavoro ch'egli fa, preso in sé, non ha nessuno scopo proprio, non riesce a nulla di compiuto: altro fine non ha che di rendere più facile il lavoro di un altro, dal quale in tal guisa viene sfruttato».

Malgrado l'ampio uso di una retorica anti-Stato che ha sviato molti dei suoi lettori, e che ha creato la leggenda dello Stirner libertario, il suo anti-statalismo è del tutto inesistente. Stirner, in realtà, vedeva lo Stato con gli stessi occhi di Marx: «perciò il nullatenente deve considerare lo Stato quale una potenza protettrice delle classi agiate, la quale a esse conferisce privilegi per dissanguarlo. Lo Stato è uno Stato borghese, è lo "Status" della borghesia». Sarebbe quindi inutile cercare nelle riflessioni di Stirner una qualche teoria della limitazione dello Stato; si trova invece ad ogni pie' spinto un'esaltazione estatica del potere, in qualsiasi forma si manifesti. Come conseguenza, l'individuo stirneriano non ha la possibilità di opporre alcun diritto di difesa nei confronti del Leviatano, il quale può legittimamente opprimerlo, schiavizzarlo, e financo ucciderlo,

se tali atti rafforzano il suo potere. Cosa potrebbe obiettare Stirner ad un'unione di egoisti che si siano accordati tra loro per edificare un potere totalitario dedito al guerra, al saccheggio, e allo sterminio? A ben guardare, nulla di nulla: non vi è una sola azione commessa in questo secolo dai capi bolscevichi o nazisti che non sia giustificabile con le teorie esposte ne *L'unico e la sua proprietà*; e non vi è una sola vittima dei *gulag* o dei *lager* che, a dare ascolto a Stirner, non abbia meritato quella sorte a cagione della propria debolezza.

Alla luce di queste considerazioni, non v'è dubbio che presentare Stirner come un precursore dell'ultraliberismo e del libertarismo moderno costituisca un grossolano abbaglio. La tradizione libertaria non ha nulla da spartire con le idee di Stirner, che non a caso hanno trovato udienza solo all'interno di correnti culturali del tutto avverse alla società di mercato. L'ideologia di Stirner rappresenta piuttosto, in termini paretiani, la derivazione (cioè la razionalizzazione *a posteriori*) di ben precisi residui anti-liberali, sia di estrema destra che di estrema sinistra. Schematicamente, non è difficile individuare le due categorie di persone alle quali le teorie di Stirner possono risultare estremamente comode: da una parte i dittatori, i conquistatori, i guerrafondai; dall'altra i parassiti pseudo-rivoluzionari dediti all'esproprio proletario. A cui bisogna aggiungere certi delinquenti professionali e certi pericolosi psicopatici amorali e anaffettivi: ma qui entriamo più nel campo della psicologia che in quello della politica.

### “Quinto Stato”

L'anarchico dei centri sociali, come ha sottolineato Maurizio Blondet in uno dei libri più acuti usciti recentemente

sull'argomento, rappresenta invece quella parte marginale della società che è sempre esistita nella storia europea come "quinto Stato", composta da psicolabili, ossessi, vagabondi, buoni a nulla, mendicanti, banditi, e asociali d'ogni genere. Blondet ricorda che le sette millenariste che periodicamente, come un fiume carsico, sconvolsero il Medioevo erano composte da personalità di questo tipo, spesso esaltate dalle prediche egualitarie di qualche fanatico, alle quali aveva promesso che se solo l'ordine sociale esistente fosse stato distrutto, come per incanto sarebbe comparso il paese della cuccagna e il regno dell'abbondanza per tutti, senza più necessità di lavorare. I movimenti ereticali di Fra' Dolcino, dei taboriti, degli anabattisti, dei lollardi, dei *diggers*, e dei *ranter*s inglesi diedero luogo ad aggregazioni e comunità, fondate quasi sempre sul comunismo dei beni, sul libero amore, sull'orgia continua, sugli eccessi di ogni tipo, che riunivano migliaia di "ingenui", semplici, fissati, vaneggianti, mendicanti, e malati di mente. Questi sciami di cavallette, incapaci di produrre alcunché, vivevano di furti, saccheggi, e omicidi per qualche anno, ma finivano per essere inesorabilmente annientati dalla reazione del potere costituito. Anche oggi, spiega Blondet, i frequentatori dei centri sociali siano composti per la maggior parte da «viziosi divorati da piccoli vizi sconci, improduttivi che vivono d'espediti, non-qualificati che perdono facilmente il lavoro per mancanza di puntualità, fidejussione e disciplina, o per piccoli furti; vari tipi d'incapaci, per insignificanti turbe della personalità, di assumere un ruolo sociale dignitoso [...] capelloni, drogati, subpersonalità incompiute o malferme, inerti, e insieme irrequiete [...] più che dei disoccupati, dei non-occupabili»<sup>6</sup>: come i dolciniani anche loro hanno come

---

<sup>6</sup>) Maurizio BLONDET, *No global. La formidabile ascesa*

programma “la lotta per il diritto alla festa”, il salario sociale garantito, e l’abolizione del lavoro.

### L’anarco-primitivismo di John Zerzan

L’ala più violenta e ideologicamente motivata durante le contestazioni di Seattle (1999) e Genova (2001) è stata però quella dei Black Bloc, i quali teorizzano esplicitamente la necessità della distruzione della proprietà privata. Come si può leggere in un loro manifesto, «noi riteniamo che la distruzione di proprietà non è violenza, se non distrugge vite o causa sofferenze. Per definizione la proprietà privata — specie quella delle imprese — è infinitamente più violenta di ogni azione condotta contro di essa» dato che «in una società fondata sui diritti di proprietà, chi riesce ad accumulare più di quanto ha bisogno ha un potere maggiore. Per estensione, essi esercitano un controllo su quel che gli altri percepiscono come bisogni e desideri, di solito per accrescere i loro profitti». Pertanto «quando rompiamo una vetrina, noi miriamo a distruggere il sottile velo di legittimità che circonda il diritto di proprietà»<sup>7</sup>.

Una parte, ma non tutti, dei Black Bloc sono chiamati anche “anarchici di Eugene”: una cittadina dell’Oregon dove si trova una comunità “anarchica” ispirata alle idee anti-tecnologiche del terrorista dinamitardo Unabomber, e che ha come propria guida John Zerzan, teorico del primitivismo, il quale nel suo saggio *Futuro primitivo* propugna letteralmente il ritorno all’Età della Pietra<sup>8</sup>. La società tecnologica, dice Zerzan,

---

dell’antagonismo anarchico, Ares, Milano 2001, p. 37s.

<sup>7</sup>) *Il collettivo ACME difende i Black Bloc* in [www.infoshop.org](http://www.infoshop.org).

<sup>8</sup>) Cfr. John ZERZAN, *Futuro primitivo*, Nautilus, Torino 2001.

è troppo complessa per poter essere egualitaria. Perciò facciamola finita con l'elettricità, la medicina, il diritto, il linguaggio, l'arte, la religione, la scienza; bisogna arretrare a prima della scoperta dell'agricoltura, quando le tribù umane vivevano di caccia e raccolta di frutti, e non avevano "né Dio né padroni"<sup>9</sup>. Non si pensi che in Italia queste idee vengano considerate deliri di un pazzo isolato: hanno anzi ricevuto riconoscimenti in ambito accademico, tanto che Zerzan è stato invitato a tenere una conferenza sul primitivismo alla facoltà di Lettere dell'Università La Sapienza di Roma (ottobre 2001).

Rothbard, nella sua devastante critica al pensiero marxiano, ha spesso sottolineato come l'attacco alla divisione del lavoro, alla specializzazione, e allo scambio, sia il segno indistinguibile di ogni pensiero totalitario e potenzialmente genocida. E manco a farlo apposta, sono proprio queste per Zerzan le odiate caratteristiche della società moderna, che hanno corrotto la perfetta armonia del mondo primitivo. La caduta dall'Eden, per Zerzan, sorge infatti con la nascita della proprietà privata e dell'agricoltura: «l'agricoltura rende possibile una divisione del lavoro molto più marcata, fissa le fondamenta materiali della gerarchia sociale e dà inizio alla distruzione dell'ambiente», mentre prima, ci assicura Zerzan, non esisteva neanche la «divisione del lavoro tra i sessi», sostituita dalla condivisione del cibo e delle attività tra maschi e femmine. Inoltre questa «vita qualitativamente diversa comporta l'abolizione dello scambio sotto qualsiasi forma a favore del dono e dello spirito del gioco», dato che non si può «concepire la libertà totale e l'inezia della vita senza la dissoluzione del potere intrinseco degli specialisti di ogni

---

<sup>9</sup>) Si veda anche l'articolo di Maurizio Blondet sull'argomento pubblicato da «Avvenire», domenica 19 agosto 2001.

genere». In definitiva, «è possibile recuperare un senso d'integrità e di libertà smontando la grandiosa divisione del lavoro che sta alla base del progresso tecnologico».

Sarebbe troppo facile respingere le farneticazioni di Zerzan ricordando che, lungi dal vivere libero e felice, la vita dell'uomo primitivo era così dura, pericolosa, faticosa, afflitta da ogni genere di malattia, e impotente verso le forze della natura, che non superava mai i 40 anni. Per il principio prasseologico delle preferenze dimostrate, secondo cui solo dalle azioni effettivamente compiute dagli individui possiamo trarre illazioni sulla loro volontà, noi possiamo affermare che nella storia sono rarissimi o inesistenti gli esempi di società agricole che hanno deciso di ritornare alla caccia e alla raccolta, o di società industriali i cui membri abbiano abolito le fabbriche per tornare alla "felice" vita agreste di un tempo. Il sistema di vita dei cacciatori-raccoglitori, che prendeva dall'ambiente circostante senza aggiungervi nulla, può essere in perfetta sintonia con lo stile di vita degli odierni contestatori vogliosi di saccheggiare e distruggere, ma non permetteva che a pochi milioni di uomini di vivere miseramente su un pianeta dove oggi siamo in più di 6 miliardi. Eppure è tipico dei selvaggi metropolitani di oggi disprezzare questa civiltà, vivendo dentro di essa come se fosse "natura": come se tutti i frutti della moderna civiltà tecnologica fossero lì, pronti solo da cogliere, e non fossero il frutto dell'attività e degli investimenti di qualcuno, e di un lungo, lento, e difficile processo di civilizzazione. «Quello che costoro non sembrano realizzare — nota Rothbard — è che il risultato di questo ritorno al primitivismo sarebbe l'immediata morte per fame di quasi tutta l'umanità, e una vita al limite della sussistenza per pochissimi altri. Se seguiranno questa strada, scopriranno quanto sia

difficile essere felici e “non repressi” mentre si sta morendo di fame»<sup>10</sup>.

Rimane solo un dubbio: Zerzan si considera uno dei pochissimi eletti che forse sopravviveranno, o si inserirà tra coloro che moriranno in brevissimo tempo di tormenti, fame, freddo, fatica, malattie, o sbranati? È chiaro che nessuno vuole impedire a Zerzan e ai suoi accoliti di andare a vivere come bruti in una foresta tropicale o su un'isola deserta: naturalmente, questi signorini cresciuti tra gli agi della civiltà creperebbero di stenti in pochi mesi, e il problema per noi sarebbe risolto. Nasce però il sospetto che costoro, quando attaccano e distruggono le nuove tecnologie, desiderino imporre il primitivismo al prossimo più che a se stessi, visto il loro largo uso di tecnologie ultramoderne come internet. Lo stesso Zerzan lascia intendere che per realizzare la sua utopia primitiva egualitaria occorrerà affrontare la realtà “senza compromessi”, mediante opportune “selezioni”: «l'esitazione e la coesistenza pacifica [...] si rivelerà fatale se le si consente di prevalere. Il vero impulso umanitario e pacifico [sic!!] è quello che si dedica a distruggere implacabilmente la dinamica malefica nota come civiltà»<sup>11</sup>.

Insomma, risulta chiaro che Zerzan sta pensando a qualcosa di molto vicino a quello realizzato dal 1975 al 1979 da un altro intellettuale alienato e risentito molto simile a lui come *forma mentis*: Pol Pot, il cui obiettivo di radere al suolo la divisione del lavoro e ogni traccia della civiltà moderna ha rischiato di portare alla completa estinzione il popolo cambogiano. Si può ipotizzare solamente che l'esperimento di Zerzan, se messo in pratica, avrebbe conseguenze ancor più

---

<sup>10</sup>) ROTHBARD, *Anarcho-Communism*, cit., p. 203.

<sup>11</sup>) ZERZAN, *Futuro primitivo*, cit., p. 12.

tragiche, dato che il leader dei *khmer* rossi non pretendeva di tornare all'età della pietra, ma più realisticamente ad un comunismo contadino.

Quale anarchismo?

Se il socialismo anarchico tornasse d'attualità con queste caratteristiche e con queste guide intellettuali, sarebbe la più grave disfatta per un'ideologia che, pur con i suoi errori e le sue contraddizioni, è rimasta in buona parte estranea agli orrori statalisti del Ventesimo secolo. La pochezza del pensiero di Bey o di Zerzan, infatti, li rende completamente inutili anche in una più limitata prospettiva di limitazione dell'attuale potere statale. Abbiamo già visto come nel programma del secondo sia ravvisabile *in nuce* la coercizione illimitata e sanguinaria di un polpottismo all'ennesima potenza. Ma anche Hakim Bey, resosi conto suo malgrado che la globalizzazione capitalistica rappresenta una straordinaria forza anti-statale, e quindi radicalmente anarchica, non esita nei suoi ultimi scritti ad appellarsi al potere politico dei governi per fermare il pericolo capitalista. Scrive infatti nel più recente *Millennium. Dalle TAZ alla rivoluzione*: «in una situazione in cui il denaro è libero di muoversi attraverso i confini in dispregio di tutta l'economia politica, come nell'internazionalismo liberista del mercato libero, lo Stato si trova abbandonato dal denaro, e ridefinito come zona di scarsità piuttosto che di ricchezza». Un sedicente anarchico dovrebbe rallegrarsi se lo Stato si indebolisce perché perde risorse e sostentamento; invece Hakim Bey conclude ipotizzando la possibilità di «ri-immaginare lo Stato come tipo istituzionale di costume e diritto che la società potrebbe

impugnare (paradossalmente) contro una forma di potere ancora più definitiva: quella del puro capitalismo»<sup>12</sup>: in ciò rivelando tutta l'evanescenza del proprio presunto anarchismo.

Pur essendo le correnti antagoniste quelle che si sono messe più in evidenza, va detto che nel nostro paese l'anarchismo classico fortunatamente non si riduce tutto a quest'accozzaglia di umori anti-tecnologici, anti-occidentali, collettivisti, e avversi al mercato. Le idee di Zerzan, ad esempio, sono state criticate su «Libertaria», una delle migliori riviste culturali d'area<sup>13</sup>. Nel contempo vi è stata una piccola riscoperta in campo anarco-socialista delle potenzialità libertarie dell'ordine fondato sulla proprietà e sul mercato, grazie all'attenzione prestata da studiosi come Giampietro Berti e Pietro Adamo, all'ultimo Proudhon, che ne *La teoria della proprietà* aveva finito per giudicare la proprietà come indispensabile strumento a tutela della libertà individuale dal potere altrimenti irresistibile dell'autorità; all'anarchismo ottocentesco americano riunito da Tucker attorno alla sua rivista «Liberty»; agli elogi del "liberismo" presenti in alcune pagine di Berneri e addirittura di Bakunin; agli scritti economici di Francesco Saverio Merlino influenzati dal marginalismo della Scuola Austriaca: tanto che Luciano Lanza, direttore della

---

<sup>12</sup>) Hakim BEY, *Millennium. Dalle TAZ alla rivoluzione*, Shake, Milano 1997, p. 86.

<sup>13</sup>) Pietro ADAMO, *Zerzan teorico dei Black Bloc? Ma mi faccia il piacere*, in «Libertaria», n. 4, 2001, p. 20-23, il quale, dopo aver ricordato correttamente che le idee di Zerzan hanno molto più a che fare con la visione della società comunista futura di Marx che con la letteratura anarchica, riporta una dichiarazione di un anarchico americano, Ramsey Kennan, secondo cui «le idee di Zerzan sono vera e propria spazzatura».

rivista «Libertaria», è arrivato a proporre ai suoi lettori di ripensare la passata condanna acritica del mercato, scrivendo: «eppure [...] anche se sembra un assurdo dopo tanti secoli: il mercato non è ancora stato sperimentato in tutte le sue potenzialità, in tutte le sue possibili manifestazioni. Su questo argomento, i libertari [di sinistra] non hanno messo la fantasia al potere»<sup>14</sup>.

Segnali positivi, che ci fanno comprendere ancor di più l'abissale distanza tra l'anarchismo insurrezionalista e antagonista che agita la contestazione anti-global, e il *free-market anarchism*. Il primo è espressione dei peggiori istinti irrazionali, parassitari, incivili, barbarici, e aggressivi dell'uomo, mentre il secondo sta dalla parte della cultura occidentale, della morale tradizionale, della ragione, del progresso scientifico, della prosperità, e della civiltà: e giudica lo Stato come il maggior ostacolo al pieno dispiegamento delle straordinarie potenzialità spirituali e materiali dell'umanità.

---

<sup>14</sup>) Luciano LANZA, *Questo mercato fa male, facciamolo smettere*, in «Libertaria», n. 2, 2001, p. 8.

Beniamino DI MARTINO\*  
*Libertarismo. Alcune riflessioni  
su tattica e strategia (III parte)*

*Abstract*

Il libertarismo è quella filosofia politica che prende

---

\* Beniamino Di Martino è sacerdote cattolico ed è direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» ([www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it)). Tra le sue pubblicazioni: *Note sulla proprietà privata* (2009), *Il volto dello Stato del Benessere* (2013), *I progetti di De Gasperi, Dossetti e Pio XII* (2014), *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale* (2015), *Benedetto XIII nella "Storia dei Papi" di Ludwig von Pastor* (2015), *Povertà e ricchezza. Esegesei dei testi evangelici* (2016), *La Prima Guerra Mondiale come effetto dello "Stato totale". L'interpretazione della Scuola Austriaca di economia* (2016), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali* (2016), *"Conceived in liberty". La contro-rivoluzione americana del 1776* (2016), *La virtù della povertà. Cristo e il cristiano dinanzi ai beni materiali* (2017), *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti dell'uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario* (2017), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico* (2017), *"Rerum novarum". Due prospettive liberali sulla proprietà e la libertà* (con Robert A. Sirico, 2018) e *La Grande Guerra 1914-1918. Stato onnipotente e catastrofe della civiltà* (2018).

semplicemente sul serio l'inviolabilità della persona umana. A danno di questo unico vero diritto vi è l'accrescimento del potere politico. Se l'esperienza dimostra che questa estensione non ha trovato sufficienti resistenze, è anche vero che, in più circostanze, i libertari hanno preferito isolarsi e rimanere fuori dallo scontro politico. Però, per quanto le grandi (e non utopiche) aspirazioni libertarie, ordinariamente, non abbiano nessuno spazio nell'agenda politica dei governanti (non riuscendo, questi, neanche ad avere consapevolezza della violenza contenuta in ogni forma di statalismo), la distanza tra l'esaltazione della proprietà privata e l'attuale esercizio del potere politico non esclude la ricerca di strade pragmatiche per allargare, il più possibile, gli spazi della libertà individuale e per ridimensionare, per quanto possibile, la coercizione connaturata in quell'entità chiamata Stato.

*Parole chiave:* libertarismo, realismo, ideologia e utopia, gradualismo, fusionismo, anarchia, destra e sinistra.

To put it simply, libertarianism is a political philosophy that considers the inviolability of human person with utmost importance. Political power feeds on the violation of this peculiar right. Though, historically, the expansion of this political power has found very feeble resistance, it is also true that on many occasions, libertarians have preferred to make themselves scarce in political affairs. Admittedly, libertarian aspirations — far from being utopian — are rarely part of any political agenda (rulers have little or no awareness of the endemic violence imbued in any form of statism). However, there is a role to play notwithstanding the distance between the prime value libertarians give to private property and the

current exercise of political power. In fact, pragmatically, libertarians should, as much as possible and through political means, seek to bring individual freedom to center stage of society and help reduce, as far as possible, the inherent coercion of the State.

*Key words:* Libertarianism, Realism, Ideology and Utopy, Gradualism, Fusionism, Anarchy, Right and Left.

«Perché il male trionfi è sufficiente  
che i buoni rinuncino all'azione».

## Introduzione

1. Realismo, il contrario dell'ideologia<sup>1</sup>
2. Anti-perfezionismo, il contrario dell'utopia
3. Realismo e gradualismo<sup>2</sup>
  
4. Realismo e fusionismo

Accanto al tema del gradualismo, vi è un'altra questione indispensabile da affrontare per rispondere alle domande sulla strategia libertaria. È ciò che potremmo definire la questione "fusionista". Infatti, il secondo e decisivo modo in cui si declina il realismo politico è o dovrebbe essere, a nostro avviso, il "fusionismo".

Come è noto, "fusionismo" è un concetto tipicamente americano (dal termine anglosassone *fusionism*)<sup>3</sup> ed indica la capacità di creare

---

<sup>1</sup>) Cfr. la prima parte del saggio presente in «StoriaLibera», n. 10.

<sup>2</sup>) Cfr. la seconda parte del saggio presente in «StoriaLibera», n. 11.

una piattaforma operativa comune a posizioni che hanno sensibilità differenti, ma che si ritrovano convergenti su alcune tematiche politiche. In breve, il fusionismo (*fusionism*) è l'orientamento a coalizzare forze politiche su ciò che esse hanno di compatibile.

Il termine risale a Frank S. Meyer (1909-1972)<sup>4</sup> che coniò la formula per indicare il programma politico teso a tenere unite, durante gli anni Cinquanta e Sessanta, le due anime del mondo anti-statalista americano, l'anima libertaria e l'anima conservatrice<sup>5</sup>. Non si trattava di un fenomeno inconsueto: con il nome di *Old Right*, infatti, si descrive l'esperienza in cui, negli anni Trenta, avevano convissuto libertari e conservatori. Questi — sotto la guida di Henry Louis Mencken (1880-1956) e Robert A. Taft (1889-1953) — si erano trovati gli uni a fianco degli altri nel contrasto al *New Deal* di Roosevelt<sup>6</sup>. Ebbene, Meyer, durante gli anni Cinquanta e Sessanta,

---

<sup>3</sup>) Cfr. Marco RESPINTI, *Storia di un fusionismo possibile*, in IDEM (a cura di), *Ronald W. Reagan. Un americano alla Casa Bianca*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 13-48.

<sup>4</sup>) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *The Communist As Bogey-Man*, in «Left and Right», Vol. III, No. 2 (Spring-Summer 1967), p. 22-42; cfr. Murray N. ROTHBARD, *Frank S. Meyer: the Fusionist as a Libertarian*, in «Modern Age», Vol. 25, No. 4 (Fall 1981), p. 352-363.

<sup>5</sup>) Cfr. Antonio DONNO, *Barry Goldwater. Valori americani e lotta al comunismo*, Le Lettere, Firenze 2008, p. 13s.; cfr. Murray N. ROTHBARD, *Life in the Old Right*, in «Chronicles», August 1994, p. 15-19 (Murray N. ROTHBARD *Vita nella Vecchia Destra e tanta delusione*, in «Enclave», n. 28, giugno 2005, p. 17-24).

<sup>6</sup>) «Il loro comune spauracchio [degli *old rightists*] era il potere. La concentrazione del potere annullava l'individuo autonomo, la burocrazia fuori controllo era una piovra assassina, che strangolava nelle sue spire ciò che aveva reso vitale l'America» (Sheldon Richman, cit. in Antonio DONNO, *Barry Goldwater. Valori americani e lotta al comunismo*, Le Lettere, Firenze 2008, p. 15).

ripropose l'alleanza, necessaria per contestare la legislazione progressista che sempre più minacciava la libertà degli americani e la patria dell'individualismo<sup>7</sup>.

Come per il gradualismo, così sulla questione del fusionismo il movimento libertario si è sempre lacerato. Anzi, la questione fusionista si è rivelata ancora più problematica di quella gradualista. Essa, però, va affrontata con determinazione perché strategicamente decisiva.

Esiste innanzitutto un fondamento teoretico della questione che si esprimerebbe essenzialmente con questa domanda: il cuore del libertarismo è compatibile (o addirittura sovrapponibile) con il cuore del conservatorismo? Non ci soffermeremo su un'analisi dettagliata, ma non possiamo esimerci dal fornire sinteticamente la nostra risposta. Essa è affermativa perché il nucleo di entrambe le posizioni è il riconoscimento del diritto naturale e l'assolutizzazione della proprietà privata. Si tratta di un nucleo di cui, però, occorre avere reciprocamente maggiore consapevolezza: i libertari devono avere più decisa coscienza dell'ancoraggio al diritto naturale (opera per la quale non si sarà mai sufficientemente grati a Rothbard) e i conservatori

---

<sup>7</sup>) «Ciò nondimeno, Meyer avversò sempre fieramente, all'interno della compagine, quelli che egli chiamava *New Conservatives* e definiva, in termini filosofici, come *New Hegelian Statists*, i quali — a suo avviso — privilegiavano la dimensione comunitaria, mortificando, in tal modo, le istanze individuali. Al loro *natural conservatism* egli opponeva a *conscious conservatism*, o "conservatorismo di principio", avverso ad una visione della politica come zelante sottomissione alla tradizione quale depositaria di un ordine sociale provvidenziale» (Paolo ZANOTTO, *Il movimento libertario americano dagli anni Sessanta ad oggi: radici storico-dottrinali e discriminanti ideologico-politiche*, Università degli Studi di Siena, Siena 2001, p. 154-155).

devono avere più decisa coscienza dell'insostituibilità e della difesa della proprietà privata.

Ci si è a lungo chiesto se e in che misura siano conciliabili le due tradizioni che possono avere entrambe a cuore le stesse istanze, quella dell'ordine e quella della libertà, ma non nella stessa misura, non nella stessa gradazione e non nella stessa classificazione: esemplificando, per il pensiero conservatore la libertà nasce dall'ordine, mentre per il pensiero liberale avviene il contrario perché è la libertà individuale a generare l'ordine sociale.

Se un liberale/libertario autentico si incontra con un conservatore autentico ciascuno scopre nell'altro una parte di sé e l'autenticità del proprio pensiero si inverte nella consonanza con l'altra posizione<sup>8</sup>. Bene è stato detto: «se vuoi un vero conservatore, prendi un liberale»<sup>9</sup>.

Quanto mai interessante è l'esperienza intellettuale di Rothbard che, soprattutto nella fase più matura del suo pensiero, si è fatto instancabile promotore del connubio tra moderno libertarismo e *Old Right* americana: «io, come altri paleolibertari — sosteneva Rothbard — mi sono convinto che la Vecchia Cultura, la cultura che pervadeva l'America dagli anni Venti agli anni Cinquanta [...], era in sintonia non solo con lo spirito americano, ma anche con la legge naturale. E che la cultura nichilista, edonista, ultra-femminista, egualitaria e “alternativa” che ci è stata imposta dai *liberal* di sinistra non solo non è in sintonia, ma viola profondamente la concezione della natura

---

<sup>8</sup>) Cfr. Carlo LOTTIERI, *Liberale, cioè reazionario*, in AA. VV., *La cultura vuole te! Il Domenicale Antologia*, Il Domenicale, Milano 2003, p. 72-80.

<sup>9</sup>) La frase è attribuita al grande John Acton (1834-1902).

umana che si è sviluppata in America e in tutta la civiltà occidentale prima degli anni Sessanta del Ventesimo secolo»<sup>10</sup>.

“Liberali autentici” e “conservatori autentici”, quindi, convergerebbero spontaneamente. Tuttavia non ci si deve fare troppe illusioni e occorre mettere in conto che possano esserci pochi “liberali autentici” tra i liberali e pochi “conservatori autentici” tra i conservatori. E, dato che siamo in un mondo imperfetto, si impone la necessità di percorrere strade come quella del gradualismo e quella del fusionismo. Il fusionismo è, d'altronde, una modalità del gradualismo. Due facce del realismo politico che impongono la scelta di tempi e di priorità. Fusionismo essenzialmente significa costituire un fronte, una trincea per salvare ciò che è più importante, rinviando ciò che non può essere risolto subito<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup>) Murray N. ROTHBARD, *Kulturkampf!* (1992), in «Rothbard-Rockwell-Report», October 1992, ora in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 293 («I, along with other paleos, am convinced that the Old Culture, the culture pervading America from the 1920s through the 1950s, yes the culture of the much-derided *Ozzie and Harriet* and the *Waltons*, that that culture was in tune not only with the American spirit but with natural law. And further, that the nihilistic, hedonistic, ultra-feminist, egalitarian, “alternative” culture that has been foisted upon us by left-liberalism is not only not in tune with, but deeply violates the essence of that human nature that developed not only in America before the 1960s, but throughout the Western world and Western civilization»).

<sup>11</sup>) Anticipiamo questo pensiero di Mises: «sono stato sempre pronto a cedere sulle cose secondarie, se questo era il modo per salvare la cosa più importante» (Ludwig von MISES, *Autobiografia di un liberale. La Grande Vienna contro lo statalismo*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1996, p. 104-105).

Abbiamo già detto a proposito del gradualismo come la scelta non sia tra l'agire e il non agire (sebbene anche l'inattività sia una scelta), bensì tra l'agire male e l'agire bene; ora dobbiamo spingerci a capire come la scelta non sia il rifiuto a sostenere alcuna parte, bensì sostenere la parte che, in un determinato momento, rappresenta la trincea di difesa dinanzi all'avanzata del peggio.

Jesús Huerta de Soto deve essere certamente considerato tra i più autorevoli ed ortodossi teorici; quanto questa ortodossia sia armoniosamente in linea con ponderatezza ed equilibrio (è l'eterodossia ad essere utopica) è dimostrato dal professore madrileno quando scrive: «dovranno essere sempre appoggiate le alternative meno interventiste, con una chiara alleanza con lo sforzo dei liberali classici a favore della limitazione democratica dello Stato»<sup>12</sup>. Ciò che Huerta de Soto sostiene a proposito dei progressi gradualisti, coerentemente, lo afferma relativamente alla ricerca di alleanze tese a limitare lo Stato sino a raggiungere «l'obiettivo finale [che] è lo smantellamento totale dello Stato»<sup>13</sup>.

«Dovranno essere sempre appoggiate le alternative meno interventiste, con una chiara alleanza con lo sforzo dei liberali classici a favore della limitazione democratica dello Stato» sostiene, dunque, l'economista spagnolo. Ciò suppone, come già detto, che la difesa di un obiettivo urgente o principale o semplicemente possibile comporti il rinvio di altri obiettivi; e che per difendere un obiettivo prioritario ci si coalizzi con forze disposte a convergere su un programma comune. Ecco, quindi, enunciato il principio su cui si basa il fusionismo:

---

<sup>12</sup>) Jesús HUERTA de SOTO, *Liberalismo e anarcocapitalismo*, in Dario ANTISERI - Enzo DI NUOSCO - Francesco DI IORIO (a cura di), *Liberalismo e Anarcocapitalismo. La Scuola austriaca di economia*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio-giugno), p. 418-419.

<sup>13</sup>) *Ibidem*, p. 419.

evitare il peggio, ostacolare il male nella forma peggiore creando una barriera, una trincea, con coloro che riconoscono lo stesso pericolo.

Abbiamo appena sostenuto che tra liberalismo (autentico) e conservatorismo (autentico) vi è una compatibilità rintracciata in un unico nucleo comune. Pur tuttavia, non può essere certo trascurato come l'orientamento fusionista nasca dalla consapevolezza implicita della diversità tra le varie tradizioni (conservatrice e liberista). Esattamente la ricerca di una condivisione operativa, infatti, dimostra l'esistenza di differenze. Queste non vanno né disconosciute né ridotte, né nascoste né ridimensionate. Con *saggezza* bisogna trovare il nucleo convergente, con *onestà* occorre riconoscere le differenze<sup>14</sup>.

D'altra parte il fusionismo è politico, non filosofico o esistenziale. Esso, cioè, non richiede la totale condivisione. Sarebbe anche questa una forma di perfezionismo tanto ideologico quanto ridicolo, visto che troppo spesso la totale unità non è presente neanche tra marito e moglie. Nella pretesa perfetta unità d'intenti nel popolo è tipicamente contenuta l'utopia rivoluzionaria. Così scriveva don Luigi Giussani (1922-2005), il fondatore del movimento Comunione e Liberazione: «tutto il sogno di creare popolo da parte di ogni autentico e perciò triste rivoluzionario»<sup>15</sup> è una scimmiettatura dell'unità tra gli uomini che solo in Cristo può realizzarsi. «Il più grande miracolo, visibile, tangibile, perché il miracolo è un fatto sensibile, che Cristo ha

---

<sup>14</sup>) Per non nasconderle basta citare il saggio di Hayek *Why I Am not a Conservative*, utilizzato come post-scritto a *The Constitution of Liberty*: Friedrich A. von HAYEK, *La società libera*, prefazione di Lorenzo Infantino, scritti di Sergio Ricossa, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 659-678. Cfr. anche Friedrich A. von HAYEK, *Hayek su Hayek*, a cura di Stephen Kresge e Leif Wenar, Ponte alle Grazie, Firenze 1996, p. 193-194.

<sup>15</sup>) Luigi GIUSSANI, *Un avvenimento di vita cioè una storia*, Edizioni Il Sabato, Roma 1993, p. 404 (*Come nasce un movimento*).

portato nel mondo è *l'unità* tra gli uomini: l'impossibile unità tra gli uomini (impossibile anche tra l'uomo e la donna: "a voi questo è impossibile"). Perciò Gesù prima di essere crocefisso ha detto: "Padre, ti prego: che siano una cosa sola affinché il mondo creda, affinché il mondo s'accorga cioè che Io sono vero"»<sup>16</sup>.

Il fusionismo politico, quindi, non richiede condivisioni esistenziali che non appartengono all'ambito sociale della vita dell'uomo. Se si trova qualcuno con cui si è in sintonia su tutto, lo si sposa. Il voto, invece, non richiede alcun fidanzamento o matrimonio. Richiede solo un accordo "commerciale" ed un accordo commerciale non postula alcuna condivisione dei fini, come la buona teoria economica ci insegna. Come per un qualsiasi scambio, non occorre essere in sintonia se non su ciò che è oggetto di contratto. Al salumiere che ci fornisce alcuni prodotti da consumare non si richiedono le qualità che si pretendono dalla donna che si vuole sposare. La moglie o il marito si sceglie per ciò che tende al massimo; il salumiere o il politico si sceglie per la convenienza del momento.

Se il voto venisse considerato come qualcosa che comporta la massima condivisione, si rinnegherebbe il paradigma anti-perfettistico ed ogni approccio sanamente realistico alla vita. La gran parte dei libertari, carichi di spinta ideale, rischiano di sconfessare nei fatti ciò che professano nella teoria: per realizzare uno scambio non occorre essere simpatici (diremmo meglio: "simpatetici"), non occorre avere uno stesso carattere ed una personalità simile ed, ancor più, non è richiesta la coincidenza dei fini. In altri termini: non bisogna essere d'accordo su tutto, ma solo sui termini propri dello scambio in oggetto.

La dimensione politica dev'essere finalmente svestita della caratura ideologico/ideale e dev'essere ricondotta all'ambito propriamente economico dello scambio. I libertari — paradossalmente

---

<sup>16</sup>) *Ibidem*.

— sembrano conoscere solo il primo aspetto. E, in questo modo, spostano la politica dall'ambito dello scambio alla sfera metafisica (o ideologica).

Quindi, il fusionismo suppone “compatibilità” e “non coincidenza”. Da un lato, la compatibilità con alcune grandi scelte libertarie che consentano un accordo operativo; dall'altro lato, la non coincidenza che postula un accordo tra soggetti che convergono su alcuni punti e non su altri o, tanto meno, su tutto.

Il fusionismo suppone non l'omologazione o l'amalgama delle posizioni e neanche, quindi, il superamento delle differenze. Non richiede affatto la fusione di varie filosofie sociali. Più limitatamente, il fusionismo richiede la ricerca di un punto di convergenza politica, un punto, quindi, meramente operativo.

Un punto di convergenza meramente operativo rivela la consapevolezza che le filosofie da cui si proviene restano sufficientemente distinte e che se vi è un dovere di convergenza per contrastare le posizioni distruttiviste, questa convergenza è puramente operativa e contingente.

Per convergere occorre superare alcuni pregiudizi ed alcune prevenzioni.

Innanzitutto di natura teorica. Ad esempio, chi pensa che la ricerca dell'aggregazione sia contraria all'individualismo semplicemente travisa l'individualismo. Chi ritiene che stimolare l'associazione di soggetti sia l'anticamera del collettivismo non sa quanto il socialismo sia avverso al rafforzamento del tessuto sociale che si compie attraverso l'interazione dei soggetti.

È vero che troppo spesso il libertarismo ha assunto le fattezze di un «credo solitario»<sup>17</sup>; il libertarismo, però, non è riservato a pochi

---

<sup>17</sup>) Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 411.

eroi<sup>18</sup>. Siamo ben coscienti che solo alcuni sono leoni, davvero pochi sono i cavalieri disposti a lottare, ma la libertà dovrebbe essere la strada per tutti. Se pochi sono coloro che sono pronti a combattere per essere liberi, pur tuttavia il libertarismo non è, *in linea di principio*, per una posizione di nicchia. Se lo diviene *in via di fatto*, ciò non significa che la teoria della non aggressione abbia senso solo per una ristretta cerchia di cavalieri senza macchia e senza paura. E se anche rimanesse una posizione di pochi, a maggior ragione il fusionismo consentirebbe di superare la condizione di isolamento.

Poi vi sono prevenzioni di natura caratteriale alimentate dall'esperienza del libertario che ha dovuto sempre combattere da leone in un mondo abitato da conigli e guidato dal potere dei conigli. Chi ha sempre dovuto lottare contro tutto e contro tutti è incline a cedere alla tentazione di isolarsi e di chiudersi in una "beata solitudine". Su chi si è sempre sentito circondato grava il forte il rischio di certo "auto-compiacimento", l'"auto-compiacimento" tipico del piccolo gruppo che si ripiega su di sé. Si tratta, però, di una tentazione da vincere; occorre rifuggire l'isolamento. Al pari del suicidio politico o del martirio ingenuo, la "beata solitudine" dev'essere evitata. Non può prevalere la sindrome della piccola cerchia che si estromette nella consapevolezza della propria — pur innegabile — superiorità morale; è la patologia del piccolo gruppo che trova un sottile compiacimento nel proprio martirio e nella incomprendimento da parte delle masse.

Presentare la nostra battaglia come una rilassante scampagnata e una comoda passeggiata sarebbe disonesto. Ma sarebbe anche autolesionistico non mostrare le possibilità di affermazione politica delle idee di libertà individuale. Ben poco *appeal* suscita il pensiero di

---

<sup>18</sup>) «Ogni persona o gruppo che tenga alla propria libertà o prosperità è un potenziale seguace del credo libertario» (*Ibidem*, p. 430).

dover prendere parte ad una battaglia che non solo costa lacrime e sangue, ma che non ha alcuna *chance* politica. Ben poco *appeal* suscita la certezza di dovere pagare sempre a caro prezzo la propria adesione alle convinzioni libertarie<sup>19</sup>, senza che ciò garantisca un reale cambiamento politico. Non trasformeremo la verità per la sola ricerca di consenso, ma neanche dobbiamo condannarci all'auto-commiserazione.

La strada da percorrere non è quella dell'auto-esclusione, non è quella dell'isolamento. La strategia è quella opposta, è quella dell'aggregazione. Fusionismo significa questo. È il modo per spezzare le catene dell'isolamento, per rompere l'accerchiamento.

Occorre sempre riscoprire la lezione della libera associazione come modalità per contrastare gli aggressori o i violenti. È questa consapevolezza naturale che fa nascere la società. L'uomo non è fatto per essere isolato: la famiglia è indispensabile per l'individuo e la società pone la persona nella condizione di poter vivere adeguatamente. Occorre unirsi per fronteggiare calamità e pericoli ed occorre unirsi per evitare di soccombere ai violenti. Come per il gradualismo varrebbe il proverbio secondo cui l'ottimo è nemico del bene, così per il fusionismo vale il proverbio secondo cui l'unione fa la forza. Aggregandosi e cooperando gli uomini sono più forti, isolandosi e dividendosi si rendono deboli.

Un foglio di carta pesa quasi nulla, ma una risma ha la sua consistenza. Un ramoscello si spezza facilmente, ma un fastello non si riesce neanche a piegare. Interessanti anche per questo motivo i nomi che si diedero le aggregazioni militari e commerciali medioevali: le "leghe"; la Lega Lombarda che sconfisse le armate del potente imperatore Federico Barbarossa nel 1176 o la Lega Anseatica, un

---

<sup>19</sup>) Cfr. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 411-412.

prodigio di cooperazione commerciale, che tra il XII e XIV secolo portò pace e prosperità tra le città del nord Europa.

Come nell'accordo che soggiace allo scambio non occorre avere gli stessi sentimenti, così condizione per poter unirsi politicamente non è la condivisione di ogni cosa; basta avere la consapevolezza di quale sia il maggiore pericolo che si corre. E, temendo quello, superare, quindi, pregiudiziali diffidenze e prevenzioni caratteriali. Le differenze, infatti, non possono arrivare a non far avvertire il dovere di contrastare il male e le reciproche diffidenze non possono condurre ad agevolare il peggio. Superare, cioè, il vizio ideologico (il "purismo" che "epura") che fa prevalere più il risentimento e la frattura verso gli "affini" (per il solo fatto di non aver accettato tutte le nostre opinioni) che non la necessità di coalizzarsi con questi ultimi (per meglio contrastare i veri avversari).

Ripetiamo: il criterio del fusionismo è evitare il peggio. Pur di evitare il peggio, allora, occorre lavorare per una paziente ricerca di convergenza con chi possa condividere qualche punto qualificante, utile a creare una trincea di difesa o una postazione di avanzamento. Nelle occasioni che si presentano (pensiamo alle elezioni), allora la domanda è: qual è il male maggiore da evitare? Si tratta domanda che fonda il criterio a cui attenersi per le scelte elettorali. Alle ultime elezioni politiche (marzo 2018) la risposta a tale domanda poteva essere: la tirannia degli organismi comunitari dell'Unione Europea e la sciagura della Banca Centrale di Draghi e di Trichet, la tassazione e l'immigrazione incontrollata che penalizza ulteriormente la proprietà privata e la sicurezza personale. In vista della soluzione (o, più realisticamente, in vista dell'attenuazione) di questi problemi, occorre *trascurare altri problemi e convergere elettoralmente* verso la formazione che offriva qualche garanzia nella direzione auspicata.

Quando Rothbard sosteneva che «il libertario dovrebbe comprendere l'utilità di formare coalizioni con non-libertari al fine di

promuovere talune specifiche attività *ad hoc*»<sup>20</sup> indirettamente richiamava anche la questione delle priorità. Ecco, la scala delle priorità può essere considerato un altro criterio del fusionismo. Fondamentalmente si tratta dell'individuazione di obiettivi più urgenti rispetto ad altri. O, se si preferisce, della salvaguardia di ciò che è più determinante rispetto ad altro la cui acquisizione risulta rinviabile, almeno temporaneamente<sup>21</sup>.

Parallelamente, il fusionismo potrebbe comprendersi alla luce di un terzo criterio (dopo la preoccupazione di evitare il peggio e l'individuazione della scala delle priorità). È quello che nasce da una domanda simile o complementare alle precedenti, ed è: qual è l'alternativa? Il fusionismo si pone l'obiettivo di evitare il peggio e di evitare di cadere nell'alternativa peggiore; a richiederlo è il postulato realista ed anti-perfettista. Infatti, l'alternativa, ordinariamente, non è tra il socialismo e il libertarismo, ma tra il socialismo e forme equivoche di moderatismo. Sarebbe un errore attenuare le proprie convinzioni libertarie in nome dell'adeguamento allo *status quo*, ma

---

<sup>20</sup>) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 416.

<sup>21</sup>) Nelle sue memorie, von Mises ricordava la sua esperienza lavorativa alla Camera di Commercio di Vienna. Le parole del grande economista possono essere equivocate, ma il suo rigore morale non consente di avere dubbi su come esse vanno lette. Ebbene, l'esperienza gli faceva dire: «sono stato sempre pronto a cedere sulle cose secondarie, se questo era il modo per salvare la cosa più importante. Talvolta ho compiuto il mio *sacrificium intellectus* firmando relazioni e accettando così automaticamente soluzioni di cui non ero convinto, ma perché quello era l'unico modo possibile per ottenere che quella relazione fosse accettata» (Ludwig von MISES, *Autobiografia di un liberale. La Grande Vienna contro lo statalismo*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1996, p. 104-105).

sarebbe una sciagura non valutare le differenze esistenti tra gli schieramenti in campo.

Come a proposito del gradualismo, così, anche relativamente al fusionismo vorremmo porci in netta opposizione alla tattica leninistica del “tanto peggio, tanto meglio”. La ricerca dell’alternativa “meno peggio”, infatti, si oppone alla mentalità rivoluzionaria che punta ad esasperare i contrasti sociali per innescare più facilmente i rivolgimenti sociali.

Un primo esempio di fusionismo lo fornisce proprio Rothbard<sup>22</sup> che, dopo le delusioni del Libertarian Party, con Lew Rockwell e Justin Raimondo, nel 1992 offrì pieno sostegno a Pat Buchanan per la *nomination* repubblicana in vista della campagna presidenziale<sup>23</sup>. La posizione del pensatore sconcertò «molti *left-libertarians* (l’ala sinistra del movimento libertario) che consideravano questo candidato come un esponente della Destra religiosa»<sup>24</sup>. Un po’ come fece scandalo il voto a Berlusconi o come farebbe ancora scandalo un’alleanza con Salvini.

Da dire anche che l’appoggio ad un candidato repubblicano da parte di Rothbard è stato particolarmente significativo in quell’anno 1992 che offriva una scelta più ampia del solito perché in

---

<sup>22</sup>) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *A Strategy for the Right* (1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 7.11.15.17-19; cfr. ROTHBARD, *Kulturkampf!* (1992), cit., p. 289.

<sup>23</sup>) Patrick Joseph “Pat” Buchanan (1938-viv.) si candidò senza successo alle primarie repubblicane per le elezioni presidenziali nel 1992 e nel 1996. Nel 2000 partecipò alle presidenziali col Partito Riformista.

<sup>24</sup>) Guglielmo PIOMBINI, *Il paleolibertarismo e la sua eredità culturale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 19.

competizione non vi era solo il candidato del Libertarian Party, ma soprattutto Ross Perot che, come vedremo più avanti, si riproponeva di scardinare il sistema bipartitico. Furono quelle anche le ultime presidenziali della vita di Rothbard che morì un paio di anni dopo.

Scrivono il nostro Guglielmo Piombini: «per le elezioni del 1992 Rothbard elaborò un progetto “populista di destra” in grado di mettere d'accordo libertari e conservatori alla Buchanan, all'insegna del ritorno alla *Old Republic* americana delle origini, non ancora stravolta dall'avanzata del Leviatano statale. Secondo Rothbard lo scontro decisivo era tra populismo ed elitismo: da una parte c'era la vasta classe media americana, produttiva e legata ai valori tradizionali, ma necessariamente impossibilitata a dedicarsi in maniera approfondita alle questioni politiche; dall'altra la classe elitaria dei politici, dei funzionari e degli intellettuali, che la opprime, la tassa, la comanda e cerca di distruggerne le tradizioni culturali e religiose»<sup>25</sup>.

La piattaforma su cui Rothbard elaborò il progetto “populista di destra” si componeva di una serie di punti che, in questa sede, è il caso elencare. «1. Tagliare le imposte. Tutte le imposte, sulle vendite, sugli affari, sulla proprietà, ma soprattutto la più oppressiva, sul piano sia politico che personale: l'imposta sul reddito. Dobbiamo operare per la cancellazione dell'imposta sul reddito e l'abolizione dell'ufficio tributario deputato alla sua riscossione [Internal Revenue Service]. 2. Riduzione drastica del *Welfare*. Sbarazzarsi del dominio della sottoclasse abolendo il sistema assistenziale, o, se non si vuole arrivare all'abolizione, tagliandolo e riducendolo drasticamente. 3. Abolire i privilegi di razza o di gruppo. Abolire la legislazione sulle ‘azioni positive’, mettere da parte le quote riservate ai gruppi razziali ecc., e affermare che la radice di queste quote è l'intera struttura dei “diritti civili”, che calpestanto i diritti di proprietà di ogni americano. 4. Riappropriarsi delle strade: schiacciare i criminali. E relativamente

---

<sup>25</sup>) *Ibidem*, p. 19-20.

a questo non intendo, ovviamente, “la criminalità dei colletti bianchi” o di coloro che praticano l’insider trading, ma quella violenta da strada - ladri, scippatori, stupratori, assassini. I poliziotti non dovrebbero essere vincolati e dovrebbe esser loro consentita la punizione istantanea dei colpevoli, essendo naturalmente responsabili se sbagliano. 5. Riappropriarsi delle strade: sbarazzarsi dei vagabondi. Di nuovo: lasciare liberi i poliziotti di ripulire le strade da barboni e vagabondi. Dove andranno? Chi se ne importa? Sperabilmente spariranno, cioè, usciranno dalle fila della coccolata e vezzeggiata categoria dei barboni per entrare in quelle dei membri produttivi della società. 6. Abolire la Banca Centrale; attaccare i gangster delle banche . La moneta e il sistema bancario sono temi oscuri. Ma la realtà può essere resa vivace: la Banca centrale è un cartello organizzato di banchieri-gangster, che stanno creando inflazione, depredando la popolazione, distruggendo i risparmi dell’americano medio. Le centinaia di miliardi di dollari di sovvenzioni dei contribuenti ai banchieri delle Savings & Loan saranno spiccioli in confronto al collasso futuro delle banche commerciali. 7. L’America innanzi tutto. Un punto chiave, e non si è inteso parlo al settimo posto in termini di importanza. L’economia americana è non solo in recessione; è stagnante. La famiglia media oggi sta peggio di quanto non stesse due decenni fa. Torna a casa America. Basta con il sostegno dei vagabondi all’estero. Basta con tutti gli aiuti all’estero, che sono aiuti ai banchieri-gangster e ai loro titoli e alle loro industrie esportatrici. Basta con le fandonie internazionali, risolviamo i nostri problemi interni. 8. Difendere i valori familiari. Il che significa fuori lo Stato dalla famiglia e sostituire il controllo statale con il controllo da parte dei genitori. Nel lungo periodo questo significa fine delle scuole pubbliche e sostituzione con scuole private. [...] *Nel breve*

l'alternativa corretta è il decentramento e il controllo delle scuole riportato a livello locale, di comunità di quartiere»<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup>) Murray N. ROTHBARD, *Right-Wing Populism* (1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 40-41 («1. Slash Taxes. All taxes, sales, business, property; etc., but especially the most oppressive politically and personally: the income tax. We must work toward repeal of the income tax and abolition of the IRS. 2. Slash Welfare. Get rid of underclass rule by abolishing the welfare system, or, short of abolition, severely cutting and restricting it. 3. Abolish Racial or Group Privileges. Abolish affirmative action, set aside racial quotas, etc., and point out that the root of such quotas is the entire "civil rights" structure, which tramples on the property rights of every American. 4. Take Back the Streets: Crush Criminals. And by this I mean, of course, not "white collar criminals" or "inside traders" but violent street criminals — robbers, muggers, rapists, murderers. Cops must be unleashed, and allowed to administer instant punishment, subject of course to liability when they are in error. 5. Take Back the Streets: Get Rid of the Bums. Again: unleash the cops to clear the streets of bums and vagrants. Where will they go? Who cares? Hopefully; they will disappear, that is, move from the ranks of the petted and cosseted bum class to the ranks of the productive members of society. 6. Abolish the Fed; Attack the Banksters. Money and banking are recondite issues. But the realities can be made vivid: the Fed is an organized cartel of banksters, who are creating inflation, ripping off the public, destroying the savings of the average American. The hundreds of billions of taxpayer handouts to S&L banksters will be chicken-feed compared to the coming collapse of the commercial banks. 7. America First. A key point, and not meant to be seventh in priori. The American economy is not only in recession; it is stagnating. The average family is worse off now than it was two decades ago. Come home America. Stop supporting bums abroad. Stop all foreign aid, which is aid to banksters and their

Ancora Piombini riporta la risposta di Rothbard quando qualcuno chiedeva come avrebbe fatto a votare un protezionista; alla domanda, pare, che il grande pensatore abbia risposto: «ad ogni uomo bisogna concedere un errore»<sup>27</sup>. Un'identica risposta si sarebbe potuta offrire a giustificazione del sostegno da dare a Donald Trump nel 2016.

La posizione di Rothbard non va giustificata; va, piuttosto, condivisa. Contrariamente a chi rifuggirebbe ogni ipotesi fusionista, il pensatore libertario sosteneva: «la politica del mondo reale è una politica di alleanze, e vi sono altri settori nei quali i libertari potrebbero effettuare buoni compromessi con i loro alleati paleo o tradizionalisti o di altro tipo in una coalizione populista»<sup>28</sup>.

«La politica del mondo reale è una politica di alleanze» scriveva Rothbard invitando, quindi, i libertari ad «effettuare buoni compromessi». Una corretta strategia fusionista non comporterebbe la rinuncia ad alcuna delle proprie certezze e a nulla della propria identità. Infatti il fusionismo non richiede alcuna “fusione”. Ciascuno

---

bonds and their export industries. Stop globaloney; and let's solve our problems at home. 8. Defend Family Values. Which means, get the State out of the family; and replace State control with parental control. In the long run, this means ending public schools, and replacing them with private schools. [...] *Within* the sound alternative is decentralization, and back to local, community neighborhood control of the schools»).

<sup>27</sup>) Cfr. PIOMBINI, *Il paleolibertarismo e la sua eredità culturale*, cit., p. 20.

<sup>28</sup>) ROTHBARD, *Right-Wing Populism* (1992), cit., p. 42 («all real-world politics is coalition politics, and there are other areas where libertarians might well compromise with their paleo or traditionalist or other partners in a populist coalition»).

manterrebbe la propria cultura e la propria fisionomia<sup>29</sup>. Uno schieramento fusionista dovrebbe assomigliare ad una “confederazione” piuttosto che ad una omologazione. Uno schieramento o un partito, una coalizione o un fronte fusionista dovrebbe comportarsi come una realtà confederata di fatto. Ciascuno con i propri spazi e le proprie idee. Insieme per cercare le convergenze operative possibili e per vincere l’isolamento.

Convergere significherebbe valorizzare un “minimo comune denominatore” (in matematica ci si esprime con il “massimo comune divisore” e con il “minimo comune multiplo”) anziché paralizzarsi su un utopico “massimo comune multiplo”.

Avere un approccio anti-utopico e anti-perfettista comporta abbandonare l’idea di una formazione ideale o di un partito composto da uomini perfetti. Il realismo ci fa subito diffidare di un “partito degli onesti” dagli aspetti giacobini. Nessun partito dei “perfetti”, dei “puri”, degli “eletti”, degli “incorruttibili” può convincere. Ovviamente ci piacerebbe ancor meno un partito di gangster e di coccodrilli. Ma per evitare questo non occorre ripiegare su quello.

Concorrere ad una strategia fusionista significa, conseguentemente, non intestardirsi nella creazione di un partito libertario. Troppo spesso i libertari sono caduti nella trappola di promuovere nuovi partiti. Ciò rappresenta il contrario del fusionismo. Occorre, invece, comportarsi come una componente che funga da vera e propria “lobby di pressione” (secondo la terminologia anglosassone) o da “corrente interna” (secondo il vocabolario italiano). Piuttosto che idealizzare un partito libertario, occorre essere una forza che susciti un

---

<sup>29</sup>) Alla base della debolezza per presenza dei cattolici nella politica italiana vi sarebbe anche la discutibile scelta di farli confluire in un unico partito. Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Il primo decennio della Democrazia Cristiana. I progetti di De Gasperi, Dossetti e Pio XII*, Solfanelli, Chieti 2014, p. 61.95-98.

qualche interesse nella parte politica più vicina (o semplicemente meno lontana) alle istanze libertarie.

Gli autori libertari hanno copiosamente illustrato la frequente inutilità del voto e l'illusione della partecipazione cosiddetta democratica<sup>30</sup>. Senza entrare nel merito della posizione che è condivisibile *in linea di principio*, occorre qui riflettere su aspetti operativi che richiedono duttilità e adattamento per agire al meglio *in linea di fatto*. E in base a questo realismo, consideriamo un partito come un mero strumento: se è utile lo si adotta senza enfasi, se è inutile lo si abbandona senza rimpianto. Vale anche in questo caso il richiamo all'utilità dell'aggregazione e, al tempo stesso, al diritto alla secessione.

Un grande realismo, ad esempio, ha dimostrato Rothbard quando non disdegnò di identificarsi con i tentativi riformisti di orientamento liberale che si manifestarono in Italia nel 1994 con la vittoria elettorale di Berlusconi e della Lega Nord e con il successo in Canada del Reform Party nel 1993<sup>31</sup>. Il pensatore libertario commentò i risultati politici descrivendo queste forze come «our Party»<sup>32</sup>.

---

<sup>30</sup>) Cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 298.

<sup>31</sup>) Murray N. ROTHBARD, *Revolution in Italy!* (1995), a cura di Bernardo Ferrero, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 5 (2019), n. 10, p. 130-150.

<sup>32</sup>) *Ibidem*, p. 133 («The Reform Party, in short, is Our Party in Canada, skyrocketing to a powerful opposition to Liberal rule. Between the Reformers and the Quebeckers, the dreary collectivist, inflationist welfare statist tyranny of Ottawa might be broken into its constituent parts, and both liberty and separatism might reign in the old Canadian realm»).

Entrambi questi casi sono meritevoli di essere considerati come esempi di fusionismo. Ma, fortunatamente, non sono i soli. Proviamo a richiamarne altri.

Nell'Italia del primo Novecento per i cattolici vigeva ancora l'indicazione ad astenersi dalla partecipazione elettorale quale segno di distanza dallo Stato risorgimentale. Alle elezioni del 1913, però, il cosiddetto Patto Gentiloni consentì, con il voto dei cattolici, l'affermazione di molti candidati moderati (definiti "liberali" dalla manualistica) e il contenimento dell'avanzata socialista<sup>33</sup>. Il Patto Gentiloni non gode di buona reputazione nella storiografia prevalente perché considerato un accordo pragmatico (quasi cinico) dal basso contenuto ideale. Potrebbe, invece, essere considerato un esempio tuttora da seguire per evitare sia soffocanti collateralismi (con i "partiti cattolici") sia irresponsabili disfattismi (con certa moralistica depoliticizzazione)<sup>34</sup>.

Qualcosa di analogo è stato, più recentemente, proposto dal Movimento Libertario, a Pordenone, in vista delle elezioni regionali del marzo 2010. L'iniziativa era intitolata "Vendiamo il nostro voto". L'intento era «quello di far sottoscrivere ai candidati un breve contratto nel quale costoro si impegnano a sostenere (in ogni modo e pubblicamente) la battaglia di Giorgio Fidenato contro il sostituto

---

<sup>33</sup>) Il "patto" era il frutto di un'intesa tra i moderati di Giovanni Giolitti e il conte Vincenzo Ottorino Gentiloni, presidente dell'Unione Elettorale Cattolica Italiana (UECI - organismo dell'Opera dei Congressi che, all'epoca, organizzava e coordinava le azioni pubbliche dei cattolici in Italia). Gli elettori cattolici si dichiaravano disponibili a votare quei candidati che si sarebbero impegnati a sostenere una serie di richieste politiche.

<sup>34</sup>) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Il primo decennio della Democrazia Cristiana. I progetti di De Gasperi, Dossetti e Pio XII*, Solfanelli, Chieti 2014.

d'imposta». «Solo così — spiegava Leonardo Facco — i sostenitori e simpatizzanti del Movimento torneranno alle urne e sosterranno pubblicamente un candidato»<sup>35</sup>.

L'iniziativa del Movimento Libertario, virtuosamente, si rifaceva ai propositi di Grover Norquist (1956-viv.) che, negli USA, attraverso l'Americans for Tax Reform<sup>36</sup>, contro le tasse, spinge gli elettori a sostenere solo i candidati che nelle varie elezioni hanno preso l'impegno a ridurre la tassazione<sup>37</sup>.

Analogo è il proposito e analoghi sono i mezzi che, ancora in America, sono stati fatti propri dal movimento Tea Party USA a partire dal 2009. Il Tea Party non si comporta come un partito, ma come un movimento che esercita un'influenza, una lobby di pressione sui partiti (ovviamente ben di più su quello repubblicano). Il Tea Party propone un'unione tanto minimale quanto efficace. La popolarità di questa azione — ben lontana dai modelli ideologici europei — è stata davvero rilevante<sup>38</sup>.

Dopo il Tea Party, Ron Paul (1935-viv.)<sup>39</sup> può essere considerato tra le espressioni più convincenti di fusionismo. Per quanto alle presidenziali del 1988 Ron Paul, allora già membro del Congresso per il Texas, abbia accettato la *nomination* e si sia

---

<sup>35</sup>) [https://wiki.mises.org/wiki/Movimento\\_Libertario\\_\(Italian\)#cite\\_note-107](https://wiki.mises.org/wiki/Movimento_Libertario_(Italian)#cite_note-107)

<sup>36</sup>) Cfr. Grover G. NORQUIST, *Leave Us Alone. Getting the Government's Hands Off Our Money, Our Guns, Our Lives*, HarperCollins Publishers, New York (N. Y.) 2008.

<sup>37</sup>) <https://www.atr.org>

<sup>38</sup>) Cfr. Marco RESPINTI, *L'ora dei Tea Party. Diario di una rivolta americana*, Solfanelli-Columbia Institute, Chieti-Milano 2010; cfr. Dick ARMEY - Matt KIBBE, *Give Us Liberty. A Tea Party Manifesto*, William Morrow, New York (N. Y.) 2010.

<sup>39</sup>) <https://www.ronpaulcurriculum.com/>

presentato come candidato del Libertarian Party<sup>40</sup>, il *congressman* è esponente di spicco del Partito Repubblicano nelle cui file ha militato e dall'interno delle quali ha sempre svolto le sue radicali lotte libertarie<sup>41</sup>. All'interno del Republican Party è riuscito a costituire un'ala dichiaratamente libertaria.

Ron Paul si inserisce nella storia del vincente fusionismo USA che dimostra come la lotta politica non possa rinunciare alla ricerca di alleanze e che queste non debbono essere considerate contrastanti rispetto alla radicalità dei migliori propositi. Su questi principi si basò la campagna elettorale di Barry Morris Goldwater (1909-1998), il senatore dell'Arizona che, dopo essere stato designato quale candidato repubblicano all'importante Convention del partito del 1964, non riuscì a vincere il concorrente democratico, Lyndon B. Johnson, nelle elezioni presidenziali di quell'anno. A Goldwater si deve il merito di aver rispolverato le ragioni dell'America profonda e di essersi presentato senza complessi come "conservatore". Un nuovo vigore espresso dal suo motto elettorale: «l'estremismo in difesa della libertà non è un vizio, la moderazione nella ricerca della giustizia non

---

<sup>40</sup>) Le elezioni furono facilmente vinte dal vice di Reagan, George H. W. Bush (sul democratico Michael Dukakis), e i libertari portarono a casa un magro risultato (430mila voti pari allo 0,5%).

<sup>41</sup>) cfr. Ron PAUL, *Pillars of Prosperity. Free Markets, Honest Money, Private Property*, preface by Robert P. Murphy, foreword by Llewellyn H. Rockwell, Jr., Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2008; cfr. Ron PAUL, *End the Fed*, Grand Central Publishing, New York (N. Y.) 2009; cfr. Ron PAUL, *End the Fed. Abolire la banca centrale*, Liberilibri, Macerata 2010; cfr. Ron PAUL, *La tirannia si fonda sulla moneta statale*, a cura di Francesco Carbone, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 3 (2017), n. 6, p. 121-151.

costituisce virtù»<sup>42</sup>. Un motto che può essere commentato con un pensiero di Rothbard per il quale «la vittoria della libertà totale è il supremo fine politico; la base per realizzare quest'obiettivo è la passione morale per la giustizia»<sup>43</sup>. Ebbene, Goldwater ricompattò e diede vigore al vasto e variegato mondo conservatore USA e, così, preparò l'epoca di Reagan. Il giornalista e analista americano George Will (1941-viv.) scrisse che, in realtà, «Goldwater vinse le elezioni del 1964. Ci sono voluti 16 anni per contare i voti»<sup>44</sup>; 16 anni, infatti, trascorsero perché il movimento fusionista potesse vedere il proprio candidato, Ronald Reagan, alla Casa Bianca.

Più vicino a noi sono le elezioni che nel novembre 2016 hanno dato la presidenza a Donald Trump. A non pochi libertari, i Libertarians for Trump<sup>45</sup> sono apparsi come una bestemmia<sup>46</sup>. Ma se è

---

<sup>42</sup>) Cit. in Antonio DONNO, *Barry Goldwater. Valori americani e lotta al comunismo*, Le Lettere, Firenze 2008, p. 68. Goldwater pronunciò questa frase durante il discorso di accettazione della *nomination* del Republican Party al termine della Convention svoltasi nei pressi di San Francisco, in California, nel luglio 1964 (cfr. *Official Proceedings of the Twenty-Eighth Republican Convention, Republican National Committee*, Washington 1964).

<sup>43</sup>) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 414.

<sup>44</sup>) Cit. in John MICKLETHWAIT - Adrian WOOLDRIDGE, *La destra giusta. Storia e geografia dell'America che si sente giusta perché è di destra*, Mondadori, Milano 2005, p. 65.

<sup>45</sup>) A Bernardo Ferrero debbo la conoscenza della costituzione di un gruppetto di pensatori, nell'ambito del Mises Institute, che, in vista delle elezioni presidenziali del 2016, si è dichiarato a supporto di Trump (Libertarians for Trump). Sebbene minoritario, questo gruppetto era formato da figure di noto rigore teorico: Thomas J. DiLorenzo, Ralph Raico, Walter Block.  
<https://www.lewrockwell.com/2016/03/walter-e-block/libertarians-trump/>

vero che Trump non rappresentava e non rappresenta il trionfo del libertarismo, è ancor più vero che la parte sconfitta (la Clinton) rappresentava e rappresenta certamente il peggio del peggio. Nessun dubbio, quindi, perché ogni tentennamento è un regalo agli avversari statalisti. Occorre ben capire quali erano le posizioni in alternativa tra cui scegliere. L'alternativa non era tra un candidato libertario e Donald Trump, ma solo ed unicamente tra Trump e la Clinton. Se anche l'astensione era un vantaggio concesso alla Clinton, allora la scelta a favore di Trump non avrebbe dovuto lasciar spazio ad alcun dubbio<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup>) <https://71republic.com/2018/09/12/libertarian-trump-really>

<sup>47</sup>) Voglio riportare — sia come mio ricordo personale (per quel che può valere) sia come esempi di fusionismo (almeno implicito) — tre annotazioni di quella storica data, appunti da me conservati. Il primo è di mio pugno ed è precedente di qualche giorno. Il secondo è di Giacomo Zucco, leader di Tea Party Italia. Il terzo è di Giovanni Formicola, intellettuale cattolico e attivista di area conservatrice. Prima annotazione: «Svegliandoci, martedì prossimo sapremo chi sarà a guidare gli USA. Considerando il cardiopalma di 16 anni fa, la tensione provocatami 12 anni fa, la delusione di 8 anni fa, lo schianto di 4 anni fa, quest'anno — di proposito — non ho voluto seguire la campagna. Ho voluto evitare di soffrire. Ho operato, su me stesso, un alibi mentale: dare per scontato l'ingresso della Clinton alla Casa Bianca e rassegnarmi, sin da subito, a questo scenario. Purtroppo possiamo poco, ancor meno di quando combattevamo apertamente con i nostri amici. Ma anche loro sono un ricordo del passato. Così come lo sarà l'America baluardo contro il socialismo. Ora la nostra lotta contro il male è portata avanti con una diversa modalità, una modalità che si esprimerà proprio con le lezioni sulle origini (grandiose!) degli Stati Uniti, lezioni da tenere il giorno dopo le elezioni in America. Torno alla preparazione delle *slides*... Dio benedica l'America!». Seconda annotazione: «9 novembre alle ore

9:51. Nascondi il sorriso, nascondi il sorriso, nascondi il sorriso. Non pensare agli attori famosi, non pensare alla faccia della Botteri. Non sorridere. Il mondo rimane un cesso statalista e socialista, e lui è un superstatalista al cubo. Il *politically correct* è ancora forte e ora reagirà più virulento che mai. Nascondi il sorriso. Non pensare alla faccia degli attori famosi. Non è elegante o dignitoso gioire per la politica, specie quella democratica: non è mai la soluzione ma sempre il problema. Qualche soluzione, nel caso, non verrà dalle elezioni, ma lentamente da imprese e mercato. Quindi non c'è motivo di sorridere. L'Italia rimarrà un inferno sovietico, gli States una distopia orwelliana, il mondo resterà martoriato dal cancro degli Stati nazionali. Le tasse e le spese aumenteranno, sia qui che là. Quindi non c'è motivo di gioire. Smetti di sorridere. Non pensare a Krugman che delira su Twitter disorientato. Non pensare alle bellissime analisi rosicone che arriveranno ora, sui "vecchi delle campagne" che votano male. Nascondi il sorriso, Nascondi il sorriso, Nascondi il sorriso. No, non ce la faccio. Gente, che goduria!». Terza annotazione: «Charles Maurras parlò di "divina sorpresa" in riferimento ai grandi traumi, alle grandi svolte storiche del tutto inattese, e conseguenza!! di apparizioni di attori da nessuno chiamati sulla scena del mondo. La storia non ha un corso irreversibile e se ci sono uomini (e non dico che lo sia Trump, lui può essere l'occasione a che si manifestino), come diceva de Maistre, tutto può accadere. Ma ci sono uomini? È anche una sconfitta, non del Papa, ma di quel demagogo fascio-peronista che risponde al nome di Jorge Mario Bergoglio, che sta perfezionando il processo di secolarizzazione nella Chiesa. E per tutte le persone per bene, per i cattolici, per la cultura della vita e della famiglia, per chi ha a cuore i principi non negoziabili, per chi ha a cuore l'identità dell'Occidente che fu cristianità, il tracollo della (non) signora Clinton è una grande notizia. La sua sventura totale è la nostra gioia. P.S. Vedere le facce dei giornalisti italiani, come la Botteri, che all'1:30 cantavano vittoria e poi hanno mostrato una faccia ingiallita e persa, è valsa la notte».

Detto tra parentesi... Come i libertari USA che non hanno votato per il Libertarian Party nell'autunno del 2016 hanno dimostrato di avere più saggezza dei loro portavoce, così i cattolici americani che hanno votato Trump hanno dimostrato di non essere affetti da alcun utopismo scegliendo per la Casa Bianca un personaggio che il Papa aveva addirittura dichiarato comportarsi da non cristiano.

A fronte di questi esempi, per comprendere meglio la strategia fusionista è il caso farne altri di posizione contraria. Ci riferiamo a quei casi in cui piuttosto che il “minimo comune divisore” si è preferito perseguire il “massimo comune multiplo”, tanto per usare ancora un linguaggio matematico. Ecco alcuni esempi di anti-fusionismo...

Alle elezioni presidenziali USA del 1992 il terzo candidato, il miliardario texano Henry Ross Perot (1930-2019)<sup>48</sup>, ebbe un notevole successo. Perot intendeva scardinare il sistema bipartitico americano e, con il suo Reform Party<sup>49</sup>, riuscì ad arrivare quasi al 19% dei consensi popolari. Sebbene non si aggiudicasse nessun voto dei grandi elettori, quello di Perot è stato il risultato più alto raggiunto da un indipendente in tempi recenti<sup>50</sup>. Ross Perot volle candidarsi anche alle successive elezioni del 1996, vedendo, però, più che dimezzata la percentuale (8%) di quattro anni prima. Il Reform Party si estinse tra

---

<sup>48</sup>) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Perot and Perotphobia*, in «Rothbard-Rockwell report», Volume 3, Number 7, July 1992, p. 1.3-9; cfr. Murray N. ROTHBARD, *After Perot, What?*, in «Rothbard-Rockwell report», Volume 3, Number 8, August 1992, p. 1.3-5.

<sup>49</sup>) Propriamente il Reform Party venne fondato nel 1995.

<sup>50</sup>) Una percentuale più alta (oltre il 27%) fu raccolta solo da Theodore Roosevelt nelle elezioni del 1912 vinte dal democratico Woodrow Wilson. Ma Theodore Roosevelt non era un vero e proprio indipendente essendo stato, come repubblicano, prima vice presidente, poi presidente.

le polemiche e nel 2000 Perot appoggiò il repubblicano George W. Bush che vinse sul democratico Al Gore.

I libertari trovarono congeniali le posizioni di Ross Perot ed è molto probabile che sul finire del 1992 molti voti dell'America profonda andarono al leader del partito indipendente. Ma con quale risultato? Quello di aver consegnato la Casa Bianca al peggior candidato in contesa: Bill Clinton. L'allora governatore democratico dell'Arkansas si scontrava con il presidente uscente, il repubblicano George H. W. Bush senior. Lo vinse con il 43% dei voti (contro il 37,4 del rivale). La candidatura di Bush non avrebbe avuto concorrenti se non vi fosse stato il 19% dei consensi che aveva raccolto Ross Perot, in buona misura sottratto al voto repubblicano. Ugualmente, quattro anni dopo, gli otto milioni di voti che Perot, probabilmente in modo prevalente, sottrasse al candidato repubblicano, Bob Dole, avrebbero potuto ribaltare la facile riconferma ottenuta da Bill Clinton.

Altro esempio: il Libertarian Party<sup>51</sup>. Come è noto il Libertarian Party, in USA, sul finire del 1971, ebbe lo stesso Rothbard tra i fondatori. In *For a New Liberty* (1973), il pensatore descriveva la nuova forza politica come «un partito che si interessava di principi piuttosto che del semplice accaparramento di posti di lavoro e di denaro a spese della nazione»<sup>52</sup>. È anche noto che Rothbard non solo lasciò il partito, ma da esso si distanziò polemicamente.

Il Libertarian Party prese subito parte alla corsa per la Casa Bianca (alle elezioni del 1972, stravinte da Nixon), ma con un

---

<sup>51</sup>) Cfr. Paolo ZANOTTO, *Il movimento libertario americano dagli anni Sessanta ad oggi: radici storico-dottrinali e discriminanti ideologico-politiche*, Università degli Studi di Siena, Siena 2001, p. 170s.

<sup>52</sup>) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 9.

risultato deprimente<sup>53</sup>. Da allora il partito che «challenge the cult of the omnipotent State and defend the rights of the individual»<sup>54</sup> è sempre stato presente con propri candidati alle elezioni presidenziali. I risultati migliori si ebbero nel 1980 e nel 2012 quando il Libertarian Party ottenne l'1% dei voti. Il successo maggiore è recente: alle elezioni che hanno incoronato Donald Trump (8 novembre 2016), i candidati libertari (Gary Earl Johnson e Bill Weld) hanno ottenuto quasi 4 milioni e mezzo di voti corrispondenti al 3,28% delle schede. Trump riuscì a vincere di misura (nonostante questo 3,28%) sebbene, quindi, il Libertarian Party abbia fatto di tutto per favorire (speriamo involontariamente) la Clinton i cui sostenitori non potevano che augurare la migliore *performance* possibile ai candidati libertari.

Altro esempio è offerto dal movimento italiano del Tea Party. Ottima la partenza (Prato, 2010) e la pressoché simultanea ampia presenza mediatica, discutibili le posizioni che dal 2014 ne hanno anche segnato un rapido declino. Anziché insistere sulla firma di un *pledge* da parte dei candidati all'insegna della richiesta «il mio voto va a chi si impegna a diminuire le tasse e la spesa», in occasione delle elezioni europee del maggio 2014, in un comunicato il movimento rinunciava a riproporre il *pledge* anti-tasse giustificando la scelta con il numero esiguo dei candidati disposti a sottoscriverlo (ma ciò avrebbe dovuto costituire una ragione per considerare il *pledge* tanto più necessario) e ripiegava nel qualificare come «propaganda becera e ignorante» la posizione degli euro-scettici. Bollare in quel modo la diffidenza crescente nei riguardi del centralismo burocratico e monetario significava non solo screditare qualcosa che, al contrario, andava considerato incoraggiante e positivo, ma anche prendere le

---

<sup>53</sup>) Per quanto il partito avesse raccolto solo 3.674 voti (il risultato minimo della sua storia), riuscì ad ottenere il voto di un "grande elettore" (risultato mai più raggiunto in seguito).

<sup>54</sup>) <http://www.lp.org/platform>

distanze da ogni schieramento politico condannandosi ad un inopportuno isolamento. Il tutto abbandonando quella specifica richiesta della riduzione della tassazione che avrebbe dovuto costituire la forza trasversale della proposta Tea Party.

Le critiche perfettistiche verso tutti e l'inevitabile sbocco massimalista (massimalismo occorre nei contenuti e negli obiettivi, non nella tattica e nel procedimento), sembravano preludere alla costituzione di un partito libertario. Senza voler dire che questo era l'obiettivo dei leader del movimento, si deve, però, dire che nella situazione in cui ci si era posti, l'unico sbocco coerente sarebbe stato approdare ad un partito "perfetto". Oppure scomparire dalla scena politica.

A parte il fatto che in Italia un partito che si presentasse come liberista puro può raggiungere tra lo 0,5 e l' 1% dei voti (e si tratta di una stima ottimistica perché la gran parte dei libertari italiani sono contro l'esercizio del voto, considerato una legittimazione della democrazia statalista), ma, in quel modo, si disperdeva la forza del movimento che consisteva non nell'individuazione di un'ideale forza partitica, bensì nel presentarsi come forza popolare capace di influenzare il dibattito politico. A differenza degli omologhi americani, il Tea Party Italia si è comportato come un partito (ripetiamo: non che si volesse procedere in questa direzione, ma si offriva l'impressione di preparare la strada ad un nuovo partito). L'atteggiamento anti-fusionista è l'errore che potrebbe essere attribuito al Tea Party Italia così come l'atteggiamento fusionista è la virtù che si deve riconoscere al Tea Party USA.

Neanche era un segreto che gli ambienti del Tea Party Italia sostenessero l'esperienza del partito "Fare - Fermare il declino" di Oscar Giannino<sup>55</sup>, che si presentò alle elezioni politiche del febbraio

---

<sup>55</sup>) Il movimento "Fare per fermare il declino" venne lanciato il 28 luglio 2012 (quel giorno io ero in compagnia del prof. Carlo Lottieri

2013 con Giannino come candidato leader e senza alcuna alleanza. L'esito elettorale fu assai deludente (il partito raccolse circa l'1% dei consensi) e il tramonto politico fu anche peggiore (segnato da polemiche, abbandoni e divisioni). In meno di due anni dal lancio, di "Fare per fermare il declino" non rimaneva traccia nello scenario italiano.

Se, ipoteticamente, i voti di "Fermare il declino" fossero confluiti nella coalizione di Centro Destra, quest'ultima avrebbe vinto le elezioni e Berlusconi, che nei comizi di Giannino sembrava essere il gran nemico da battere, avrebbe potuto riprendere la guida del governo (traumaticamente interrotto dall'incarico a Monti) e l'Italia non avrebbe avuto una nuova stagione all'insegna della catto-sinistra di Letta, Renzi e Gentiloni.

Un ultimo esempio ci viene fornito dall'esperienza dei "Liberi Comuni"<sup>56</sup> di Rivo Cortonesi e di Antonino Trunfio. Esperienza senz'altro nobile, ma — come lo stesso Cortonesi attesta — enormemente deludente. L'associazione, nata nella primavera del

---

per un seminario) mediante l'appello *Cambiare la politica, fermare il declino, tornare a crescere* (<https://archive.is/20130218081103/http://www.fermareildeclino.it/cambiare-la-politica-fermare-il-declino-tornare-a-crescere>), pubblicato a pagamento su sei quotidiani («il Fatto», «il Foglio», «il Sole 24Ore», «Messaggero», «il Mattino», «il Gazzettino») e firmato dai promotori (Michele Boldrin, Paola Bruno, Sandro Brusco, Angelo Busani, Stefano Cianchi, Alessandro De Nicola, Silvia Enrico, Lorenzo Gerosa, Oscar Giannino, Andrea Moro, Carlo Stagnaro, Luigi Zingales, Marianna Vintiadis) e da 240 persone, a vario titolo in vista della società italiana (tra questi anche Carlo Lottieri, Luigi Marco Bassani e qualche altro leader del libertarismo italiano). A fine 2012 il movimento dava luogo alla fondazione del partito che si presentò alle elezioni politiche del febbraio 2013.

<sup>56</sup> Al momento non esiste documentazione *on line*.

2015 come “associazione politica libertaria”, aveva come scopo quello di far subentrare all’attuale Repubblica italiana una confederazione di libere entità comunali tramite la presentazione nelle elezioni locali di liste di candidati uniti da questo progetto e dal logo dei Liberi Comuni. Indipendentemente dal livello di ambizione che il programma desidera realizzare, il proposito dei Liberi Comuni impone un nuovo soggetto politico di fatto.

Ogni nuovo partito libertario nasce, pur sempre, dall’idea di porre rimedio ai mali causati dallo statalismo con le sole nostre forze. In questo modo non si va molto lontano perché costantemente registriamo l’esiguità delle nostre risorse. Tranne che per le buone idee e per la passione per la Verità, di tutto il resto siamo carenti. La strada, quindi, non può che essere quella delle alleanze. Nessun partito libertario può aver successo, a meno che queste nuove formazioni si concepiscano sin da subito quali elementi di aggregati più grandi (come lobby o come “correnti”) e non siano destinati a competere solitariamente.

L’unica cosa che occorrerebbe *rigorosamente* evitare è la fondazione del “partito *rigoroso*”. Quindi le vicende di “Fare - Fermare il declino” di Oscar Giannino e dei “Liberi Comuni” di Rivo Cortonesi andrebbero considerate come un regalo al fronte progressista perché queste nuove formazioni liberali hanno sottratto voti alle alternative alla sinistra. Non possono vincere (in qualità di “ottimo”), ma possono danneggiare il bene possibile perché facilitano l’arrivo del peggio.

Il partito libertario è un suicidio politico. L’unica strada è quella di riuscire ad avere un peso all’interno di un partito già esistente o di una coalizione orientata a destra e in senso liberista.

## Conclusioni

Prima di tirare le somme con le battute conclusive, è il caso aggiungere almeno due appendici a quanto già esposto. La prima riguarda ciò che potremmo definire “proporzionalismo”, la seconda riguarda il secessionismo.

A margine di quanto detto circa il gradualismo ed in obiezione a chi vuole “tutto e subito” si dovrebbe ancora aggiungere qualcosa riguardo al proporzionalismo, cioè l’attenzione alla proporzione che deve esserci tra rischi e risultati, tra costi e benefici.

Già citavamo l’esempio del realismo cristiano che esclude ogni forma di martirio volontario. Nella vita cristiana, infatti, il martirio deve essere subito quando inevitabile, ma non può mai essere ricercato volontariamente. Anche nel caso della lotta per la libertà, dovrebbe essere evitata quella forma di “martirio volontario” che si sceglie ogni qual volta si intraprendono battaglie contro un potere sovrastante o incontrastabile<sup>57</sup> che sono oltremodo dannose per le vittime. Battaglie che arrecano solo danno o troppo danno ed hanno l’unico scopo di offrire una dimostrazione di coraggio, battaglie che dovrebbero essere evitate semplicemente perché controproducenti. «Come indicava Rothbard non si può raccomandare di andare contro la “legalità” (fondamentalmente le norme amministrative) vigente, dato che nella stragrande maggioranza dei casi ciò non è compensatorio rispetto ai costi»<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup>) Ovviamente si può e si deve saggiamente discutere se e quando il potere che ci si trova dinanzi è davvero *frontalmente* incontrastabile.

<sup>58</sup>) Jesús HUERTA de SOTO, *Liberalismo e anarcocapitalismo*, in Dario ANTISERI - Enzo DI NUOSCIO - Francesco DI IORIO (a cura di), *Liberalismo e Anarcocapitalismo. La Scuola austriaca di economia*, in

Alcuni esempi. Una multa dell'ufficio fiscale va pagata per evitare complicazioni legali, danno economico e dispendio di prezioso tempo sottratto al proprio lavoro. Il più forte è lo Stato che va combattuto più con l'astuzia che con i muscoli. In uno scontro diretto, Stalin vince. Per ribadire il puro principio, ci si può auto-denunciare dinanzi allo Stato, ma ciò non giova alla causa della resistenza al potere e al tentativo di sgretolare il moloch.

Un altro esempio: il caso del nostro Giorgio Fidenato, un autentico eroe che si è scagliato contro la regola che impone al datore di lavoro di sostituire il fisco nel prelevare dal contribuente la parte di imposte e di versarle, a nome del dipendente, allo Stato (il "sostituto d'imposta"). Da qui una lunga vicenda legale con chissà quante udienze in tribunale. Anche in questo caso, la contesa portata così faticosamente avanti può essere considerata più di principio che di reale vantaggio. Pur riconoscendo a Fidenato un grande coraggio e una grande dedizione, ci chiediamo se questa lotta intrapresa — tanto dispendiosa sotto tutti gli aspetti — abbia prodotto maggiori spazi di libertà effettiva o abbia prodotto logoramento di risorse (prima tra queste il tempo) che avrebbero potuto essere spese più efficacemente in modo differente.

Il Vangelo ci offre la via del realismo: «quale re, partendo in guerra contro un altro re, non siede prima a esaminare se può affrontare con diecimila uomini chi gli viene incontro con ventimila? Se no, mentre l'altro è ancora lontano, gli manda un'ambasceria per la pace» (vangelo di Luca, capitolo 14, versetti 31-32). Perseguire uno scontro frontale da cui abbiamo solo da perdere comporta almeno due conseguenze negative. Da un lato, un gran depauperamento di risorse che debilita innanzitutto coloro che resistono, un impoverimento che

---

«Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio-giugno), p. 419.

assume quasi la forma dell'autolesionismo. Dall'altro, lo scoraggiamento che può prendere coloro che nella battaglia libertaria vedrebbero solo inutili sacrifici; uno sconforto che è quasi un suicidio politico. Non possiamo augurarci che i nostri eroi si impoveriscano per la causa o che siano pronti anche ad andare in galera a causa della lotta. Come potremmo, considerando che il nostro desiderio è quello di evitare che ci sia gente che si impoverisca per colpa dello Stato o che soffra a motivo della violenza politica?

Una seconda appendice si pone, in qualche modo, in relazione al fusionismo per provare a rispondere alle obiezioni di chi pensa che l'isolamento sia sempre e comunque preferibile.

Sarebbe un grave errore di cecità irrigidirsi anziché assecondare tentativi che, per quanto imperfetti, rappresentano risultati intermedi utili ad orientare la discussione e a far pressione su candidati, partiti e legislatori anche nel campo del decentramento, dell'autonomia, finanche dell'indipendenza. Al proposito, sostiene ancora Huerta de Soto: «faranno parte dell'agenda politica anarco-capitalista il fare in modo che gli Stati siano sempre più piccoli e abbiano un potere sempre minore; che attraverso il decentramento regionale e municipale a tutti i livelli, il nazionalismo liberale, la reintroduzione delle città mini-Stati, e della secessione venga bloccata la dittatura delle maggioranze sulle minoranze, e in modo crescente gli esseri umani “possano votare di più con i piedi che con le urne”; che possano, insomma, associarsi a livello globale e oltre le frontiere per ottenere i fini più diversi, al margine e fuori dagli Stati (organizzazioni religiose, club privati, reti di internet, ecc.)»<sup>59</sup>.

Pur tuttavia, e pur essendo il ridimensionamento degli Stati fondamentale ed insostituibile parte dell'agenda libertaria, non ogni

---

<sup>59</sup>) *Ibidem*, p. 419.

momento può essere considerato buono per proclamare la secessione o l'autonomia. Occorre, di momento in momento, discernere e capire se l'indipendenza garantisca più libertà o, piuttosto, ne riduca gli spazi. Infatti, una cosa è la rivendicazione del diritto di secessione, altra cosa è saper applicare questa rivendicazione nel migliore dei modi e nel momento giusto.

Per fare qualche esempio nella cornice della strategia fusionista precedentemente delineata, richiameremo alcuni episodi in materia di diritto all'indipendenza: uno tratto dalla storia della Guerra di Secessione, uno tratto dalla storia della Guerra fredda e un altro paio tratti dall'attualità politica.

Primo esempio. Nei nostri circoli si è fatta attenzione ad un film di produzione americana uscito nelle sale cinematografiche nel dicembre 2016 dal titolo *The Free State of Jones*<sup>60</sup>. Il film narra la vicenda realmente avvenuta di un contadino del Sud degli States (Newton Knight) che, nel 1864, durante la Guerra di Secessione, dopo aver disertato, guidò una rivolta che portò la Contea di Jones in Mississippi a separarsi dalla Confederazione del Sud. In nome dell'autodeterminazione, contadini e schiavi della Contea si ribellarono all'esercito confederato. Si potrebbe dire: “una secessione della secessione” o “una ribellione contro la ribellione”; la ribellione della Contea (contro gli Stati Confederati) in opposizione alla ribellione della Confederazione (contro l'Unione federale).

Ma la ribellione contro la ribellione al Leviatano è una collaborazione alla tirannia; la lotta nei confronti chi lotta contro l'accentramento politico diviene una cooperazione al perfezionamento del governo assoluto. Ed, infatti, la comunità della Contea di Jones

---

<sup>60</sup>) Con la regia di Gary Ross (sito ufficiale: [www.stxmovies.com/freestateofjones](http://www.stxmovies.com/freestateofjones)).

non ebbe alcuna indipendenza, contribuì solo alla vittoria dell'Unione e al conseguente cappio statalista imposto dal Nord di Lincoln.

In chiave fusionista abbiamo detto che occorre sempre domandarsi quale sia l'alternativa. Ciò vale anche in chiave secessionista. Nel 1864, l'alternativa non era tra l'autonomia piena e la Confederazione, ma — ben più limitatamente — tra la Confederazione e l'Unione. Si scelse l'autonomia dalla Confederazione e si contribuì ad ottenere l'asservimento di tutto il Sud al Nord centralista.

Un altro esempio può essere tratto da un dimenticato episodio di cronaca italiana del 1968. Nel giugno di quell'anno un ingegnere bolognese che in precedenza aveva progettato e costruito una piattaforma marina al largo di Rimini proclamò l'indipendenza di questo sito dall'Italia. Il governo occupò e smantellò la struttura. Nel contesto della “guerra fredda” la secessione dall'Italia avrebbe comportato un immediato corteggiamento da parte dei paesi del Patto di Varsavia e la neonata micronazione sarebbe potuta passare da un'obbedienza italica ad una schiavitù socialista. In quel contesto non era data altra scelta. Non si era liberi di scegliere: chiedere la secessione dall'Italia era come idealizzare l'uscita dell'Ungheria dall'influenza sovietica.

Un altro esempio, ben più consistente, ci viene offerto dall'attuale spinta independentista scozzese. Non è certo un caso che in Scozia la maggioranza degli elettori, durante il referendum sull'uscita del Regno Unito dall'Unione Europea (la cosiddetta *Brexit*), nel giugno del 2016, abbia votato a favore della permanenza (il cosiddetto *Remain*). Gli stessi independentisti scozzesi si sono sempre dichiarati a favore dell'Unione Europea. Quindi, paradossalmente, in Scozia, l'indipendentismo è filo-Bruxelles: gli independentisti scozzesi vogliono l'autonomia da Londra e la

dipendenza dall'Unione Europea. Un apparente paradosso che può spiegarsi con lo statalismo degli indipendentisti scozzesi i quali non vogliono rinunciare ai sostegni economici comunitari, traendo vantaggio dalla permanenza in UE e dalla persistenza delle politiche euro-centraliste. Sostenere la secessione scozzese significa, quindi, rafforzare l'Unione Europea e il suo centralismo. La Scozia indipendente sarebbe senz'altro più statalista rispetto al suo attuale *status* all'interno del Regno Unito.

Un ultimo esempio, infine, ci giunge dalla California dove la maggioranza degli elettori è notoriamente progressista. Ebbene, questa sinistra che ha esportato la contestazione in ogni parte del mondo ha lanciato (tra il 2018 e il 2019) la sfida al presidente Donald Trump invocando il ricorso al referendum per ottenere il distacco dello Stato di Los Angeles e di San Francisco, degli *studios* di Hollywood e del Golden Gate dal resto degli USA. Ottenere l'indipendenza comporterebbe, per la California, scivolare verso lo statalismo *leftism* non più temperato dalle diverse componenti presenti nelle altre compagini della società e delle istituzioni a stelle e strisce. La secessione potrebbe essere rivendicata nell'interesse della classe politica locale e non a vantaggio della popolazione. Un'amministrazione vicina è preferibile ad una lontana, ma uno statalismo vicino è insopportabile più di uno lontano.

In questi casi ora richiamati in qualità di esempio e nei tanti altri casi simili, l'inopportunità politica della secessione non dovrebbe mai comportare la negazione dell'esercizio di questo diritto. Non ammetteremmo, infatti, alcun diniego del principio secondo cui ciascuno deve essere libero di auto-determinarsi. Ma dovremmo spendere i nostri argomenti per gettare luce su scelte che, nonostante le premesse, possono condurre ad una triste limitazione delle libertà individuali, scelte compiute nel nome dell'esercizio di un diritto che,

inopportunamente rivendicato, condurrebbe ad un esito contrario a quello auspicato.

Anche solo questi esempi stanno a dimostrare come i buoni principi devono sempre essere accompagnati da una *tattica realistica*. Se il buon principio è che la secessione deve essere sempre considerata un diritto inalienabile e una possibilità sempre attuabile, non per questo il diritto all'indipendenza deve essere esercitato in modo assoluto ed immediato. L'indipendenza dev'essere perseguita quando essa realizza una minore concentrazione di potere politico, ma, al contrario, vi sono circostanze in cui — questi casi ora ricordati dovrebbero dimostrarlo — la secessione dovrebbe essere scongiurata qualora — anche contro le ingenuie speranze di promotori e simpatizzanti — conducesse, di fatto, ad una situazione di maggiore dipendenza dal potere politico. Non ogni momento è il momento giusto per l'indipendenza: infatti possono esserci momenti in cui è preferibile rinunciare ad esercitare questo diritto semplicemente perché l'autonomia sarebbe svantaggiosa per le libertà individuali. È controproducente, infatti, quella secessione che determinasse il passaggio da un'entità politica a più basso tasso di assolutismo ad una nuova situazione a più alto tasso di centralismo.

Avviamoci ora a concludere.

Abbiamo iniziato col dire che la prima strategia è di ordine culturale perché la verità dev'essere fatta conoscere. E questa prioritaria strategia corrisponde alla battaglia delle idee<sup>61</sup>. Scriveva Mises in anni in cui la rivoluzione bolscevica sembrava dover infiammare l'intera Europa: «ognuno, nel suo proprio interesse, deve sentirsi vigorosamente impegnato nella battaglia intellettuale. Nessuno può starsene da parte e considerarsi come estraneo al dibattito; gli

---

<sup>61</sup>) Cfr. Ludwig von MISES, *Burocrazia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2009, p. 169.

interessi di ciascuno dipendono dall'esito della battaglia. Che lo voglia o meno, ognuno di noi è tirato dentro alla grandiosa lotta storica, nella battaglia decisiva in cui la nostra epoca ci ha gettato»<sup>62</sup>. Questa *battaglia decisiva per la civiltà* deve lasciarsi condurre dalla stella dei principi iscritti nella natura e dalla prudenza del realismo anti-ideologico.

Da un lato, siamo ben coscienti che la verità non può che prevalere, almeno nei tempi lunghi. Rothbard ci dimostra tutta la sua grandezza quando leggiamo: «il libertarismo alla fine trionferà perché esso e solo esso è compatibile con la natura del mondo e dell'uomo. Solo la libertà può portare l'uomo a realizzare la prosperità, l'appagamento e la felicità. In breve, il libertarismo vincerà perché è genuino, perché rappresenta una politica corretta per l'uomo, e perché la verità alla fine emergerà»<sup>63</sup>.

Da un altro lato, il modo con cui è osteggiato il cammino della verità impone quella dura battaglia cui costantemente accennavamo. E qui si iscrive la nostra vocazione, la missione libertaria che, ancora con Rothbard, riconosciamo essere quella «di sconfiggere il marxismo per sempre»<sup>64</sup>, di contrastare il socialismo in tutte le sue forme.

Ma per compiere questa vocazione e per realizzare questa missione occorre anche tanta capacità di discernimento, occorre quella

---

<sup>62</sup>) Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 563.

<sup>63</sup>) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 432.

<sup>64</sup>) Murray N. ROTHBARD, *A Strategy for the Right* (1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 20 («to finish off Marxism forever»).

che già definivamo la prudenza del realismo<sup>65</sup>; il realismo quale principio anti-ideologico che si coniuga e si inverte con il *gradualismo* che fornisce il criterio dei risultati possibili e con il *fusionismo* che risponde al criterio di evitare il peggio facendo fronte comune con la posizione che esprime qualche elemento significativamente condivisibile<sup>66</sup>.

In questo modo, dato che, come ricordavamo nelle battute iniziali, «il libertarismo [...] è una filosofia che cerca una politica»<sup>67</sup>, si potrebbe passare dalla condanna alla proposizione, dalla desistenza alla riconquista, dal disimpegno alla resistenza, dallo smarrimento alla riscossa.

A proposito dei metodi moderati del costituzionalismo, Rothbard dichiarava che «l'idea di incatenare il potere mediante una costituzione scritta è stato un esperimento nobile che però è fallito. L'idea di un governo rigorosamente limitato si è dimostrata utopistica;

---

<sup>65</sup>) La nozione di “prudenza” contiene ben più di quanto il linguaggio corrente indica. Essa va ben al di là della semplice cautela; piuttosto richiama la capacità di discernere e di valutare. In questo senso la pietà cristiana descrive la prudenza quale virtù.

<sup>66</sup>) Chi scrive si considera un impenitente gradualista, un incallito fusionista e, soprattutto, un ostinato anti-utopista, un irremovibile realista. Tuttavia ben volentieri si metterebbero in discussione questi orientamenti — benché così marcati — qualora venissero fornite solide argomentazioni contrarie. Un dibattito serio e sereno sarebbe molto utile oltre che, innegabilmente, gradito. Per questi motivi, lungi dal considerare le posizioni qui espresse come irrimediabili — e come si dichiarava già nelle battute introduttive —, questo contributo dev'essere sottoposto al giudizio e alla verifica di quanti considerano indispensabile la definizione di una strategia operativa per il movimento libertario.

<sup>67</sup>) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 406.

va trovato un altro e più radicale mezzo con cui poter impedire la crescita dello Stato aggressivo»<sup>68</sup>. E se questo «mezzo radicale», come lo definiva il grande pensatore, fosse proprio il realismo coniugato nella duplice modalità del gradualismo e del fusionismo?

«Molti libertari sono pessimisti circa le prospettive della libertà. Se analizziamo la crescita dello statalismo del Ventesimo secolo, e il declino del liberalismo classico, è molto facile abbandonarsi a previsioni pessimistiche»<sup>69</sup>. Anche se è facile lasciarsi andare allo scoraggiamento, questo sconforto non può essere né lodato né apprezzato. Più forte dev'essere il desiderio di non sottrarsi alla lotta per la difesa di quella libertà in cui si scorge la stessa verità di Dio. Pur sapendo che «non abbiamo ricevuto la missione di far trionfare la Verità, ma di combattere per essa»<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup>) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 98.

<sup>69</sup>) *Ibidem*, p. 431.

<sup>70</sup>) Blaise Pascal (1623-1662): «mais quoi! on agit comme si on avoit mission pour faire triompher la vérité, au lieu que nous n'avons mission que pour combattre pour elle» (dal frammento di una lettera del 1661).

Questo l'indice dell'intero saggio:

Introduzione

1. Realismo, il contrario dell'ideologia
2. Anti-perfettismo, il contrario dell'utopia
3. Realismo e gradualismo
4. Realismo e fusionismo

Conclusioni.

Alcune considerazioni nate dal dibattito intorno ai contenuti del saggio sono presenti nel Forum in questo stesso fascicolo di «StoriaLibera».

Una successiva versione più ampia e completa di questo lavoro è ora contenuta nel volume [Beniamino DI MARTINO, \*Per un Libertarismo vincente. Strategie politiche e culturali\*, Tramedoro Edizioni, Bologna 2019.](#)

## Note e interventi

Pietro MONSURRÒ\*  
*La Scuola Austriaca. Capitolo 7.*  
*La moneta e le banche\*\**

La moneta è una componente fondamentale di ogni economia avanzata: è la presenza della moneta che permette all'economia moderna di funzionare e di produrre ricchezza, grazie al sistema dei prezzi che solo la moneta può far nascere. Non esistono economie avanzate basate sul baratto, né possono esistere.

---

\* Pietro Monsurrò (1979) è docente di Ingegneria all'Università la Sapienza di Roma. Ha un Dottorato in Ingegneria Elettronica e ha studiato economia alla London School of Economics. Ha scritto su temi di politica ed economia su vari giornali online e cartacei, tra i quali il «Foglio», «Libertiamo», «Strade», «Liberal», «Aspenia», «Chicago-Blog» e «Liber@mente», e ha realizzato vari studi di policy sulla Scuola Austriaca di economia e sul liberalismo.

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

## Origine e valore della moneta

Si è visto nei precedenti capitoli che la moneta si origina “spontaneamente” dal processo di scambio attraverso un meccanismo di coordinazione che porta alcune merci ad essere usate come mezzo di scambio.

Merci caratterizzate da certe proprietà, come elevato valore specifico (per portare con sé “valore” senza bisogno di una carriola), durevolezza, divisibilità (per i pagamenti minuti), facile verificabilità (per ridurre i rischi legati alle truffe) e difficile riproducibilità, sono più adatte di altre a fungere da moneta.

La moneta è una merce come le altre, e il suo valore dipende dalla domanda e dall’offerta. La domanda di moneta è la somma delle domande individuali di moneta, cioè della quantità di “mezzi di pagamento” che gli individui scelgono di detenere. L’offerta, d’altro canto, è pari alla quantità fisica della merce-moneta effettivamente disponibile. Gli individui domandano moneta perché serve per gli scambi: chi passeggia porta con sé della moneta per lo shopping, e le aziende hanno dei conti correnti per pagare lavoratori, o comprare semilavorati e macchinari... la domanda complessiva di moneta è la somma delle varie “riserve di cassa” degli agenti economici.

La teoria del valore della moneta rappresentò per diversi anni un problema per la teoria soggettiva del valore. Infatti, l’essenza della teoria in questione è che il valore derivi da valutazioni individuali, e non sia una caratteristica della merce; dal valore derivano i prezzi, che quindi vengono soltanto dopo. D’altra parte, la domanda di moneta dipende dalla possibilità di fare acquisti: la quantità che serve portare con sé, quindi, dipende dal livello dei prezzi!

Questo problema fu chiamato “circolo austriaco”, ed era una tautologia (spiegava i prezzi tramite il valore di qualcosa il cui valore dipende dai prezzi), ma fu risolto da Mises nella sua seminale opera sulla moneta, *La teoria delle moneta e dei mezzi di circolazione*, nel 1912, col cosiddetto “teorema di regressione”: gli individui decidono oggi quanta moneta detenere (e quindi determinano il valore odierno della moneta), in base ai prezzi di ieri (senza informazioni sullo stato dei prezzi, non sarebbe possibile decidere quanta moneta portare con sé<sup>1</sup>).

Se il teorema si fermasse qui, sembrerebbe di esser passati dal “circolo austriaco” al “regresso all’infinito austriaco”, creando una teoria che da oggi deve risalire al Big Bang per poter spiegare il valore della moneta: ma non è così. Infatti la moneta non esiste da sempre, e, originariamente, era una merce come tutte le altre: la regressione inizia quando finisce il baratto: il teorema di regressione è una teoria della determinazione del valore di scambio.

Una conseguenza del teorema di regressione è che la moneta deve nascere da qualcosa che ha valore d’uso, cioè da una merce. Non è concepibile che gli individui in una società decidano un giorno di creare dal nulla un sistema di prezzi: il problema di conoscenza che questa costruzione implica è troppo grande per poter essere risolto<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>) Gli economisti moderni distinguono tra vari tipi di aspettative. Il teorema di regressione non dipende dal modo in cui gli individui formano le loro aspettative: potrebbero ad esempio decidere di aumentare le proprie riserve monetarie per far fronte ad un aumento dei prezzi, ma per farlo hanno comunque bisogno di avere un’idea dei prezzi odierni.

<sup>2</sup>) Andiamo qui a toccare un aspetto della teoria austriaca su cui ritorneremo: la limitazione della conoscenza e il problema del calcolo

## Tipi di moneta

La moneta che abbiamo visto finora consiste in quantità d'oro o argento, o in quantità di altre merci. Per questo motivo, si chiama moneta-merce. Originariamente, tutte le monete erano moneta-merce: conchiglie, sale, bestiame, metalli più o meno preziosi.

Ma neanche all'epoca del *gold standard*, nell'Ottocento, il sistema monetario era siffatto. Occorre quindi introdurre nuove tipologie (proprie e improprie) di moneta: la moneta-certificato, la moneta-segno, la moneta fiduciaria, la moneta-credito.

Supponiamo che l'oro, magari perché pesante e facile da rubare, non circoli, ma venga immagazzinato in una cassaforte dentro una banca che emette un certificato che assicura al suo possessore che potrà riavere indietro l'oro su richiesta, gratuitamente, senza rischio. Il depositante va in un ristorante e paga con il certificato, anziché con l'oro. Il ristoratore, fidandosi della banca, accetta il pagamento. Così facendo, parte dell'oro

---

economico. Al momento mi limito a due brevi osservazioni. La prima è che il problema di creare un sistema dei prezzi dal nulla non è solo un problema di fiducia reciproca, reputazione, costi di transazione (cose che anche le teorie economiche non austriache possono spiegare): il problema è che il sistema dei prezzi nasce proprio per affrontare il problema della dispersione della conoscenza, e quindi è inconcepibile che gli individui dispongano delle informazioni necessarie a creare un sistema dei prezzi prima ancora di crearne uno. La seconda nota è che un gruppo di persone che si accordano per usare come moneta un qualcosa privo di valore d'uso lo fanno grazie ad informazioni sui prezzi che solo una moneta preesistente può dare, quindi non è un contro-esempio valido.

smetterà di circolare, sostituito da certificati, convertibili istantaneamente, gratuitamente, e senza rischio.

Questo tipo di moneta, che non è moneta-merce, la chiameremo moneta-certificato. Finché ci si fida della banca, c'è equivalenza di valore tra certificato e merce: un certificato da 100g d'oro vale esattamente 100g d'oro, in quanto il primo è convertibile a vista nel secondo, e siccome tutti lo accettano al posto del secondo, non c'è neanche bisogno di convertirlo effettivamente.

D'altro canto, la banca può accorgersi che, su 100 tonnellate d'oro depositate, soltanto 1000kg vengono effettivamente movimentati ogni giorno: quindi decide di stampare dei certificati in numero maggiore della quantità d'oro che ha effettivamente. Se tutti i certificati tornassero indietro contemporaneamente, la banca fallirebbe: ma ciò è improbabile. La parte della moneta che non è coperta (quindi, non i certificati veri, che formano la moneta-certificato), si chiama moneta fiduciaria.

Supponiamo ora che un commerciante non abbia i soldi per pagare un fornitore, ma li avrà tra tre mesi: questi può decidere di dare al fornitore una cambiale, di importo pari al pagamento dovuto (più gli interessi). Se il fornitore accetta, ci sarà stata una transazione creditizia (pagamenti differiti) in sostituzione di una transazione monetaria istantanea. Se le cambiali circolano, ci sarà una circolazione di mezzi di pagamento non monetari (non redimibili istantaneamente) che sostituisce parte della circolazione monetaria (riducendo quindi la domanda di moneta). I titoli di debito circolanti come moneta si dicono moneta-credito: questa circola "scontata", cioè, a valore inferiore a quello nominale, perché non è convertibile immediatamente.

L'ultima forma che può prendere la moneta è quella di moneta-segno. In questo caso, la moneta perde completamente la natura di merce (o di promessa futura su merce, o di certificato convertibile), e diventa un mezzo di pagamento non convertibile, domandato solo perché facilita gli scambi. Mises, nel 1912, scriveva che la moneta-segno è logicamente possibile, ma non è mai esistita (o non era mai resistita a lungo): il sistema monetario odierno è però basato su moneta-segno.

Perché storicamente si è trattato di qualcosa di rarissimo? Per un problema di valore. Mentre l'offerta d'oro non può essere aumentata all'infinito istantaneamente, l'offerta di moneta-segno è vincolata solo dalla velocità delle fotocopiatrici del Poligrafico o, più modernamente, dei computer della Banca Centrale.

Ma una moneta la cui offerta può crescere illimitatamente non offre alcuna garanzia di conservare valore, e, quindi, è difficile concepire che la si possa usare stabilmente come moneta. Il sistema monetario odierno, come abbiamo detto, è basato su moneta-segno: il valore della moneta deriva dalla capacità di chi ha il controllo dell'offerta di non esagerare con l'espansione monetaria.

### La funzione della moneta

La moneta ha una sola funzione primaria: facilitare gli scambi. Le altre funzioni sono secondarie, in quanto conseguenze di questa funzione primaria.

La moneta deve il suo ruolo fondamentale al fatto che consente di creare un sistema dei prezzi, che è alla base del calcolo economico, ma questa funzione deriva dal fatto che è un mezzo di scambio.

Un tipo particolare di scambio sono gli scambi intertemporali, cioè creditizi, e la moneta consente, attraverso il mercato del credito, di facilitare anche gli scambi tra creditori e debitori.

Un'ultima funzione della moneta è accumulare valore, cioè conservare una certa quantità di potere d'acquisto per impieghi futuri. Questa funzione non ha nulla di specificamente monetario, però: si può conservare potere d'acquisto anche comprando un immobile, ad esempio. D'altra parte, l'auspicabile stabilità del valore (ormai una chimera, nel mondo contemporaneo) della moneta la rende una naturale riserva di valore, e a differenza delle case è immediatamente spendibile (liquida).

Il mercato del credito nel caso di moneta-merce

Un aspetto centrale della teoria austriaca è quello relativo al meccanismo di creazione di credito non coperto da risparmi reali, processo alla base della teoria austriaca del ciclo economico. Il credito è l'insieme dei mezzi di pagamento che le banche forniscono alle imprese per gli investimenti: l'espansione del credito è creazione di moneta tramite mezzi fiduciari.

Creare moneta significa prestare liquidità alle imprese. Non è in realtà necessario che la nuova moneta sia data alle imprese e sia usata per finanziare investimenti: lo Stato potrebbe usarla per finanziare il proprio deficit, ad esempio, comprando beni e servizi sul mercato, e in questo caso la nuova moneta non influenzerebbe direttamente il mercato del credito. D'altra parte, la teoria austriaca del ciclo è principalmente interessata all'effetto della nuova moneta sugli investimenti, e

quindi considera soprattutto questo caso. Solo se la nuova moneta è iniettata nel mercato del credito ci sarà un aumento (apparente, per gli austriaci) della disponibilità di risparmi, testimoniato da una riduzione dei tassi di interesse reali.

Per capire meglio il processo di espansione del credito, che vedremo nella prossima sezione, occorre capire ciò che accade in un sistema monetario basato esclusivamente su moneta-merce.

Gli individui decidono di impiegare il proprio reddito consumando o risparmiando. Le risorse risparmiate vengono prestate alle imprese<sup>3</sup>, attraverso l'intermediazione di istituzioni finanziarie come le banche<sup>4</sup>.

Nel sistema monetario considerato, il risparmiatore immobilizza in banca, ad esempio per sei mesi, una certa quantità di denaro. Questo denaro verrà prestato all'impresa. L'impresa effettuerà degli investimenti e, dopo sei mesi, restituirà alla banca il capitale e gli interessi; la banca preleverà una commissione e girerà capitale e interessi al risparmiatore iniziale.

Abbiamo quindi un risparmiatore che fornisce risorse ad un'impresa, che le restituirà (con gli interessi) domani, e in genere un intermediario che mette in comunicazione i due.

### Il processo di espansione del credito

---

<sup>3</sup>) Un'alternativa è l'auto-finanziamento, quando il risparmiatore investe direttamente nella propria attività produttiva. Non è necessario infatti che risparmiatore e investitore siano persone diverse.

<sup>4</sup>) Ma anche le assicurazioni sulla vita, ad esempio, o qualsiasi fondo previdenziale.

Esistono due tipi di banche: le banche di deposito e le banche di prestito. Le prime forniscono solo sistemi di pagamento; le seconde mettono in comunicazione risparmiatori e investitori.

Nella realtà le due funzioni non sono mai separate, perché le banche di deposito, dove gli individui depositano le proprie riserve liquide sotto la promessa di immediata conversione in moneta a richiesta, sono anche banche di prestito, fornendo i mezzi di pagamento che hanno in deposito alle imprese come se fossero risparmi.

Le banche non si limitano a prestare la moneta depositata, ma creano anche moneta, attraverso il moltiplicatore monetario. Il fatto di prestare un deposito a vista già di per sé crea moneta: il depositante usa i suoi certificati come moneta, e anche l'impresa usa in questo modo i crediti ottenuti.

Consideriamo una banca monopolistica, che gestisce tutti i mezzi di pagamento. Analizzando i flussi di cassa, arriva alla conclusione che il 10% della moneta depositata è effettivamente movimentata, mentre il 90% rimanente non viene mai riscossa, e rimane depositata. Questa banca può ritenere di poter garantire alle imprese un credito 9 volte superiore alla quantità di moneta effettivamente depositata: infatti, se solo il 10% della moneta viene mobilitata, in media, e le riserve complessive sono di 1,000\$, è possibile prestare 9,000\$ alle aziende. Sommando a questi 9,000\$ i precedenti 1,000\$ (che circolano sotto forma di certificati); si arriva ad un'offerta di moneta di 10,000 dollari... ma siccome solo il 10% della moneta viene mobilitata, di questi 10,000\$ solo 1,000\$ verranno richiesti, e, con 1,000\$ di riserve, la banca non avrà problemi di liquidità.

Il caso delle banche in concorrenza è apparentemente diverso. Le banche in concorrenza non possono espandere il

credito come una banca monopolistica, perché le banche che espandono perderebbero riserve verso le altre banche. Questo avviene grazie al 'clearing' interbancario: se un individuo, cliente della banca A, ottiene una linea di credito da questa, e la usa per firmare un assegno da 100\$ verso un cliente di una banca B, quest'ultima chiederà alla banca A di convertire l'assegno in moneta. Se così fosse, la singola banca che espande il credito più delle altre vedrebbe le proprie riserve assottigliarsi.

In realtà le possibilità di espansione del credito di un sistema bancario concorrenziale sono simili a quelle di un sistema monopolistico, anche se le singole banche possono espandere poco. Questo perché, se una banca espande e perde parte delle riserve, queste riserve arrivano alle altre banche e verranno usate per espandere ulteriormente l'offerta di moneta<sup>5</sup>.

### Central banking

Nel XX secolo si è sviluppato un sistema bancario basato su una Banca Centrale, il cui scopo dovrebbe essere quello di garantire la stabilità del sistema, anche se il suo effetto è spesso l'opposto.

Le Banche Centrali forniscono alle banche secondarie le riserve su cui queste possono creare moneta, e quindi controllano la creazione di credito. La Banca Centrale interviene

---

<sup>5</sup>) Se ognuna espande di solo il 90%, la prima crea 900\$, la seconda crea 810\$ a partire dai 900\$ della prima, eccetera... il risultato è una serie geometrica che converge a 10,000\$. La banca monopolistica sarebbe arrivata allo stesso risultato senza l'uso delle serie geometriche.

di fatto per salvare le banche insolventi e prevenire crisi di liquidità, e la esistenza consente la manipolazione al ribasso del tasso di interesse.

Cosa c'è di diverso nella teoria austriaca?

La teoria dell'origine della moneta pone una domanda che raramente viene posta dagli economisti neoclassici: quale processo ha portato ad una data istituzione di mercato, come la moneta? L'attenzione al processo, anziché al risultato finale (l'equilibrio) è caratteristico della scuola austriaca.

Occorre distinguere la moneta dal sistema monetario: la teoria austriaca si riferisce al processo che porta alla nascita del secondo, tramite il teorema di regressione. Non dice che le prime monete coniate sono state emesse da un privato e non da un'organizzazione politica, ma che il sistema dei prezzi non può preesistere ad un sistema monetario basato sull'uso di una merce come principale mezzo di pagamento. Il motivo per cui ciò non è possibile porta alla teoria austriaca della diffusione della conoscenza e della coordinazione del processo di mercato tramite il calcolo economico, che verrà descritta nel capitolo 10.

La classificazione delle tipologie di moneta è abbastanza standard: non lo è invece il ruolo — verosimilmente eccessivo — dato alla nozione di mezzi fiduciari, cioè di moneta non coperta da riserve. Per molti austriaci questo processo è alla base del ciclo economico, e ciò spiega l'attenzione data a questo fenomeno. Ciò verrà analizzato in più dettaglio nel capitolo 9. A fianco di un'attenzione particolare per la nozione di credito fiduciario, il sistema finanziario nel suo complesso ha finora giocato un ruolo secondario nella teoria austriaca del ciclo.

## Giovanni FORMICOLA\*

### *Diritto e Rivoluzione\*\**

François Furet (1927-1997), vera e propria “avanguardia” fra gl’interpreti non dichiaratamente contro-rivoluzionari della Rivoluzione francese, affermava che «il 1793 è già tutto nell’89»<sup>1</sup>. Egli faceva così giustizia di ogni pretesa di distinguere all’interno della Rivoluzione una fase “buona” (l’“Ottantanove”), e una “cattiva” (il terroristico “Novantatré”), così come si pretenderebbe di distinguere fra gl’ideali dell’Ottobre Rosso in Russia (1917) e le

---

\* Giovanni Formicola (1957) è avvocato penalista. Già socio fondatore di Alleanza Cattolica. È stato componente del Comitato regionale campano per la bioetica. Ha collaborato in modo indipendente a varie testate cartacee e *on line*. Impegnato nell’ambito della formazione storico-politica, ha al suo attivo circa cinquemila tra riunioni e seminari di studio nonché oltre trecento conferenze pubbliche in Italia e all’estero su temi religiosi, storici, politici, giuridici, bioetici e più in generale di Dottrina Sociale della Chiesa.

\*\* Articolo ampiamente riveduto nel testo e nell’apparato critico precedentemente pubblicato con il titolo *La Rivoluzione del diritto dal 1789 a oggi*, in «Cultura & Identità», anno 5 (2013), n. 1 (nuova serie - 26 maggio 2013), p. 4-14.

---

<sup>1</sup>) FRANÇOIS FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, Laterza, Bari 1980, p. 205.

degenerazioni del socialismo reale. E se ciò vale per il “Novantatré”, vale anche in un certo senso e a modo suo per tutto il tempo segnato dalla Grande Rivoluzione in Francia.

Quindi, sebbene l’“Ottantanove” si sia manifestato attuandosi gradualmente nel tempo — conformemente alla natura della Rivoluzione, che ha ritmo di processo e non di salto —, è corretto parlare di “Ottantanove del diritto”, un «diritto nuovo»<sup>2</sup> che tutt’ora egemonizza dottrina giuridica, produzione normativa e prassi giurisdizionali, ancorché in modo ovviamente peculiare.

Naturalmente, per poter parlare di “diritto nuovo”, è opportuno e doveroso dire prima qualcosa del diritto preteso “vecchio”<sup>3</sup> rispetto a

---

<sup>2</sup>) Probabilmente il primo a usare tale formula per stigmatizzare la Rivoluzione nel diritto è stato Leone XIII (1878-1903) nell’enciclica *Diuturnum*, del 29 giugno 1881, e poi in modo più articolato nella *Immortale Dei*, del 1° novembre 1885: «[...] si deve riconoscere la fonte delle più recenti teorie sfrenatamente liberali, senza dubbio elaborate durante i grandi rivolgimenti del secolo passato e proclamate come principi e fondamenti di un nuovo diritto, il quale non solo era sconosciuto in precedenza, ma per più di un aspetto si distacca sia dal diritto cristiano, sia dallo stesso diritto naturale». La locuzione, o il suo senso, ricorre frequentemente nel *corpus* leoniano: cfr. MASSIMO INTROVIGNE, *La dottrina sociale di Leone XIII*, Fede & Cultura, Verona 2010, in particolare le p. 84-90.

<sup>3</sup>) Naturalmente, la dialettica “vecchio-nuovo” è un’escogitazione dalla chiara finalità balistica — in fondo coerente con la visione cronolatrca ch’è loro propria — delle correnti rivoluzionarie. L’appellativo “vecchio”, *in intentione*, colpirebbe e affonderebbe chiunque e qualunque cosa — principio morale, concezione dell’uomo e del mondo, istituto, normativa, regime sociale e politico, etc. — ne fosse destinatario, in ossequio a quella *rerum novarum cupiditas* stigmatizzata con l’*incipit* della celebre enciclica leoniana del 1891. Questa dialettica sostituisce quindi quella classica “vero-falso”, “buono-cattivo”, “giusto-ingiusto”, “bello-brutto”, che è invece

quello. Ossia della concezione giuridica detta medievale, risultante dalla sintesi fra quella classica e il cristianesimo<sup>4</sup>, che vedeva nel diritto un limite al potere, che quindi era concepito come tutt'altro che *legibus solutus*. Esso era stato eroso da un lavoro plurisecolare, le cui origini teoriche sono nelle tesi di alcuni legisti tardo-medievali, che, come intellettuali organici *ante litteram*, assecondano e tentano di giustificare le tendenze all'assolutismo dei re, i quali, a loro volta, nei secoli hanno provveduto ad attuarle inesorabilmente. Lavoro che ha i suoi snodi fondamentali, teoreticamente nelle opere di Marsilio da Padova (1275-1342), Jean Bodin (1529-1596)<sup>5</sup>, Ugo Grozio (Huig van

---

criterio da seguire. Così, all'interno di essa, diciamo "vecchio" il concetto di diritto che la Rivoluzione cerca nonché di superare addirittura di sovvertire.

<sup>4</sup>) Secondo Carl Schmitt (1888-1985), uno dei più grandi giuristi e filosofi del diritto del XX secolo, di quel «fenomeno specificamente europeo», che è la scienza giuridica, «padre è il rinato diritto romano, [...] madre la Chiesa di Roma» (CARL SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, Adelphi, Milano 1987, p. 71-72).

<sup>5</sup>) Per Paolo Grossi (dal 24 febbraio 2016 al 23 febbraio 2018 presidente della Corte Costituzionale italiana), secondo Bodin «la legge dell'età nuova appartiene alla dimensione della volontà e non della attività conoscitiva del Principe, è pertanto qualcosa di auto-referenziale, che si autogiustifica all'interno della psicologia del soggetto volente, identificandosi puramente e semplicemente con ciò che al soggetto piace [l'autore prosegue in nota: «"commandement du souverain usant de sa puissance" è la sua definizione di *loi* (JEAN BODIN, *Les six livres de la République*, liv. I, c. VIII *De la souveraineté*). Bodin non manca di sottolineare la clausola di stile, con la quale – per tutto l'antico regime – si chiudono le *ordonnances* regie: "car tel est notre plaisir", significando eloquentemente che, nella psicologia assolutistica del potere politico moderno, volere e piacere tendono ad identificarsi (*Ibidem*). Il re di Francia, per tutto l'antico regime, un limite – però – l'aveva, e cioè nella piattaforma consuetudinaria

Groot; 1583-1645), Thomas Hobbes (1588-1679), e specialmente nella politica della monarchia francese.

Questa “vecchia” concezione del diritto riceve poi un colpo mortale dalle idee rousseauiane, e non perché particolarmente originali o efficaci, ma per la loro diffusione e trasformazione in ideologia, e dalla Rivoluzione detta “francese”.

Per una sua sintetica descrizione mi servo della lezione di due maestri.

Scriva lo storico del diritto Francesco Calasso (1904-1965): «il punto di distacco più appariscente della concezione moderna del rapporto tra Stato e diritto, da quella che ne ebbe il pensiero giuridico medievale, è il seguente: mentre noi oggi, assuefatti a vedere nello Stato la sola e unica fonte del diritto, siamo portati a considerare il diritto come una creazione dello Stato (statualità del diritto), e, per conseguenza, *poniamo lo Stato sopra il diritto*, questa concezione fu estranea del tutto alla scienza giuridica medievale: la quale anzi capovolve quel rapporto, considerando lo Stato come una creazione del diritto, e ponendo perciò stesso *il diritto al di sopra dello Stato*»<sup>6</sup>.

Aggiunge Juan Vallet de Goytisolo (1917-2011), grande giurista spagnolo, a proposito dell'ordinamento dell'*Ancienne France*, che «da questo proveniva il pluralismo del regime [...], non soltanto territoriale e municipale, ma anche per stati e corporazioni»<sup>7</sup>, per

---

composta di usi immemorabili che veniva a formare quasi la costituzione materiale, non scritta ma fondativa, del Regno]» (PAOLO GROSSI, *La legalità costituzionale nella storia del diritto moderno*, Discorso all'Accademia dei Lincei, 11.6.2009, in [http://www.lincci.it/files/convegni/Discorso\\_Prof\\_Grossi\\_2009.pdf](http://www.lincci.it/files/convegni/Discorso_Prof_Grossi_2009.pdf), p. 4).

<sup>6</sup>) FRANCESCO CALASSO, *Gli ordinamenti giuridici del rinascimento medievale*, Giuffrè, Milano 1965, p. 259-260.

<sup>7</sup>) JUAN BERCHMANS VALLET DE GOYTISOLO, *L'influsso della Rivoluzione francese sul diritto pubblico e privato attuale*, relazione al

effetto del quale – come sostiene un altro grande giurista, il francese Georges Ripert (1880-1959) –, «il re di Francia non ha mai avuto il potere legislativo o, almeno, un potere paragonabile a quello del parlamento moderno [...], era obbligato a condividere la sovranità»<sup>8</sup>.

La conferma dell'ambizione assolutistico-centralistica dei re di Francia, del successo solo parziale dei loro sforzi e quindi della permanenza di limiti cospicui al potere monarchico, nonché della spinta decisiva data dalla Rivoluzione nel senso desiderato dalla monarchia francese<sup>9</sup>, viene, *ex parte adversa*, da quanto scrive segretamente al re, non ancora detronizzato e imprigionato, un entusiasta – in prospettiva assolutistica – Honoré Gabriel Riqueti, conte di Mirabeau (1749-1791), a meno di un anno dall'inizio della Rivoluzione. «Confrontate il nuovo stato di cose con l'antico regime; di là nascono le consolazioni e le speranze. Una parte dei provvedimenti dell'Assemblea Nazionale, la più cospicua, è evidentemente favorevole al governo monarchico. Non conta niente, dunque, essere senza parlamento, senza paesi di Stati, senza corpi del

---

convegno "Contro l'Ottantanove. Miti, interpretazioni e prospettive",  
Roma, 25.2.1989, in  
[http://www.alleanzacattolica.org/temi/rivoluzione\\_francese/goytisoloj.htm](http://www.alleanzacattolica.org/temi/rivoluzione_francese/goytisoloj.htm),  
p. 3.

<sup>8</sup>) Cit. in *ibidem*, p. 7. Cfr. anche «[...] dalle viscere stesse di una nazione che aveva appena abbattuto la monarchia si vide uscire a un tratto un potere più esteso, più minuzioso, più assoluto di quello che mai fosse stato esercitato da uno dei nostri re» (ALEXIS DE TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la rivoluzione*, Einaudi, Torino 1989, parte I, libro III, capitolo 8, p. 302).

<sup>9</sup>) Cfr. «La teoria della sovranità illimitata del re in Francia [...] aveva condotto alla lotta contro i diritti feudali – per lo meno sotto il loro profilo politico – in favore della sovranità assoluta. [...] Questa tendenza [...] trova [...] durante la Rivoluzione la sua espressione più completa» (BERNARD GROETHUYSEN, *Filosofia della Rivoluzione francese*, il Saggiatore, Verona 1967, p. 290).

clero, dei privilegiati, della nobiltà? L'idea di formare un'unica classe di cittadini sarebbe piaciuta a [Armand-Jean du Plessis, cardinale e duca di] Richelieu [1585-1642, *nda*]: un simile appiattimento facilita l'esercizio del potere. Decenni di monarchia assoluta non avrebbero fatto per l'autorità regia quanto ha fatto questo unico anno di Rivoluzione»<sup>10</sup>.

Dunque, il diritto “vecchio” era plurale nelle fonti e trascendente — cioè non mera espressione formale e positiva della volontà del sovrano — nel fondamento<sup>11</sup>. «Il medioevo conosce soggetti politici forniti della massima latitudine potestativa, e non sono infrequenti poteri esercitati tirannicamente. In questa civiltà, tuttavia, la coscienza collettiva serba la nozione — diffusa e mai smentita — della incompiutezza del potere politico, intendendo con un siffatto sostantivo che qui il suo titolare non è sorretto da una psicologia totalizzante; al contrario, egli si occupa soltanto di ciò che attiene direttamente alla conservazione dell'ordine pubblico consentendo a forze plurali e diverse di manifestarsi e realizzarsi nella società civile. L'esempio offerto dal diritto è illuminantissimo: il Principe medievale — sia esso personaggio laico o ecclesiastico, oppure una città libera — non individua nell'occuparsi del diritto, nel produrlo, l'essenza della sua funzione suprema. La sua volontà, espressa in una legge o in uno statuto cittadino, concerne solo oggetti limitati e sempre in stretta connessione con l'ordine pubblico della *civitas* o del principato. Il Principe medievale è solo occasionalmente legislatore, essendo

---

<sup>10</sup>) Cit. in DE TOCQUEVILLE, *L'antico regime e la rivoluzione*, cit., parte I, libro I, capitolo 2, p. 57.

<sup>11</sup>) «Il diritto può essere forza effettiva di pace solo quando la sua misura non sta nelle nostre mani. Certo, il diritto viene da noi istituito, ma non *creato*. In altri termini: senza trascendenza non c'è fondazione del diritto» (JOSEPH RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Paoline, Cinisello Balsamo [Milano] 1991, p. 43).

riservata alla comunità la continua produzione del diritto. Fonte prevalente, infatti, è e resta per tutto il medioevo la consuetudine, cioè usi germinati dal basso, osservati in seno alle comunità e interpretati in modo provveduto da giuristi teorici e pratici»<sup>12</sup>.

Pertanto, il potere del re in Francia — ma in tutta Europa —, prima della Grande Rivoluzione, era ancora limitato. In basso dai diritti storici: consuetudinari, personali, corporativi, municipali, locali, territoriali — i cosiddetti “privilegi” (*lex privata*, adattata al caso concreto); in alto, dall’esistenza di norme superiori, secondo la lezione sopra ricordata di Calasso: il diritto naturale, regola di quello positivo<sup>13</sup>.

Idee di libertà e di uguaglianza e una concezione dell’Uomo (la maiuscola ne attesta l’indole superomistica e ipostatizzante) definito dalla sua ragione astratta e divinizzata, pretesa infallibile, innescano un processo — ogni passaggio del quale qui non è possibile ripercorrere — che dal tramonto del cosiddetto Medioevo, che in realtà è l’età della cristianità, cioè civiltà cristiana, ci porta fino ai giorni nostri<sup>14</sup>. Tale processo ha interessato e interessa tutti gli ambiti

---

<sup>12</sup>) GROSSI, *La legalità costituzionale nella storia del diritto moderno*, cit., p. 3-4.

<sup>13</sup>) Cfr. HEINRICH ROMMEN, *L’eterno ritorno del diritto naturale*, a cura di Giovanni Ambrosetti, Studium, Roma 1965. Cfr. anche le proposizioni XXXIX, LVI e LIX del *Sillabo. Elenco contenente i principali errori del nostro tempo*, pubblicato dal beato Pio IX (1792-1878) con la lettera enciclica *Quanta cura* dell’8 dicembre 1864. In particolare, la XXXIX proposizione condannata è quella secondo la quale «lo Stato, come quello che è origine e fonte di tutti i diritti, gode un certo suo diritto del tutto illimitato».

<sup>14</sup>) Cfr. PLINIO CORRÊA DE OLIVEIRA, *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione. Edizione del cinquantenario (1959-2009) con materiali della «fabbrica» del testo e documenti integrativi*, presentazione e cura di Giovanni Cantoni, Sugarco, Milano 2009.

dell'esistenza, pubblici e privati, promettendo una nuova terra e un nuovo cielo dove regneranno pace, giustizia e felicità assolute, come frutti di altrettanto assolute libertà e uguaglianza: un "mondo nuovo" per un "Uomo nuovo", da far nascere sulle ceneri di quello "vecchio" con una Rivoluzione radicale, con la maiuscola<sup>15</sup>.

Tale processo, fra l'altro, spinge verso l'assoluta libertà di legiferare, sia in campo morale, sia in campo giuridico, fino al totale assorbimento del primo da parte del secondo, con una coincidenza fra legge morale e giuridica non più di stampo "integristico-religioso", ma di stampo laicistico-razionalistico, quindi con il riconoscimento al momento giuridico di un primato assoluto. L'Uomo emancipato, infatti, non può incontrare alcun limite alla propria volontà-legge, né in un ordine storico, né in un ordine trascendente siccome stabilito da Dio; ma poiché, per ovvi motivi, non può essere fonte della legge la volontà del singolo, sorge il mito della "volontà generale", la volontà dell'Uomo-Umanità, che come *demos* esercita il proprio potere: la democrazia, il "dio" che però ha fallito<sup>16</sup>. «Quando si propone una legge nell'assemblea del popolo, ciò che si domanda non è precisamente se i cittadini approvano o respingono la proposizione, ma se questa è conforme o no alla volontà generale che è la loro»<sup>17</sup>.

---

<sup>15</sup>) Va qui notato soltanto come, non avendo mantenuto le sue promesse, questo processo rivoluzionario si stia concludendo — essendo partito dall'esaltazione della potenza della ragione resa autonoma da qualunque autorità, finanche da quella del fatto — nella negazione alla stessa ragione di ogni possibilità non già di conoscere la verità, ma anche solo di pensarne l'esistenza. Cfr. GIOVANNI PAOLO II (SAN), Lettera enciclica *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998.

<sup>16</sup>) Cfr. HANS-HERMANN HOPPE, *Democrazia: il dio che ha fallito*, Liberilibri, Macerata 2006.

<sup>17</sup>) JEAN JACQUES ROUSSEAU, *Contratto sociale*, IV,II. «Di fronte alle singole volontà individuali dominate dalle passioni, dall'istinto,

Questa ha una caratteristica particolare: «quando nella formazione della volontà generale “prevale il parere contrario al mio, ciò prova soltanto che io mi sono sbagliato, e ciò che io stimavo essere la volontà generale non lo era. Se avesse prevalso il mio avviso particolare, io avrei fatto una cosa diversa da ciò che volevo, e allora non sarei stato libero” (*Contratto sociale*, IV,II). In conclusione “le leggi non sono altro che i registri delle nostre volontà” (*Contratto sociale*, II,VI); e la forza sociale che costringa il cittadino ad obbedire alla volontà generale “lo costringe ad essere libero” (*Contratto sociale*, I,VI)»<sup>18</sup>. Quindi, «lo Stato democratico del Rousseau è illimitatamente sovrano e onnipotente: “finché i sudditi non sono soggetti che a tali convenzioni, essi non obbediscono ad alcuno ma solo alla loro propria volontà; e chiedere fin dove si estendono i diritti rispettivi del sovrano e dei cittadini è chiedere fino a qual punto questi possono impegnarsi verso se stessi” (*Contratto sociale*, II,IV). “Il sovrano essendo formato dai privati che lo compongono non ha e non può avere interessi contrari ai loro; in conseguenza il potere sovrano non ha alcun bisogno di garanzie verso i sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri [...]” (*Contratto sociale*, I,VII). Dati i caratteri della legge (“La volontà generale è sempre retta e tende sempre alla pubblica utilità”; “la legge non può essere ingiusta, perché nessuno è ingiusto verso sé medesimo”), il più radicale assolutismo viene consentito e giustificato»<sup>19</sup>.

---

dall’egoismo, la volontà generale, frutto del sottostante fondo comune, costituisce una volontà obiettiva, razionale, morale. È la più vera, la più profonda volontà dell’uomo, quella in cui l’uomo ritrova davvero se stesso e celebra la sua natura umana e razionale» (GIORGIO BALLADORE PALLIERI, *Dottrina dello Stato*, CEDAM, Padova 1964, p. 26).

<sup>18</sup>) *Ibidem*, p. 27.

<sup>19</sup>) *Ibidem*, p. 28.

Questa concezione diventa ideologia, cioè utopia di un regime salvifico siccome democratico, e dà alla tendenza rivoluzionaria un'anima e una forza quasi religiose, imprimendo una formidabile accelerazione al processo in questione. Esso così si connota come *iter* di secolarizzazione, cioè di allontanamento dalla civiltà cristiana – sovversione della sua cultura, delle istituzioni e delle strutture storiche che ne sono derivate –, ritenuta luogo del male in quanto edificata sull'alienazione religiosa dell'uomo, ed opera sì tramite il diritto, ma soprattutto *nel* diritto, mutandone la natura, da *res* a *voluntas*, il che è l'essenza dello Stato moderno, onnipotente e onnilegiferante.

Un'interessante conferma ci viene dall'opera di uno studioso di cultura progressista, e quindi, per questo, fonte non sospetta di simpatia per l'*ancien régime* (“vecchio” come il suo diritto), il quale ricorda che con gli Stati nazionali, «[...] e con la loro piena autonomizzazione dai vincoli ideologici e religiosi che avevano cementato la *civitas christiana* sotto l'egida della Chiesa e dell'Impero, *cade ogni limite alla sovranità statale* e si compie, con la sua *piena secolarizzazione*, la sua *totale assolutizzazione*. Questi due processi – secolarizzazione ed assolutizzazione – [...] sono tutt'uno con il formarsi dell'idea moderna dello Stato come [...] fonte esclusiva del diritto e insieme libera dal diritto»<sup>20</sup>.

Sono così emersi i caratteri del “diritto nuovo”, che nella fase giacobina della Rivoluzione si manifesta in versione esasperata, come tutto ciò che deriva da una iper-termia ideologica. Esso, secondo la lezione di Rousseau, in quanto espressione e puro prodotto del potere popolare<sup>21</sup> — divinizzato<sup>22</sup>, perché concepito come potere (benefico)

---

<sup>20</sup>) LUIGI FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 20 (le sottolineature sono mie).

<sup>21</sup>) «Il popolo [...] era il nuovo monarca» (PAOLO VIOLA, *È legale perché lo voglio io. Attualità della Rivoluzione francese*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 129). «La rivoluzione francese [...] si preparava a

— dell’Uomo contrapposto all’autorità (malefica) di Dio e della tradizione<sup>23</sup> —, ne ripete i caratteri fondamentali: è assoluto<sup>24</sup> e totale<sup>25</sup>.

---

riprendere la frase di Luigi XVI: “è legale perché lo voglio io”. Solo che stava cambiando l’“io”, cioè il sovrano, che non era più il re ma la nazione» (*Ibidem.*, p. 33-34).

<sup>22</sup>) «Dal momento che il Popolo è il sovrano assoluto, Dio incarnato – una immagine che non è troppo forte – la sua volontà è il criterio supremo del Bene e del Male» (JEAN BAECHLER, *Prefazione* a AUGUSTIN COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo. Le “società di pensiero” e la democrazia: una interpretazione sociologica della Rivoluzione francese*, Bompiani, Milano 1981, p. 23).

<sup>23</sup>) «È un’ovvietà, per l’utopia, che l’antica religione, la quale in larga misura ha prodotto lo stato di cose superato, non funga più da guida nel mondo unificato. Al posto di Dio onnipotente [...] si fa avanti il popolo onnipotente, gli attributi della divinità spettano ora al genere umano [...]. Per la nuova umanità, la legge del vero sovrano, il genere umano, prende il posto di Dio: “La Loi bienfaisante remplacera un DIEU insignifiant”» (ROMAN SCHNUR, *Rivoluzione e guerra civile*, Giuffrè, Milano 1986, p. 69-70).

<sup>24</sup>) «Si contrappone alla “souveraineté une et indivisible” del monarca assoluto la “souveraineté une et indivisible” del genere umano. [...] Di conseguenza, il nemico per l’utopia non è la sovranità in quanto tale, bensì la sovranità del signore monarchico. Ciò che importa non è quindi la protezione del singolo davanti alla sovranità o al potere in generale, ma che un altro domini in maniera assoluta: la verità e con essa il genere umano. Questo sovrano è però ancora più assoluto, se si può dire così, del sovrano assoluto del passato, perché è limite a se stesso, mentre quello conosceva ancora una responsabilità davanti a Dio. Il nuovo sovrano conosce come norme soltanto quelle poste dall’io nella sua assoluta libertà» (*Ibidem.*, p. 70-71).

<sup>25</sup>) «È solo l’uomo che giudica, ma giudica su tutto, perché vuole essere signore di tutto; pertanto egli deve anche assumere la totale

Quindi, viene progressivamente esaurito dal diritto positivo (“positivismo giuridico”), al quale non è ammessa alcuna eccezione e/o integrazione<sup>26</sup>. Nemmeno è richiesta giustificazione ai suoi dispositivi, in quanto, come già abbiamo visto, il potere legislativo del popolo è limite a se stesso: esso deve rispettare soltanto — e talvolta neppure — le norme procedurali che si è dato come forma attraverso la quale la “volontà generale” si manifesta<sup>27</sup>: «alla volontà nazionale

---

responsabilità. Il nuovo sovrano non conosce dunque alcuna barriera, il dominio della verità e della morale è nel vero senso del termine sconfinato; per esso non vi sono spazi liberi dalla morale o almeno moralmente indifferenti, per altre opinioni qui non vi è alcun posto» (*Ibidem*, p. 71).

<sup>26</sup>) «Il Codice napoleonico, al suo articolo 4, considerava colpevole di rifiuto di dare giustizia il giudice che si fosse rifiutato di giudicare adducendo silenzio, oscurità oppure insufficienza della legge [...]. Il suo postulato fondamentale è il principio della sua completezza, poi riferita all’ordinamento giuridico positivo» (DE GOYTISOLO, *L’influsso della Rivoluzione francese sul diritto pubblico e privato attuale*, cit., p. 7-8).

<sup>27</sup>) «Il popolo [...] rispettava le forme che si era dato, ma travolgeva gli ostacoli, e se trovava delle barriere al fluire della sua maestosa volontà, le distruggeva, cambiava le regole, le definizioni del suo ambito, in definitiva imponeva come “legale quello che voleva Lui”» (VIOLA, *È legale perché lo voglio io. Attualità della Rivoluzione francese*, cit., p. 129-130). In altri termini, come “riconosce” uno studioso marxista, Luciano Canfora, in una sua riflessione sulla “democrazia radicale” nell’Atene del V secolo a.C., che assimila alla «concezione giacobina della dittatura “in nome del popolo”», secondo questa «il popolo è al di sopra della legge e questa può anche essere “sospesa” — e finanche le garanzie giuridiche — se questo “giova al popolo”. Tratto inquietante del dottrinarismo giacobino, adoratore della “volontà popolare”, per cui la legge è solo uno strumento, non un valore in sé. All’origine, ovviamente, c’è Rousseau» (LUCIANO CANFORA, *La democrazia come violenza*, in ANONIMO ATENIESE, *La*

basta [...] soltanto la propria realtà per essere sempre legittima. Essa è la fonte di ogni legalità»<sup>28</sup>, come dice uno dei protagonisti della Rivoluzione in uno dei *livre de chevet* rivoluzionari.

Ma a questo punto emerge chiaro, come rilevano François Furet e Mona Ozouf, quale sia il destino di “chi non è d’accordo” in un simile regime: si registra una «[...] totale mancanza di risorse per l’opposizione in un sistema dove non esiste nessun ordine di realtà superiore alla legge democratica»<sup>29</sup>. Di più. La “volontà generale” è l’espressione dell’assoluta libertà collettiva dell’Umanità — si potrebbe osservare come una “libertà collettiva assoluta” non sia altro che un potere senza limiti —, e dunque chi è contro di essa è contro la libertà dell’Uomo-*demos*: è un “nemico del popolo”. Perciò, chi ha una volontà diversa e non riconosce di “essersi sbagliato” come gli prescrive Rousseau, cioè non si rende conto che volendo qualcosa di diverso da quello che vuole la “volontà generale” non è libero, va “costretto a essere libero” con appropriati mezzi di coazione e di rieducazione. Non basta. Se costui si ostina nel suo atteggiamento e oppone resistenza, non esistendo alcun diritto al di fuori di quello posto dal potere del popolo, e poiché la stessa società viene a coincidere con il potere popolare<sup>30</sup>, egli, in quanto dissidente, si pone

---

*democrazia come violenza*, Sellerio, Palermo 1982, p. 59.60-61).

<sup>28</sup>) EMANUEL JOSEPH SIEYÈS, *Che cosa è il terzo stato?*, con in appendice il *Saggio sui privilegi*, Editori Riuniti, Roma 1989, p. 63.

<sup>29</sup>) FRANÇOIS FURET - MONA OZOUF, *Prefazione* a IDEM (a cura di), *Dizionario Critico della Rivoluzione Francese*, Bompiani, Milano 1989, vol. I, p. XI. Altresì: «nel 1793, per qualche mese, il processo tocca il culmine: sotto la finzione del “Popolo”, il giacobinismo si sostituisce contemporaneamente alla società civile e allo Stato. Attraverso la volontà generale, il popolo-re coincide ormai miticamente col potere, e questa convinzione è l’origine del totalitarismo» (FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., p. 201).

<sup>30</sup>) Ricordiamo di nuovo qui quanto già trascritto *supra*. «Il sovrano

fuori dalla società, da ogni società, e non può essergli riconosciuto un luogo dove rifugiarsi<sup>31</sup>. Ma l'uomo è un "animale sociale": chi è fuori dalla società smette di essere un uomo, e non ha più diritti; peggio, è un nemico del genere umano, cioè un criminale, e va perciò annientato: egli è escluso dallo stesso consorzio dell'umanità<sup>32</sup>. Allo stesso modo, neanche il nemico esterno, lo *justus hostis* dello *Ius*

---

essendo formato dai privati che lo compongono non ha e non può avere interessi contrari ai loro; in conseguenza il potere sovrano non ha alcun bisogno di garanzie verso i sudditi, perché è impossibile che il corpo voglia nuocere a tutti i suoi membri [...]. La volontà generale è sempre retta e tende sempre alla pubblica utilità; la legge non può essere ingiusta, perché nessuno è ingiusto verso sé medesimo» (*Contratto sociale*, I,VII).

<sup>31</sup>) «Laddove la coscienza regna infallibile, ogni pensiero diverso non può che essere privo di coscienza e quindi anche di diritto. Di conseguenza, a questo pensiero nessun asilo appare necessario, nessuno spazio per l'emigrazione, dal momento che davanti al dominio della verità universale solo il suo nemico può voler fuggire, e questo non ha diritti, perché è amorale. [...] Non esiste, per l'utopia, che ha il monopolio della verità, alcun diritto all'essere altrimenti» (SCHNUR, *Rivoluzione e guerra civile*, cit., p. 71-72). Cfr. anche JOSEF PIEPER, *Sulla fine del tempo*, Morcelliana, Brescia 1953, p. 123.

<sup>32</sup>) «La differenza tra nemico e criminale viene soppressa, [...] il nemico non merita di essere trattato come un uomo ("tout les ennemis de la liberté seront effacés de la liste des hommes") [...]. Solo cancellando questo nemico del genere umano il combattente per la pace si rivela nella sua qualità di filantropo, vero promotore dell'umanità»; «e infatti gli uomini vengono annientati solo in quanto portatori di idee» (SCHNUR, *Rivoluzione e guerra civile*, cit., p. 85). Non è difficile capire, a questo punto, il "perché" dei *GULag* e dei *Lager* nel tragico e insanguinato XX secolo (cfr. STÉPHANE COURTOIS, "Perché?", in IDEM (ed altri), *Il libro nero del comunismo. Crimini, terrore, repressione*, Mondadori, Milano 1998, p. 679-705).

*Publicum Europaeum*, ha più ragione e diritto d'essere: chi è contro la Nazione Rivoluzionaria – che sia uno straniero o un insorgente contro il nuovo potere – è ugualmente criminale, e va combattuto e distrutto in modo totale<sup>33</sup>. Se non vi sono più garanzie interne — perché nessuno può pensare di dover essere garantito nei confronti del potere

---

<sup>33</sup>) «La nuova guerra, dice un oratore giacobino, è una guerra della nazione contro dei “briganti”. Ecco il termine che resterà a designare i nemici dell'umanità; in senso proprio, non si tratta di uomini. [...] La nuova guerra è brutale [...]. Essa erige a principio l'indegnità dell'avversario, come l'onore antico supponeva il suo valore. I nemici sono dei “mostri”, degli “animali feroci che cercano di divorare il genere umano”. [...] “Colpisci senza pietà, cittadino”, dice a un giovane soldato il presidente dei giacobini, “colpisci tutto ciò che ha a che fare con la monarchia. Non deporre il tuo fucile se non sulla tomba di tutti i nostri nemici — è il consiglio dell'umanità”. È per *umanità* che [Jean Paul] Marat [1743-1793, *nda*] reclama 260.000 teste. “Che mi importa essere chiamato bevitore di sangue!” grida Danton, “ebbene beviamo il sangue *dei nemici dell'umanità*, se è necessario!”. [Jean Baptiste] Carrier [1756-1794, *nda*] scrive alla Convenzione che la “disfatta dei briganti è così completa che essi arrivano a centinaia ai nostri avamposti. Ho deciso di farli fucilare. Ne vengono altri da Angers, gli assegno la stessa sorte e invito Francastel a fare altrettanto...”» (COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., p. 190-191).

<sup>34</sup>) Per tale antico ordinamento, oggi desueto, «la guerra non può degenerare in una violenza illimitata, ma dev'essere anch'essa soggetta al diritto [...]. Non deve quindi colpire gli “innocenti”, come le donne, i bambini, gli “inoffensivi agricoltori” e in genere quelle che oggi chiamiamo “popolazioni civili”. Né sono consentiti i massacri, i saccheggi e le spoliazioni dei nemici, se non delle armi. E se è lecito uccidere i nemici in battaglia, non lo è più quando essi cessano di essere pericolosi e sono fatti prigionieri. Insomma, la violenza consentita è solo la minima necessaria, e il trattamento dei nemici è sottoposto al diritto» (FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, cit., p. 18).

popolare —, non ve ne sono più nemmeno nei rapporti fra gli Stati: lo *ius in bello*<sup>34</sup> viene soppresso<sup>35</sup>, e i rivoluzionari di ogni tempo, ritenendosi giustificati da un'aggettivazione che sembra avere effetti magico-taumaturgici<sup>36</sup>, non esiteranno ad approfittarne. L'epoca della Rivoluzione sarà così l'era mostruosa dello sterminio di massa.

---

<sup>35</sup>) «Lo *ius in bello*, che Vitoria [Francisco de, 1483-86-1546] aveva fondato sulla rigida esclusione di ogni violenza inutile o eccessiva, e in particolare di quelle contro le popolazioni civili, perde [...] ogni limite, essendo lecito [...] ai belligeranti uccidere tutti coloro che si trovano in territorio nemico, incluse le donne e i bambini e perfino i prigionieri» (*Ibidem*, p. 21). «In certe epoche, si è manifestata perfino la tendenza a trasformare l'arte della guerra a [sic!] un gioco piuttosto convenzionale. La moderna arte della guerra data dalla rivoluzione francese; [...] questa annullò di colpo le convenzioni sorpassate [...] precedenti» (VICTOR SERGE, *L'Anno primo della rivoluzione russa*, Einaudi, Torino 1991, p. 92).

<sup>36</sup>) Emerge presto «il senso estremamente preciso del termine *rivoluzionario*, [...] termine dotato di “una potenza magica”, dice [Jacques] Mallet du Pan [1749-1800, *nda*]. Si chiama *rivoluzionario* ogni atto e ogni decisione che emani direttamente dal sovrano [*il potere popolare*], e tutti quelli del regime delle società hanno questo carattere. Essi sono, come tali, al di sopra di ogni legge, di ogni giustizia, di ogni morale convenuta. Così esistono leggi *rivoluzionarie* che violano le prime regole della giurisprudenza, a esempio quelle della retroattività, e i diritti e le libertà più elementari. Così esistono massacri *rivoluzionari* e dunque legittimi; eserciti *rivoluzionari* che hanno come tali il diritto di entrare nelle case dei singoli, di farvi e di prendervi ciò che vogliono; una polizia *rivoluzionaria* che apre le lettere, ordina e paga la delazione; una guerra *rivoluzionaria* che è al di sopra del diritto delle genti» (COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., p. 125).

Ma in realtà questo “potere popolare” è davvero democratico, almeno nel senso classico del termine? Sin dalla prima esperienza rivoluzionaria, quella accaduta appunto in Francia, ispirata da tali teorie, emerge che al «l’auto-governo del popolo [...] essendo tecnicamente impossibile, gli si sostituiscono delle società permanenti di discussione, [...] interpreti obbligati della società *tout court* [...] attraverso la produzione sociale del vero»<sup>37</sup>. Cioè, il popolo concreto viene surrogato dagli uomini delle “società di pensiero”, che sopprimono l’antico mandato imperativo<sup>38</sup>, si autodesignano rappresentanti dell’intera nazione e non di chi li ha eletti, e così, “senza vincolo di mandato”, possono legalmente tradire l’elettorato, distaccarsene e dominarlo liberamente. Senza costoro, resi indispensabili dal regolamento che impedisce la rappresentanza per corpi, ordini o paesi, «[...] il popolo sovrano sarebbe più libero, ma diventerebbe muto»<sup>39</sup>, non potrebbe cioè esprimersi ed esercitare il potere appena conquistato. «Accanto al popolo reale [...] ce n’era un

---

<sup>37</sup>) FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., p. 196. «A questo punto [...] la società di pensiero diventa un partito politico, che teoricamente incarna la società e insieme lo Stato, in situazione di reciproca identificazione» (*Ibidem*, p. 199): la “partitocrazia” ha radici antiche e profonde. «L’ideologia marxista-leninista storicamente ha risposto a queste domande [*sulla definizione di democrazia e partecipazione popolare*] con una serie di sostituzioni, in cui il popolo viene rappresentato dalla classe operaia che a sua volta viene rappresentata dalla sua avanguardia, il partito comunista [...], quindi, il popolo doveva essere rappresentato da una minoranza [...], sotto la direzione dei comunisti» (ELENA AGA-ROSSI - VICTOR ZASLAVSKY, *Togliatti e Stalin. Il PCI e la politica estera staliniana negli archivi di Mosca*, Il Mulino, Bologna 1997, p. 100).

<sup>38</sup>) Cfr. VIOLA, *È legale perché lo voglio io. Attualità della Rivoluzione francese*, cit., p. 118.

<sup>39</sup>) COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., p. 89.

altro quello delle società filosofiche, certamente poco numeroso ma unito e diffuso ovunque, che parlò e scelse per lui»<sup>40</sup>.

E da allora sarà, fino ai giorni nostri, sempre così. Per democrazia, in quest'area ideologica, non s'intende il metodo per sapere che cosa voglia o che cosa pensi la maggioranza di una popolazione; e nemmeno il metodo per decidere a maggioranza che cosa sia giusto e che cosa sia sbagliato (il che, comunque, almeno dal tempo del "ballottaggio" tra Gesù e Barabba, ha mostrato di non offrire alcuna garanzia); meno ancora è semplicemente il metodo per designare dei mandatarî che facciano politicamente la volontà dei mandanti. Democratico è solo il potere dell'opinione dei membri dei *club* rivoluzionari, così come oggi dei membri dei partiti "democratici". Pensando se stessi come *élite* di virtuosi intellettuali, gl'ideologi e i militanti formano il "Piccolo Popolo" che sostituisce quello vero, lo rappresenta, lo guida<sup>41</sup>, perfettamente autolegittimato, quale che sia l'orientamento della maggioranza. E, d'altra parte, che senso avrebbe il potere "democratico", se dovesse accettare la volontà di una maggioranza che si riveli "reazionaria"? Gli "eletti", «appena giunti al potere, [...] fanno un'esperienza sconvolgente: il popolo non è il Popolo, gli accade, anzi, frequentemente e addirittura sistematicamente, di non agire e di non pensare come farebbe il Popolo. Bisogna scegliere. L'ideologo ha già scelto [...]. Decreterà [...] che il popolo è corrotto e che bisogna costringerlo alla virtù con

---

<sup>40</sup>) *Ibidem*, p. 91.

<sup>41</sup>) Come accadde all'epoca della Rivoluzione: «con un gioco di prestigio sconcertante per la sua facilità, il piccolo popolo delle società di pensiero si era sostituito al popolo reale e si presentava a Versailles come il suo legittimo rappresentante. L'avanguardia del proletariato incarnava la volontà profonda e autentica del proletariato o, come si diceva allora, la volontà generale aveva trovato il suo organo» (BAECHLER, *Prefazione* a COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., p. 31).

ogni mezzo. [...] Dal momento in cui i titolari del potere [...] sono i portavoce del dio, lo statuto dei dissidenti cambia natura. Il potere non ha più avversari, ha soltanto nemici, ogni divergenza od opposizione viene ad essere demonizzata: non si tratta col diavolo, lo si “annienta”. Così, per sua propria natura, il regime ideologico è portatore di terrore, e del più estremo proprio perché il più legittimo<sup>42</sup>. Quella del “Piccolo Popolo” è una minoranza consapevole di essere tale, ma che cionondimeno continua a ritenere democratico solo ciò che pensa e ciò che vuole, convinta che il suo pensiero e la sua volontà siano quel che il popolo grande (e vero) penserebbe e vorrebbe se non fosse stato corrotto dall’antico regime, se non fosse vittima della sua “cattiva coscienza” e, pertanto, non esita a imporli, anche con durezza<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup>) *Ibidem*, p. 32-33.

<sup>43</sup>) «A dire il vero, la tirannia del Piccolo Popolo sul grande è diventata così evidente che esso stesso rinuncia a negarla. La “mancanza di uomini” è la sua maggiore preoccupazione [...]; scrive [...] per chiedere [...] “una colonia di patrioti [...] su questa terra straniera” in cui i patrioti sono “in una situazione di minoranza spaventosa” [...]. Non c’è città che non venga descritta dal suo *club* come una Sodoma e su cui non si invochi il fuoco del cielo, l’armata rivoluzionaria, la ghigliottina. *Si condanna a morte un villaggio come un uomo* [...]. Del resto i puri sarebbero turbati se avessero dalla loro parte il numero; si sentirebbero meno puri. È noto il famoso motto di [Maximilien de] Robespierre [1758-1794, *nda*], “la virtù è minoranza sulla terra” [...]. *Nella piccola Città si conviene a questo punto che una società numerosa non potrebbe essere una società rivoluzionaria*» (COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., p. 129-130).

<sup>44</sup> «Tutte le differenze debbono essere eliminate, altrimenti non si perviene alla vera unità. Ma ciò significa anche che tutte le istituzioni esistenti saranno eliminate [...]; di conseguenza si deve tendere al “*nivellement final*”. [...]: il divenuto storico [...] deve far posto, in quanto contro-natura, all’unità. [Jean Baptiste du Val de Grace, detto “Anacharsis” barone di] Cloots [1755-1794, *nda*] [sosteneva che] “La

Ma il “sole dell’avvenire” non sorge, il mondo nuovo e l’uomo nuovo non si vedono. Che fare? Eppure nei *club*, nelle società di pensiero ogni progetto, ogni programma appariva perfetto, destinato a far scendere il paradiso in terra, a eliminare il male dal mondo per sempre, realizzando l’unità perfetta del genere umano, al di là di ogni divisione, nella fusione e alienazione di tutte le volontà particolari in una unica “volontà generale”<sup>44</sup>. Ma tutto questo non accade. Perché? I rivoluzionari hanno pronta la risposta. «Per passare dalla società di pensiero — società fittizia di individui astratti — alla società reale, l’ideologia deve [...] ricostruire il sociale attraverso *riduzioni* ed *esclusioni*: deve designare, personalizzare il nefasto, giacché se [...] la società, che dovrebbe essere buona come gli individui che la compongono, è invece cattiva, ciò dipende dal fatto che certe istituzioni e certe forze sociali si oppongono ad arte al bene, e bisogna perciò definirle, combatterle ed eliminarle. È quel che succede alla nobiltà nell’autunno dell’88: simbolo della disuguaglianza, *essa è globalmente colpevole d’essere in contrasto con i principi*, il che significa che *certi* nobili potranno anche essere dei rivoluzionari, ma

---

*république universelle remplacera l’église catholique, et l’assemblée nationale fera oublier les conciles écoumeniques; l’unité de l’état vaudra mieux que l’unité de l’église*”. [...] L’unità politica produrrà ogni bene. Si spodestino le frazioni sociali, e si vedrà la totalità, il despota *par excellence*, la legge universale, realizzare le favole dell’età dell’oro. È questo il dominio del genere umano. [...] Una volta instaurata l’unità, il problema politico apparirà risolto, in quanto la politica verrà abolita. Essa ha infatti, nella concezione degli utopisti, il suo fondamento nel fatto che l’uomo ha rinnegato la natura, è diventato moralmente cattivo, al punto che ciascuno è nemico di ciascuno. Nel mondo unificato, invece, la politica diventa obsoleta, perché il suo fondamento è eliminato. Regnerà pertanto la pace mondiale totale» (SCHNUR, *Rivoluzione e guerra civile*, cit., p. 66-68).

che la nobiltà sarà per definizione il contrario della Rivoluzione»<sup>45</sup>. E allora, poiché «chi segue il nuovo dio, il Popolo giacobino, è virtuoso per definizione; chi lo combatte è un criminale»<sup>46</sup>, se le cose non migliorano, vuol dire che ci sono ancora i criminali, che vanno scovati con ogni mezzo e, per le ragioni che sul piano teorico abbiamo già esaminato, implacabilmente eliminati. Così, non appena «[...] è accaduto che [...] il Piccolo Popolo abbia conquistato e asservito il grande imponendogli le sue leggi [...], immediatamente sono cominciate le proscrizioni, le espropriazioni, gli assassini; giacché le leggi della Piccola Città non sono adatte alla grande»<sup>47</sup>. Questa non riesce proprio ad adeguarsi, anche solo passivamente, e pertanto si deve intervenire senza pietà contro chi, opponendosi alle leggi, impedisce il progresso dell'Umanità di cui esse sono strumento privilegiato. L'unica risposta a costoro è il Terrore. Allo scopo, singolare metodo, s'intende passare per lo strumento del processo, e viene perciò istituito il Tribunale Rivoluzionario<sup>48</sup>. Ma si tratta di un processo *sui generis*. Esso amministra, infatti, «[...] una giustizia rivoluzionaria che fa a meno di difesa, di testimoni, di istruzione, di

---

<sup>45</sup>) FURET, *Critica della Rivoluzione francese*, cit., p. 208.

<sup>46</sup>) COCHIN, *Lo spirito del giacobinismo*, cit., p. 126.

<sup>47</sup>) *Ibidem*, p. 148. Così prosegue Cochin: «il codice dei Diritti dell'Uomo conviene soltanto ai cittadini del mondo del pensiero, non agli abitanti del mondo reale. Nel mondo reale, la patria giacobina sarà sempre in pericolo, costretta di conseguenza a usare la violenza per conservarsi: al primo abbandono della sorveglianza e della costrizione, la folla tornerebbe da sola agli "interessi particolari", cioè a quelli della vita reale»: «tirannia di fatto al servizio della libertà di principio: ecco tutta la Rivoluzione» (*Ibidem*).

<sup>48</sup>) E, invero, se la "volontà generale" si esprime in forma di legge, la sanzione comminata agli oppositori non può essere inflitta che attraverso le forme del processo, concepito quindi come strumento dell'azione rivoluzionaria.

appello. A che cosa servirebbe tutto questo? Il popolo giudica, o almeno sorveglia i giudici, e dunque tutto va bene. [...] Questa è, secondo [George Jacques] Danton [1759-1794, *nda*], il suo promotore, la ragione d'essere del tribunale rivoluzionario; esso deve "supplire al tribunale supremo della Vendetta del popolo"<sup>49</sup>.

Un grande giurista, Salvatore Satta (1902-1975), ci narra un episodio paradigmatico dell'idea giacobina del diritto e del ruolo affidato al processo dal potere rivoluzionario. «Narrano le storie che il 2 settembre 1792, mentre il tribunale rivoluzionario, da pochi giorni costituito (aveva al suo attivo solo tre teste), giudicava il maggiore Bachmann, della guardia svizzera del re, un rumore sordo e lontano invase la grande sala delle udienze, che prendeva il nome di san Luigi. Chiamata a raccolta [...], una folla immensa, la folla di tutte le rivoluzioni, emergeva dai bassifondi e si riversava sulle rive e sui ponti della Senna. [...]. D'improvviso, tra la folla imbestialita corre la voce che gli svizzeri del re sono nella sala delle udienze. Con urla immani balzano su per le scale, attraversano stanze e vestiboli, venerabili per antichi ricordi, e appaiono sulla soglia, i cenci e le armi grondanti di sangue. [...]. L'accusato Bachmann, solo, poiché sicuro di morire, che sia per fatto dei giudici o per fatto di questi assassini,

---

<sup>49</sup>) *Ibidem*, p. 125-126. «La vicenda del governo rivoluzionario, passato alla storia col nome di "Terrore", quello vero, comincia all'inizio di marzo 1793, quando la giustizia popolare sovrana aveva ormai esaurito la sua spinta [...]. Furono creati allora gli ingranaggi fondamentali [...]. Questi ingranaggi furono il tribunale rivoluzionario, una magistratura d'eccezione, competente per tutto il territorio nazionale, in grado di giudicare senza appello i delitti contro la rivoluzione, e di comminare [*sic*] come unica pena la morte, e i comitati rivoluzionari, o comitati di vigilanza, che dovevano esercitare capillarmente il controllo del territorio in ogni quartiere cittadino o in ogni piccolo comune» (VIOLA, *È legale perché lo voglio io. Attualità della Rivoluzione francese*, cit., p. 106-107).

discende dalla poltrona ove da trentasei ore è seduto, e si presenta alla sbarra come per dire: uccidetemi. Avvenne un fatto mirabile. Il presidente Lavau ferma d'un gesto gli invasori: con poche energiche parole intima "di rispettare le legge e l'accusato che è sotto la sua spada". Si vedono allora i massacratori, in silenzio, ripiegare docilmente verso la porta. "Essi hanno compreso", commenta Lenotre<sup>50</sup> dal quale raccogliamo l'episodio "che l'opera che essi compiono là in basso [un massacro di prigionieri in attesa di essere giudicati dal Tribunale Rivoluzionario, *nda*], le maniche rivoltate e la picca tra le mani, questi borghesi in mantello nero e cappello a piuma la perfezionano [*la parachèvent*] sui loro seggi". [...]. Due gruppi di uomini stanno l'uno di fronte all'altro, nella sala san Luigi. Di uno di essi, quello sulla soglia, non si può nutrire alcun dubbio: sono degli assassini. Hanno le mani arrossate di sangue, i cenci lordi di sangue, sangue chiedono ancora con gli occhi fissi sui poveri prigionieri di là dalle sbarre. Ma l'altro, gli altri uomini? Se si interroga l'uomo della strada non esiterà a dire che anch'essi sono degli assassini: e del resto come tali li indica lo spirito popolare, quando muta il nome di *Palais de Justice* in quello di *Palais où l'on condamne*. E sono degli assassini perché sono le stesse persone, distinte appena da un mantello nero e da un cappello piumato: e se dicono "l'accusato è sotto la spada della giustizia" essi vogliono dire soltanto, e sono subito intesi, "lasciatelo stare, ci pensiamo noi ad ammazzarlo"»<sup>51</sup>.

Epperò, nonostante tutto, ci vorrà del tempo per vincere l'idea tradizionale del diritto e del processo come difesa e garanzia dei deboli, degli accusati, degl'inermi, come limite al potere dei giudici ed espressione di una tendenziale diffidenza nei loro confronti, e far prevalere quella che li vuole invece strumento privilegiato e razionale

---

<sup>50</sup>) Cfr. THÉODORE G. LENOTRE, *Le Tribunal révolutionnaire*, Perrin, Paris 1947, p. 52.

<sup>51</sup>) SALVATORE SATTA, *Il mistero del processo*, Adelphi, Milano 1994, p. 11-14.

dell'azione rivoluzionaria. Ancora Satta ci aiuta a capire. «Non dovevano [...] passare molti mesi, e i risultati del tribunale del 1792 già apparivano derisori a coloro che l'avevano istituito (vero è che l'insurrezione del 4 settembre lo aveva privato della materia prima, perché quasi tutte le teste disponibili erano state tagliate con l'azione diretta); ed ecco profilarsi l'esigenza di un nuovo tribunale, che sarà quello del marzo 1793, e di cui si dirà esplicitamente, per bocca di Danton, che avrà per unico scopo di prevenire il rinnovarsi dei massacri del settembre, cioè, come ben commenta uno storico, di sostituirli legalmente. In questo nuovo tribunale, che comporterà dei giurati nominati dalla Convenzione, il processo sembra definitivamente sopraffatto, e ridotto a una pura farsa, a una mera parodia di giustizia: ma il processo è duro da morire [...] non passeranno molti mesi [...] che il tenebroso [Antoine Quentin] Fouquier-Tinville [1746-1795, *nda*] [...] scriverà alla Convenzione: “noi siamo arrestati dalle forme che prescrive la legge... Questo processo sarà dunque interminabile. D'altra parte ci si chiede che bisogno c'è di testimoni [*pourquoi des témoins?*]. La Convenzione, la Francia intera accusa gli imputati; [...] essi sono colpevoli; il tribunale non può nulla fare per se stesso, egli è obbligato a seguire la legge; spetta alla Convenzione far sparire tutte le difficoltà che inceppano il suo cammino”. E la Convenzione [...] vota subito un decreto per cui “se un processo si prolunga per tre giorni, il presidente aprirà la seduta successiva chiedendo ai giurati se la loro coscienza è sufficientemente rischiarata [*suffisamment éclairée*]. Se i giudici rispondono di sì, si procederà alla sentenza”. [...] Ed ecco ancora Fouquier che scrive alla Convenzione la cupa lettera: “Cittadini rappresentanti [...] gli accusati, come forsennati, reclamano l'audizione di testimoni a discarico... Noi vi invitiamo a tracciarci definitivamente la nostra condotta su questo reclamo, poiché l'ordine giudiziario non ci offre alcun mezzo di motivare un rifiuto”. La risposta sarà un decreto della Convenzione che metterà gli accusati fuori processo [*hors de débats*]:

il primo annuncio di quella che sarà la legge del 22 pratile, per cui interrogatorio, testimonianza, difesa, tutto sarà tolto di mezzo, ma soprattutto saranno tolti di mezzo i giudici deboli, *faibles* (l'accusatore pubblico li aveva segnati con una piccola "F" dopo l'esecuzione di Danton) che impedivano al processo di morire»<sup>52</sup>.

Questa, dunque, la concezione rivoluzionaria del diritto, che ne sovverte anzitutto le fonti e la stessa concezione; solo poi i contenuti, per lungo tempo, nella loro determinazione positiva, ancora condizionati dalla tradizione. «Compiutosi il processo di secolarizzazione dei nuovi Stati nazionali, la sovranità statale si libera da ogni limite»<sup>53</sup>. Si manifesta così «[...] la base dell'intero apparato concettuale del positivismo giuridico: [...] principio di legalità e convenzionalità del diritto, in forza del quale "*auctoritas [rectius, voluntas, nda], non veritas facit legem*"; [...] fondamento formalistico e volontaristico della validità delle norme, identificato con il principio "*quod principi placuit legis habet vigorem*" qualunque sia il contenuto dell'atto normativo; [...] monopolio statale della produzione giuridica, [...] conseguente unità dell'ordinamento e [...] sua indipendenza da fonti giuridiche extra o sovra-statali»<sup>54</sup>. Pertanto, «la legge è legge, il comando è comando; la legge è giusta perché esprime la forza costrittiva di coloro che comandano. La giustizia è la legge e la legge è comando»<sup>55</sup>. Cioè, «le norme giuridiche possono avere un contenuto di qualsiasi genere [...]. Non si può discutere la validità di una norma giuridica per il motivo che il suo contenuto sia incompatibile con un qualche valore morale o politico»<sup>56</sup>. Ma se, coerentemente, «lo Stato è

---

<sup>52</sup>) *Ibidem*, p. 18-21.

<sup>53</sup>) FERRAJOLI, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, cit., p. 20.

<sup>54</sup>) *Ibidem*, p. 22-23.

<sup>55</sup>) GUSTAV RADBRUCH, *Rechtsphilosophie*, Koehler, Stuttgart 1950, p. 347.

<sup>56</sup>) HANS KELSEN, *Teoria generale del diritto e dello Stato*, Edizioni di

l'unica fonte del diritto»<sup>57</sup>, allora ci troviamo di fronte al «paradosso di una Dichiarazione dei diritti che escludeva l'idea di una legge fondamentale al di sopra della volontà del legislatore»<sup>58</sup>, per cui questa può tutto, ma proprio tutto.

Il diritto non è più inteso come l'ordine proprio delle relazioni umane, costitutive dell'essere personale, e dal quale si procede per determinazioni successive, certo non senza errori, ma indispensabili per decifrarlo, renderlo praticabile e pretenderne socialmente l'osservanza. Non è più la stessa *res iusta*, cui ognuno e ogni potere umano devono rispetto e sottomissione<sup>59</sup>. Il diritto non *sta* più prima di ogni legge — le cui fonti non possono ch'essere plurali — come realtà da riconoscere, non da volere. Non è più la realtà ontologica del complesso di doveri, legittime pretese e facoltà che fanno uomo l'uomo in tutti i suoi rapporti e rendono possibile l'indispensabile vita sociale e politica. Non è più l'espressione normativa della creazione. E neppure è identificato nei semplici ordinamenti storici, provati dalla consuetudine e dall'esperienza.

Esso è solo una scatola vuota, un nudo nome, con cui si copre il comando, la volontà prometeica di dominare la natura e l'ordine

---

Comunità, Milano 1954, p. 114.

<sup>57</sup>) RUDOLF VON JHERING, *Der Zweck im Recht*, Leipzig 1882, vol. I, p. 318, cit. in REGINALDO MARIA PIZZORNI, *Filosofia del diritto*, Pontificia Università Lateranense-Città Nuova, Roma 1982, p. 152. San Giovanni Paolo II ricorda, invece, che è Stato di diritto quello in cui «[...] è sovrana la legge, e non la volontà arbitraria degli uomini» (Lettera enciclica *Centesimus annus* nel centenario della *Rerum novarum*, 1.5.1991, n. 44), con chiaro riferimento a una legge superiore che non è in potestà dello Stato ignorare, modificare, contraddire.

<sup>58</sup>) FURET - OZOUF, *Prefazione a IDEM (a cura di), Dizionario Critico della Rivoluzione Francese*, cit., vol. I, p. XIII.

<sup>59</sup>) Cfr. ESTANISLAO CANTERO NÚÑEZ, *Il realismo giuridico di J. Bms. Vallet de Goytisolo*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2011.

sociale che ne deriva, per trasformare l'uomo in qualcosa di diverso da ciò che è. E importa relativamente se l'opera è affidata allo Stato e al potere sovrano, come nei secoli delle ideologie, o all'individualistica autodeterminazione — da intendersi non come legittima libertà del singolo, ma come pretesa superomistica di determinare il proprio sé secondo le voglie dell'io, svincolato da ogni realtà e gerarchia degli esseri e dei fini —, le cui affermazioni vengono codificate e “legalizzate”. Se l'esito non fosse tragico, potremmo concludere che il diritto è stato ridotto a strumento per giocare con l'essere a fare dio.

Si dice che Caio Giulio Cesare Germanico detto Caligola (12-41) avesse nominato senatore il proprio cavallo, Incitatus. Da un canto, come espressione beffarda del suo disprezzo per il senato, che avrebbe voluto difendere la costituzione romana e limitarne i poteri, ch'egli invece voleva, secondo il modello orientale del principe *lex animata in terris*, assoluti. Dall'altro, proprio come estrema manifestazione d'un potere totale, illimitato.

È l'ultima conseguenza del fatto che è «il Principe moderno, in forza della [sua] psicologia totalizzante [...], a occuparsi sempre più massicciamente del diritto in un crescendo che va dal secolo XIV al XVIII. Questo Principe vuole produrre diritto; anzi, comincia a identificare in questa peculiarissima attività il segno della sua sovranità. Il Principe è e sarà Principe soprattutto perché è e sarà legislatore. L'età dell'assolutismo politico diventa per lo storico del diritto una età di *assolutismo giuridico*»<sup>60</sup>. La legge, così, è sempre più altro che il diritto — sostituito dai desideri nominati “diritti” —, ed è causa ed effetto di corruzione antropologica. In altri termini, la legge, strumento d'ordine per eccellenza, è invece diventata il primo fattore di «[...] caos [...], quella forma di esistenza per cui la società moderna non è altro che “l'orgia illimitata dell'io senza mondo”»<sup>61</sup>.

---

<sup>60</sup>) GROSSI, *La legalità costituzionale nella storia del diritto moderno*, cit., p. 4.

<sup>61</sup>) HUGO VON HOFFMANNSTHAL, *Das Schrifttum als geistiger Raum*

Il processo di secolarizzazione, di profanazione, del diritto, che rifiuta la parentalità romana e cristiana della scienza giuridica, e che libera la legge dalla verità, dalla realtà e dall'esperienza storica, trasformandola in strumento d'oppressione e mutazione antropologica, ha una sua cifra simbolica nella nota espressione di Alberico Gentile (1552-1608), «*Silete, theologi, in munere alieno*»<sup>62</sup>. Sono gli *iurisconsulti* a pretendere, nel tempo e a causa delle guerre di religione, l'esclusiva della competenza, tecnica e oggettiva, in materia giuridica, per «[...] salvare dal furore della guerra civile di religione quel che poteva essere salvato»<sup>63</sup>. Epperò aprono una falla nella diga che impedisce la tracimazione del potere, che sia quello dello Stato sulla persona e i corpi sociali, o quello dell'individuo sulla natura umana. Presto i sovrani, quelli classici e quelli nuovi, utilizzeranno i giuristi solo per giustificare *ex post* i propri comandi.

Ma la deriva non si arresterà. «La loro intenzione era buona e sincera, quantunque gli esiti storici siano andati diversamente»<sup>64</sup>. Infatti, la Rivoluzione anche in questo caso divorerà i suoi attori, tanto più se in essi vi sia una buona dose d'involontarietà. «[...] l'età della tecnica, nella sua coerenza, se ne sbarazzò, portando a compimento la profanazione. Con coerenza inesorabile [...] pose i giuristi dinanzi a una dura scelta, trascinandoli nella nuova oggettività della tecnicità pura. I sacrari tradizionali si vanno ora facendo inappropriati e antiquati. [...] si aprono i bunker e le baracche dell'età della tecnica. Ora tocca ai giuristi ricevere l'ingiunzione di tacere. A loro — se

---

*der Nation*, cit. in DAMIR BARBARIĆ, *Presentazione* di HUGO VON HOFFMANNSTHAL, *La rivoluzione conservatrice europea*, Marsilio, Venezia 2003, p. 22.

<sup>62</sup>) Cit. in SCHMITT, *Ex Captivitate Salus. Esperienze degli anni 1945-47*, cit., p. 72.

<sup>63</sup>) *Ibidem*, p. 75.

<sup>64</sup>) *Ibidem*, p. 75.

ancor ci fosse tanto latino — i tecnici al servizio dei potenti e dei prepotenti potrebbero gridare in faccia: *Silete iurisconsulti!*»<sup>65</sup>.

E chi sono i nuovi “tecnici” del diritto? I giudici. Adesso tocca alle Corti, alle loro sentenze, e non più ai decreti del potere sovrano, compiere e attuare il percorso della Rivoluzione nel e mediante il diritto, instaurando una sorta di tecnocrazia giudiziaria.

Le Corti sono composte da soggetti che tendono a comprendersi come tecnicamente e moralmente superiori al legislatore — pure debordante e caligoliano, ma talvolta ancora troppo legato alla tradizione per osare tutto quel che va osato. Del resto, i magistrati conoscono eletti ed elettori: ne riconoscono i vizi e la meschinità, la ristrettezza di vedute. E quindi sentono come ormai tocchi a loro osare quel che popoli e politici non osano. La codificazione, sulle macerie del diritto, dei “nuovi diritti”, apparentemente propri di un’era di libertà, in quanto costitutivi di un totale potere di autodeterminazione individualistico. Pianificare l’inizio della vita; rinominare l’identità antropologica e gl’istituti di civiltà, dalla proprietà al matrimonio; ridefinire i sessi e la stessa identità umana.

Ma la tirannia del “diritto nuovo” è contemporaneamente solo più sottile e ben più temibile: essa riguarda la stessa realtà; è l’essere dell’uomo che in nome della legge subisce violenza anziché tutela.

È il giudice “sapiente” che fa la legge<sup>66</sup>, secondo i suoi personali valori (cosa diversa dai principi, attesa l’*allure* soggettivistica del “valore”: quel che vale *per me*)<sup>67</sup>, con un atto che non riconosce

---

<sup>65</sup>) *Ibidem*, p. 77.

<sup>66</sup>) «[...] come se, sposata l’idea di una “sapienza professionale vincolante”, la giurisprudenza [...] si fosse trasformata in una versione [...] del *judge made law*» (CARL SCHMITT, *La tirannia dei valori. Riflessioni di un giurista sulla filosofia dei valori*, Adelphi, Milano 2008, p. 17, *Introduzione* all’edizione del 1960).

<sup>67</sup>) «[...] a porre i valori è [...] l’individuo umano nel suo totale libero arbitrio puramente soggettivo» (*Ibidem*, p. 50).

alcunché sopra di sé, neppure la stessa legge scritta e la volontà popolare, la cui mistica, come quella della ragione onnisciente, conclude il proprio ciclo distruttivo con l'autodistruzione, in un mondo in cui le parole sono vuoti simulacri delle cose che significavano, e fra le cui rovine ci aggiriamo alla ricerca di ogni frammento utile per la ricostruzione. Anche del diritto.

## Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD  
*I libertari sono “anarchici”?*\*

A cura e traduzione di Paolo Amighetti\*\*

In questo scritto di metà anni Cinquanta rimasto a lungo inedito — *Are Libertarians Anarchists?* —, il filosofo americano Murray Newton Rothbard (1926-1995) sottolinea il netto contrasto tra il libertarismo (“anarco-capitalismo”) e le varie

---

\* Pubblicato in David GORDON (edited by), *Strictly Confidential. The Private Volker Fund Memos of Murray N. Rothbard*, [Ludwig von Mises Institute, Auburn \(Alabama\)](http://LudwigvonMisesInstitute.org) 2010, p. 25-32. Una precedente traduzione in italiano — sempre ad opera di Paolo Amighetti — era apparsa su «Mises Italia» ([www.vonMises.it](http://www.vonMises.it)).

\*\* Paolo Amighetti (1994) ha conseguito nel luglio 2016 la laurea triennale in Storia all’Università degli Studi di Padova, discutendo una tesi intitolata *Il mito della Lega lombarda nella storiografia patriottica del Risorgimento* e nell’ottobre del 2018 ha conseguito la Laurea magistrale in Scienze Storiche presso l’Università di Padova discutendo una tesi dal titolo *L’aquila bicipite e il gambero vermiglio. I Gambara tra l’Impero e la Repubblica di Venezia (secc. XVI-XVII)*. È membro della redazione di «StoriaLibera».

dottrine “anarchiche” europee otto-novecentesche. Non poca confusione nasce difatti dall’uso disinvolto della stessa parola per indicare prospettive politiche discordanti: dal sindacalismo rivoluzionario all’anarchismo ottocentesco, dal pacifismo di matrice cristiana all’individualismo d’Oltreoceano. Il rischio, insomma, è di affiancare ad esempio Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) a Leone Tolstoj (1828-1910), e Benjamin Tucker (1854-1939) al *mahatma* Gandhi (1869-1948), solo perché ognuno ebbe a contrapporsi — col proprio stile, secondo i propri principii — alla sovranità dello Stato. Ma è chiaro che tra chi difende il diritto dei proprietari contro qualsiasi sopruso governativo e chi ritiene che la proprietà stessa sia un furto esista un vero abisso, così come è evidente che tra chi invoca la lotta armata e chi predica la non-violenza non può darsi alcuna parentela, neppure alla lontana. Non è solo l’oceano, insomma, a dividere gli anarchici “all’europea” dagli anarco-individualisti americani, ribadisce Rothbard, che non perde occasione di punzecchiare alcuni illustri esponenti britannici dell’anarchismo progressista denunciandone il pauperismo snob e il disprezzo per la società industriale. Nel prenderne le distanze, il filosofo newyorchese nota come in fondo gran parte degli anarchici sia assai più incline al collettivismo della tradizione europea che non all’individualismo caro a quella americana: a riconferma di quanto appaia inopportuno, per un *libertarian*, richiamarsi — a meno di non volersi addentrare in infiniti distinguo — ad una tradizione che gli rimane ormai estranea. A ragion veduta, commenta Rothbard, l’anarchismo gode di pessima stampa: tanto vale, vista anche la vaghezza della definizione, sbarazzarsene, rinunciando a qualsiasi identificazione.

Capita spesso che il libertario, mentre argomenta con energia le sue convinzioni, cada sul più bello nella solita trappola. Non appena il nostro denuncia la pubblica istruzione o l'ufficio delle poste e parla della tassazione come di un furto legalizzato, il suo interlocutore — statalista — lo provoca: «dunque sei *anarchico?*». Il libertario è costretto a replicare confusamente: «no, niente affatto». «Allora a quali misure governative sei favorevole? quale *tipo di* tassazione vorresti fosse imposto?». La replica ha colto nel segno, e il libertario tenta di cavarsela come può.

Risponderà di credere «in un governo *limitato*, il cui ruolo venga circoscritto alla difesa della persona, della proprietà, dell'individuo contro la violenza e la frode». Ho cercato di dimostrare nel mio articolo [\*The Real Aggressor\*](#), nel numero di aprile 1954 di «Faith and Freedom», che tale prospettiva mette in grave imbarazzo i conservatori quando — in nome della stessa “difesa” — vengono attuate politiche altamente coercitive e violente. Tale idea comporta inoltre ulteriori conseguenze, altrettanto gravi — se non peggiori. Lo statalista può sfoderare il seguente ragionamento: «se tu ammetti che sia legittimo che le persone si associno e concedano allo Stato il diritto di costringere gli individui a pagare tasse per un certo servizio — come ad esempio la difesa — perché non dovresti considerare egualmente legittimo che le persone si uniscano in maniera simile e cedano allo Stato il diritto di provvedere agli altri servizi e a beni d'ogni tipo? Se uno Stato legittimato da una maggioranza ha il diritto di occuparsi di qualcosa, perché non dovrebbe interessarsi anche di tutto il resto?». Confesso che non trovo risposte a una tale domanda. Se è giusto e legittimo costringere un restio Henry Thoreau a pagare tasse ad uno

Stato monopolista e coercitivo per la sua stessa “protezione”, non vedo ragioni per cui non dovrebbe essere egualmente lecito costringerlo a pagare lo Stato per qualsiasi altro servizio. Non ci resta che concludere che il libertario deve invocare una società in cui qualunque individuo possa volontariamente pagare la polizia o l’agenzia giuridica che ritiene efficiente e meritevole della sua fiducia, o viceversa non pagarne alcuna.

Non ho intenzione, qui, di addentrarmi in una dettagliata esposizione di questo sistema, ma solo di rispondere alla domanda se il sistema che il libertario auspica possa definirsi, a tutti gli effetti, anarchico. Questo interrogativo, apparentemente semplice, è in realtà un quesito al quale è molto difficile rispondere in modo univoco. Innanzitutto, non esiste un significato comunemente accettato della stessa parola “anarchismo”. Il cittadino medio può *credere* di sapere cosa voglia dire, e specialmente che sia una cosa negativa, ma in realtà non lo sa. In questo senso, l’“anarchismo” è divenuto qualcosa di simile al termine “*liberal*”, con la differenza che a quest’ultima parola è attribuita generalmente una connotazione positiva. Tante distorsioni e confusioni — difficilmente superabili — sono state causate sia dagli oppositori che dai sostenitori dell’anarchismo. Gli uni hanno del tutto deformato i principi anarchici, facendone bersaglio di troppe accuse infondate; gli altri si sono frammentati in numerose, rissose fazioni in aperto contrasto ideologico. Spesso — come se il quadro non fosse già abbastanza complesso! — gli stessi gruppi anarchici non riconoscono il colossale conflitto che li divide.

Un’argomentazione molto diffusa contro l’anarchismo è che esso significhi disordine. Stabilire se o quale tipologia specifica di anarchia conduca effettivamente al caos è un problema meritevole di studio; in ogni caso, nessun anarchico

ha mai deliberatamente auspicato il disordine. Nessuno tra loro ha mai eletto a proprio fine il disfacimento del mondo. In realtà gli anarchici hanno sempre ritenuto che l'instaurazione del loro sistema avrebbe eliminato, e non già fomentato, il disordine. Ma le idee a proposito restano confuse: basti ricordare che, alla fine della guerra, un giovane fautore di un governo mondiale scrisse un libro intitolato *One World or Anarchy*, mentre il leader dell'anarchismo canadese [George Woodcock (1912-1995), *ndt*] rispose con un'opera chiamata *Anarchy or Chaos*.

Il fatto è che con la medesima parola s'identificano dottrine estremamente distanti tra loro. L'origine del termine deriva dal greco *anarché*, che significa opposizione all'autorità o al comando. Tale concetto è generico quanto basta per interessare una moltitudine di diverse filosofie politiche. Generalmente queste dottrine sono state catalogate tutte assieme come "anarchiche", a causa della loro comune ostilità verso lo Stato, monopolista della forza e dell'autorità legittima. L'anarchismo nacque nel XIX secolo, e da allora la sua più corrente più attiva ed influente fu quella "comunista", nota altrimenti come "anarchismo collettivista", "anarcosindacalismo" o "comunismo libertario": in poche parole, si tratta di un "anarchismo di sinistra". Il comunismo anarchico ha prevalentemente origini russe, ed è stato elaborato da Peter Kropotkin e Michail Bakunin; è questa la corrente che ha contraddistinto l'"anarchismo" in tutto il continente europeo.

La principale caratteristica dell'anarchismo comunista è che esso combatte la proprietà con lo stesso vigore con cui si oppone allo Stato: il capitalismo appare tirannico in ambito economico non meno dello Stato in ambito politico. L'anarchico di sinistra odia il capitalismo e la proprietà privata con forse maggior fervore degli stessi socialisti o comunisti. Come il

marxista, l'anarchico di sinistra è convinto che i capitalisti opprimano i lavoratori, e che i proprietari terrieri sfruttino invariabilmente i contadini. La visione economica di questi anarchici li pone dinanzi ad un dilemma cruciale, il *pons asinorum* dell'anarchismo di sinistra: come possono essere aboliti capitalismo e proprietà privata mentre, allo stesso tempo, viene soppresso lo Stato? Il socialista esalta lo Stato e ne auspica il diretto intervento per la soppressione della proprietà; per lui, il dilemma non si pone. Il marxista comunista ortodosso, che nutre un rispetto puramente formale per l'ideale dell'anarchismo di sinistra, risolve il problema grazie a un misterioso processo capace di convertire ogni cosa nel suo opposto: la dialettica hegeliana. I marxisti vorrebbero rafforzare il più possibile lo Stato abolendo il capitalismo, fiduciosi che, in seguito, lo Stato "si estinguerà" a sua volta.

La falsa logica della dialettica non si applica agli anarchici di sinistra, che vorrebbero abolire simultaneamente lo Stato e il capitalismo. Gli anarchici hanno tentato di risolvere la questione elevando il sindacalismo a loro ideale. L'ideologia sindacale auspica che ogni gruppo di lavoratori e contadini detenga in comune i propri mezzi di produzione e si gestisca autonomamente, cooperando allo stesso tempo con altre comuni. Una simile prospettiva, tuttavia, non regge ad un esame logico. Delle due l'una: o un comitato centrale controllerebbe i vari sottogruppi, o le comuni rimarrebbero realmente autonome. Ma in fondo la questione cruciale è se questi gruppi siano o meno autorizzati ad impiegare la forza per imporre le proprie decisioni e tutti gli anarchici di sinistra hanno convenuto che la forza sia necessaria contro i recalcitranti. Ciò assunto, la prima opzione non si distinguerebbe dal comunismo, mentre la seconda

comporterebbe un reale disordine di più comunismi distinti e contrastanti, che si semplificherebbe, al termine di dure lotte sociali, in un unico sistema collettivista. Siffatto anarchismo di sinistra equivarrebbe, in pratica, al comunismo, oppure ad una confusa congerie di comunità collettiviste. In ambo i casi, il risultato sarebbe *il ristabilimento dell'autorità dello Stato sotto un altro nome*. L'anarchismo di sinistra — tragica ironia — non è veramente anarchico: si traduce cioè nel comunismo, oppure nel semplice disordine.

Ovvio, dunque, che la parola “anarchia” goda di pessima stampa. Gli anarchici più famosi, particolarmente in Europa, si sono sempre attestati su posizioni di sinistra, e oggi gli anarchici sono esclusivamente di sinistra; a ciò s'aggiunga la tradizione tutta europea della violenza rivoluzionaria. Nessuna sorpresa, dunque, se all'ideale anarchico non è riservato il benché minimo credito. L'anarchismo era politicamente molto forte nella Spagna dilaniata dalla guerra civile. Allora gli anarchici istituirono delle comuni dotate di piena autorità coercitiva. Uno dei loro primi obiettivi era l'abolizione del denaro: i trasgressori sarebbero stati puniti con la morte, con tanti saluti al presunto rigetto anarchico della violenza. Questo, proprio a causa dell'insolubile contraddizione tra i principi anti-statalisti e quelli anti-proprietari.

Come mai, dunque, nonostante le fatali contraddizioni logiche dell'anarchismo di sinistra, esiste tuttora un gruppo di influenti intellettuali britannici — che include il critico d'arte sir Herbert Read e lo psichiatra Alex Comfort — che appartiene a questo filone di pensiero? Il fatto è che gli anarchici che sentono, magari inconsciamente, che la loro è una posizione senza speranza, hanno scelto di rigettare *tout court* la logica e la ragione. Pongono l'accento sulla spontaneità, le emozioni e gli

istinti piuttosto che su una logica che probabilmente considerano fredda e inumana: rimanendo così ciechi dinanzi all'irrazionalità della loro convinzione. Di economia, disciplina che mostrerebbe loro l'impossibilità del sistema che difendono, sono perfettamente ignoranti, forse più di qualunque altro gruppo di teorici politici. Cercano di risolvere il dilemma della coercizione con l'assurda idea che il crimine semplicemente sparirebbe non appena lo Stato venisse abolito, e che pertanto non si dovrebbe più usare la forza. L'irrazionalità permea praticamente tutta l'ottica degli anarchici di sinistra: rifiutano il sistema di produzione industriale così come la proprietà privata e auspicano il ritorno all'età preindustriale, a condizioni di vita medievali. Ammiratori dell'arte moderna, la considerano "anarchica". Nutrono un odio feroce verso il denaro e il progresso materiale. Condurre una vita miserabile in una comune, a sentir loro, sarebbe "vivere da anarchico": chiunque preferisca la civiltà non sarebbe che uno sfruttatore borghese. Come si vede, le idee degli anarchici di sinistra sono diventate un guazzabuglio privo di senso, ben più irrazionale di quello dei marxisti, e considerate "folli" quasi da chiunque — e a ragion veduta. Sfortunatamente il risultato è che le giuste critiche che ogni tanto anche questi anarchici muovono contro il dispotismo statale finiscono per essere valutate con lo stesso metro.

Se consideriamo l'anarchismo dominante, dunque, è ovvio che alla domanda se i libertari siano anarchici si debba rispondere di no, senza esitazione alcuna: siamo agli antipodi. La confusione subentra in ogni caso a causa dell'esistenza nel passato, e particolarmente negli Stati Uniti, di un gruppo ristretto ma brillante di "anarchici individualisti" guidato da Benjamin R. Tucker. Qui ci troviamo però di fronte ad una

diversa tradizione. Gli anarco-individualisti hanno apportato un fondamentale contributo al pensiero libertario. Hanno prodotto alcune delle più straordinarie tesi in difesa dell'individualismo e dell'anti-statalismo che siano mai state scritte. In ambito *politico*, gli anarco-individualisti erano generalmente degli autentici libertari. Favorivano la proprietà privata, esaltavano la libera competizione, s'opponevano ad ogni sorta d'intervento governativo, ma su due punti la loro riflessione politica cadeva in errore: (1) non difendevano appieno il diritto di proprietà della terra, che a loro giudizio era limitato agli appezzamenti che i proprietari sfruttavano direttamente; (2) facevano troppo affidamento sulle giurie popolari e non capirono la necessità di un *corpus* di diritto libertario costituzionale che le agenzie private di arbitrato avrebbero dovuto applicare.

Comunque, oltre a questi errori di ordine politico, tutto sommato perdonabili, ne commisero di assai più gravi in materia d'economia. Credevano che, a causa di una presunta restrizione artificiale dell'offerta monetaria, l'interesse e il profitto fossero forme di sfruttamento. Ritenevano che, lasciando che lo Stato e le sue regolamentazioni monetarie venissero rimossi e istituendo una libera attività bancaria, chiunque avrebbe potuto stampare tutto il denaro di cui avesse avuto bisogno, e che interessi e profitti sarebbero svaniti. Questa teoria iperinflazionistica mutuata dal filosofo francese Proudhon è priva di senso, economicamente parlando. Dobbiamo ricordare, comunque, che la scienza economica "rispettabile", ieri come oggi, è sempre stata colma di errori riguardo all'inflazione, e pochissimi economisti hanno individuato i punti cruciali dei fenomeni monetari. Gli inflazionisti si limitano a prendere in prestito l'azzimato

inflazionismo dell'economia che va più di moda e a portarlo alle sue logiche conseguenze.

Il lato ironico di questa situazione è che, mentre gli anarco-individualisti ponevano l'accento sulle loro teorie bancarie prive di senso, il programma politico che sostenevano avrebbe portato a risultati economici direttamente contrari a ciò che loro immaginavano. Credevano che una libera attività bancaria avrebbe condotto a un'espansione indefinita dell'offerta monetaria, mentre è vero esattamente il contrario: essa avrebbe condotto alla "moneta forte" e all'assenza d'inflazione. Le manchevolezze economiche di Tucker e compagni, comunque, sono di tipo totalmente diverso rispetto a quelle dei collettivisti: gli errori degli anarchici collettivisti li portavano a sostenere virtualmente il comunismo, mentre quelli degli anarco-individualisti permisero comunque loro di appoggiare un sistema affine a quello libertario. Un'occhiata superficiale può perfino indurre a confondere i due gruppi, poiché gli individualisti erano ostili ai "capitalisti", dato che pensavano che sfruttassero i lavoratori attraverso la restrizione statale dell'offerta monetaria.

Questi anarchici "di destra", che pure non condividevano la folle idea che il crimine sarebbe scomparso nella società anarchica, tendevano tuttavia a sottostimare il problema della criminalità, e pertanto non sentirono la necessità di una stabile costituzione libertaria. Senza tale costituzione, l'applicazione privata della giustizia diverrebbe davvero "anarchica" nel senso che più comunemente si attribuisce al termine.

L'anarchismo alla Tucker fiorì nel XIX secolo, ma declinò con l'avvento della Prima Guerra Mondiale. Molti pensatori libertari, in quell'età dell'oro del liberalismo, si stavano occupando di teorie simili da molti punti di vista. Questi

autentici libertari non si definirono mai anarchici, ad ogni modo, probabilmente poiché tutti i gruppi anarchici, anche quelli di destra, avevano in comune teorie *economiche* di stampo socialista.

Dovremmo ora analizzare un terzo ramo del pensiero anarchico, completamente differente da quelli collettivista e individualista. Il pacifismo radicale di Leone Tolstoj auspica una società in cui la forza non dovrebbe mai essere usata: né lo Stato né organizzazioni private di difesa avrebbero il diritto di esercitarla, nemmeno per difendere proprietà e persone. Il programma tolstoiano della nonviolenza — grazie anche alla popolarità di Gandhi — ha influenzato molti cosiddetti pacifisti di oggi: ma costoro non capiscono che non può esistere un mondo completamente pacifico finché non verranno eliminati lo Stato e qualsiasi altra organizzazione di difesa. Quest'anarchismo è basato, più d'ogni altro, su una visione eccessivamente idealistica della natura umana: solo una comunità di santi potrebbe permetterselo.

Dobbiamo concludere che l'etimologia non basta per capire se i libertari siano o meno anarchici. La parola è così generica che il libertarismo potrebbe essere considerato anarchico da alcuni e nient'affatto anarchico da altri. Basta rivolgersi alla storia, tuttavia, per prendere atto che nessuno dei gruppi sedicenti anarchici assunse posizioni *libertarian*, e che anche gli anarchici più brillanti fecero proprie alcune velleità del tutto irrealistiche, o perfino affini al socialismo. Inoltre, si rileva che tutti gli anarchici sono oggi — contro ogni ragionevolezza — collettivisti, e si attestano su posizioni opposte alle nostre. Dobbiamo pertanto concludere che noi *non* siamo anarchici: coloro che ci definiscono anarchici non partono da corrette premesse etimologiche, ed esprimono un giudizio

storicamente infondato. D'altro canto, è chiaro che non siamo neppure *archici*: non crediamo in alcuna autorità centrale, invariabilmente dispotica e pronta ad imporsi con la forza sugli aggrediti non meno che sugli aggressori. Potremmo quindi definirci con un termine nuovo: *non-archici*. Così, quando, nel bel mezzo del dibattito ci verrà rivolta la solita provocazione: «sei un anarchico?», potremo, forse per la prima e l'ultima volta, goderci il lusso di trovarci nel giusto mezzo, e rispondere: «non sono a favore dell'anarchia, né, se è per questo, della coercizione: definendomi *non-archico*, resto equidistante da entrambe».

## Murray N. ROTHBARD

### *Are Libertarians "Anarchists"?*\*

The libertarian who is happily engaged expounding his political philosophy in the full glory of his convictions is almost sure to be brought short by one unfailing gambit of the statist. As the libertarian is denouncing public education or the Post

---

\* [Ludwig von Mises Institute, Auburn \(Alabama\)](#) 1/4/2008. This article was written in the mid-1950s under the byline "Aubrey Herbert", a pseudonym Rothbard used in the periodical «Faith and Freedom». It was never published. Now in David GORDON (edited by), *Strictly Confidential. The Private Volker Fund Memos of Murray N. Rothbard*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2010, p. 25-32.

Office, or refers to taxation as legalized robbery, the statist invariably challenges. "Well, then are you an *anarchist*?" The libertarian is reduced to sputtering "No, no, of course I'm not an anarchist." "Well, then, what governmental measures *do* you favor? What *type* of taxes do you wish to impose?" The statist has irretrievably gained the offensive, and, having no answer to the first question, the libertarian finds himself surrendering his case.

Thus, the libertarian will usually reply: "Well, I believe in a *limited* government, the government being limited to the defense of the person or property or the individual against invasion by force or fraud." I have tried to show in my article, [\*The Real Aggressor\*](#) in the April 1954 «Faith and Freedom» that this leaves the conservative helpless before the argument "necessary for defense," when it is used for gigantic measures of statism and bloodshed. There are other consequences equally or more grave. The statist can pursue the matter further: "If you grant that it is legitimate for people to band together and allow the State to coerce individuals to pay taxes for a certain service — "defense" — why is it not equally moral and legitimate for people to join in a similar way and allow the State the right to provide other services — such as post offices, "welfare," steel, power, etc.? If a State supported by a majority can morally do one, why not morally do the others?" I confess that I see no answer to this question. If it is proper and legitimate to coerce an unwilling Henry Thoreau into paying taxes for his own "protection" to a coercive state monopoly, I see no reason why it should not be equally proper to force him to pay the State for any other services, whether they be groceries, charity, newspapers, or steel. We are left to conclude that the pure libertarian must advocate a society where an individual may

voluntarily support none or any police or judicial agency that he deems to be efficient and worthy of his custom.

I do not here intend to engage in a detailed exposition of this system, but only to answer the question, is this anarchism? This seemingly simple question is actually a very difficult one to answer in a sentence, or in a brief yes-or-no reply. In the first place, there is no accepted meaning to the word "anarchism" itself. The average person may *think* he knows what it means, especially that it is bad, but actually he does not. In that sense, the word has become something like the lamented word "liberal," except that the latter has "good" connotations in the emotions of the average man. The almost insuperable distortions and confusions have come both from the opponents and the adherents of anarchism. The former have completely distorted anarchist tenets and made various fallacious charges, while the latter have been split into numerous warring camps with political philosophies that are literally as far apart as communism and individualism. The situation is further confused by the fact that, often, the various anarchist groups themselves did not recognize the enormous ideological conflict between them.

One very popular charge against anarchism is that it "means chaos." Whether a specific type of anarchism would lead to "chaos" is a matter for analysis; no anarchist, however, ever deliberately wanted to bring about chaos. Whatever else he or she may have been, no anarchist has ever deliberately willed chaos or world destruction. Indeed, anarchists have always believed that the establishment of their system would eliminate the chaotic elements now troubling the world. One amusing incident, illuminating this misconception, occurred after the end of the war when a young enthusiast for world government

wrote a book entitled *One World or Anarchy*, and Canada's leading anarchist shot back with a work entitled *Anarchy or Chaos*.

The major difficulty in any analysis of anarchism is that the term covers extremely conflicting doctrines. The root of the word comes from the term *anarche*, meaning opposition to authority or commands. This is broad enough to cover a host of different political doctrines. Generally these doctrines have been lumped together as "anarchist" because of their common hostility to the existence of the State, the coercive monopolist of force and authority. Anarchism arose in the 19th century, and since then the most active and dominant anarchist doctrine has been that of "anarchist communism." This is an apt term for a doctrine which has also been called "collectivist anarchism," "anarcho-syndicalism," and "libertarian communism." We may term this set of related doctrines "left-wing anarchism." Anarchist communism is primarily of Russian origin, forged by Prince Peter Kropotkin and Michael Bakunin, and it is this form that has connoted "anarchism" throughout the continent of Europe.

The principal feature of anarchist communism is that it attacks private property just as vigorously as it attacks the State. Capitalism is considered as much of a tyranny, "in the economic realm," as the State in the political realm. The left-wing anarchist hates capitalism and private property with perhaps even more fervor than does the Socialist or Communist. Like the Marxists, the left-wing anarchist is convinced that the capitalists exploit and dominate the workers, and also that the landlords invariably are exploiting peasants. The economic views of the anarchists present them with a crucial dilemma, the *pons asinorum* of left-wing anarchy: how can capitalism and

private property be abolished, while the State is abolished at the same time? The socialists proclaim the glory of the State, and the use of the State to abolish private property — for them the dilemma does not exist. The orthodox Marxist Communist, who pays lip service to the ideal of left-wing anarchy, resolves the dilemma by use of the Hegelian dialectic: that mysterious process by which something is converted into its opposite. The Marxists would enlarge the State to the maximum and abolish capitalism, and then sit back confidently to wait upon the State's "withering away."

The spurious logic of the dialectic is not open to the left-wing anarchists, who wish to abolish the State and capitalism simultaneously. The nearest those anarchists have come to resolving the problem has been to uphold syndicalism as the ideal. In syndicalism, each group of workers and peasants is supposed to own its means of production in common, and plan for itself, while cooperating with other collectives and communes. Logical analysis of these schemes would readily show that the whole program is nonsense. Either of two things would occur: one central agency would plan for and direct the various subgroups, or the collectives themselves would be really autonomous. But the crucial question is whether these agencies would be empowered to use force to put their decisions into effect. All of the left-wing anarchists have agreed that force is necessary against recalcitrants. But then the first possibility means nothing more nor less than Communism, while the second leads to a real chaos of diverse and clashing Communisms, that would probably lead finally to some central Communism after a period of social war. Thus, left-wing anarchism must in practice signify either regular Communism or a true chaos of communistic syndics. In both cases, the actual

result must be *that the State is reestablished under another name*. It is the tragic irony of left-wing anarchism that, despite the hopes of its supporters, it is not really anarchism at all. It is either Communism or chaos.

It is no wonder therefore that the term "anarchism" has received a bad press. The leading anarchists, particularly in Europe, have always been of the left-wing variety, and today the anarchists are exclusively in the left-wing camp. Add to that the tradition of revolutionary violence stemming from European conditions, and it is little wonder that anarchism is discredited. Anarchism was politically very powerful in Spain, and during the Spanish Civil War, anarchists established communes and collectives wielding coercive authority. One of their first steps was to abolish the use of money on the pain of a death penalty. It is obvious that the supposed anarchist hatred of coercion had gone very much awry. The reason was the insoluble contradiction between the antistate and the antiproperty tenets of left-wing anarchy.

How is it, then, that despite the fatal logical contradictions in left-wing anarchism, there are a highly influential group of British intellectuals who currently belong to this school, including the art critic Sir Herbert Read, and the psychiatrist Alex Comfort? The answer is that anarchists, perhaps unconsciously seeing the hopelessness of their position, have made a point of rejecting logic and reason entirely. They stress spontaneity, emotions, instincts, rather than allegedly cold and inhuman logic. By so doing, they can of course remain blind to the irrationality of their position. Of economics, which would show them the impossibility of their system, they are completely ignorant, perhaps more so than any other group of political theorists. The dilemma about coercion they attempt to

resolve by the absurd theory that crime would simply disappear if the State were abolished, so that no coercion would have to be used. Irrationality indeed permeates almost all of the views of the left-wing anarchists. They reject industrialism as well as private property, and tend to favor returning to the handicraft and simple peasant conditions or the Middle Ages. They are fanatically in favor of modern art, which they consider "anarchist" art. They have an intense hatred of money and of material improvements. Living a simple peasant existence, in communes, is extolled as "living the anarchist life," while a civilized person is supposed to be viciously bourgeois and unanarchist. Thus, the ideas of the left-wing anarchists have become a nonsensical jumble, far more irrational than that of the Marxists, and deservedly looked upon with contempt by almost everyone as hopelessly "crackpot." Unfortunately the result is that the good criticisms that they sometimes make of State tyranny tend to be tarred with the same "crackpot" brush.

Considering the dominant anarchists, it is obvious that the question "are libertarians anarchists?" must be answered unhesitatingly in the negative. We are at completely opposite poles. Confusion enters, however, because of the existence in the past, particularly in the United States, of a small but brilliant group of "individualist anarchists" headed by Benjamin R. Tucker. Here we come to a different breed. The individualist anarchists have contributed a great deal to libertarian thought. They have provided some of the best statements of individualism and antistatism that have ever been penned. In the *political* sphere, the individualist anarchists were generally sound libertarians. They favored private property, extolled free competition, and battled all forms of governmental intervention. Politically, the Tucker anarchists had two

principal defects: (1) they failed to advocate defense of private landholdings beyond what the owner used personally; (2) they relied too heavily on juries and failed to see the necessity for a body of constitutional libertarian law which the private courts would have to uphold.

Contrasted to their minor political failings, however, they fell into grievous economic error. They believed that interest and profit were exploitative, due to an allegedly artificial restriction on the money supply. Let the State and its monetary regulations be removed, and free banking be established, they believed, and everyone would print as much money as he needed, and interest and profits would fall to zero. This hyperinflationist doctrine, acquired from the Frenchman Proudhon, is economic nonsense. We must remember, however, that "respectable" economics, then and now, has been permeated with inflationist errors, and very few economists have grasped the essentials of monetary phenomena. The inflationists simply take the more genteel inflationism of fashionable economics and courageously push it to its logical conclusion.

The irony of this situation was that while the individualist anarchists laid great stress on their nonsensical banking theories, their political order that they advocated would have led to economic results directly contrary to what they believed. They thought that free banking would lead to indefinite expansion of the money supply, whereas the truth is precisely the reverse: it would lead to "hard money" and absence of inflation. The economic fallacies of the Tuckerites, however, are of a completely different order than those of the collectivist anarchists. The errors of the collectivists led them to advocate virtual political Communism, while the economic errors of the

individualists still permitted them to advocate a nearly libertarian system. The superficial might easily confuse the two, because the individualists were led to attack "capitalists," whom they felt were exploiting the workers through State restriction of the money supply.

These "right-wing" anarchists did not take the foolish position that crime would disappear in the anarchist society. Yet they did tend to underestimate the crime problem, and as a result never recognized the need for a fixed libertarian constitution. Without such a constitution, the private judicial process might become truly "anarchic" in the popular sense.

The Tucker wing of anarchism flourished in the 19th century, but died out by World War I. Many libertarian thinkers in that Golden Age of liberalism were working on doctrines that were similar in many respects. These genuine libertarians never referred to themselves as anarchists, however; probably the main reason was that all the anarchist groups, even the right wingers, possessed socialistic *economic* doctrines in common.

Here we should note still a third variety of anarchist thought, one completely different from either the collectivists or individualists. This is the absolute pacifism of Leo Tolstoy. This preaches a society where force would not even be used to defend person and property, whether by State or private organizations. Tolstoy's program of nonviolence has influenced many alleged pacifists today, mainly through Gandhi, but the latter do not realize that there can be no genuinely complete pacifism unless the State and other defense agencies are eliminated. This type of anarchism, above all others, rests on an excessively idealistic view of human nature. It could only work in a community of saints.

We must conclude that the question "are libertarians anarchists?" simply cannot be answered on etymological grounds. The vagueness of the term itself is such that the libertarian system would be considered anarchist by some people and archist by others. We must therefore turn to history for enlightenment; here we find that none of the proclaimed anarchist groups correspond to the libertarian position, that even the best of them have unrealistic and socialistic elements in their doctrines. Furthermore, we find that all of the current anarchists are irrational collectivists, and therefore at opposite poles from our position. We must therefore conclude that we are *not* anarchists, and that those who call us anarchists are not on firm etymological ground, and are being completely unhistorical. On the other hand, it is clear that we are not *archists* either: we do not believe in establishing a tyrannical central authority that will coerce the noninvasive as well as the invasive. Perhaps, then, we could call ourselves by a new name: *nonarchist*. Then, when, in the jousting of debate, the inevitable challenge "are you an anarchist?" is heard, we can, for perhaps the first and last time, find ourselves in the luxury of the "middle of the road" and say, "Sir, I am neither an anarchist nor an archist, but am squarely down the *nonarchic* middle of the road."

Murray N. ROTHBARD  
*Il desiderio di morte degli anarco-comunisti*  
(1970)

A cura e traduzione di Novello Papafava\*

Nel seguente articolo, apparso con il titolo *Anarcho-Communism* in «The Libertarian Forum» (n. 1, gennaio 1970) e ristampato in *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays* (R. A. Childs Jr. ed., Libertarian Review Press, Washington 1974)\*\*, Murray N. Rothbard scoraggia fermamente qualsiasi tentazione fusionista tra il libertarismo individualista americano e l'anarchismo collettivista tradizionale continentale. Rothbard dimostra, col suo stile ironico *tranchant*, che non vi è alcuna comunanza di intenti tra l'anti-statalismo libertario, che difende i diritti di proprietà e le diversità individuali che emergono per natura e dal libero mercato, e l'antagonismo allo Stato

---

\* Novello Papafava dei Carraresi (Losanna 1973), laureatosi in Economia Politica presso l'Università Luigi Bocconi, ha pubblicato *Proprietari di sé e della natura* (Liberilibri, 2004) ed altri articoli su «Movimento Libertario». Vive a Padova e conduce un'azienda agricola sui Colli Euganei.

\*\* Il testo originale in inglese non è stato riproposto perché facilmente reperibile: <https://mises.org/library/egalitarianism-revolt-against-nature-and-other-essays>.

dell'anarchismo di Bakunin e Kropotkin e dei più recenti autori della post-scarcità, ispirato invece da un egualitarismo violento ed economicamente rovinoso.

Ora che la *New Left* ha abbandonato le sue precedenti posizioni più aperte, flessibili e non ideologiche, due ideologie hanno preso piede tra i suoi fedeli come teorie-guida: il marxismo-stalinismo e l'anarco-comunismo.

Il marxismo-stalinismo ha purtroppo conquistato del tutto il SDS (Students for Democratic Studies), ma l'anarco-comunismo ha attratto invece molti a sinistra in cerca di una via d'uscita dalla tirannia statalista e burocratica che ha marcato la strada dello stalinismo.

E molti libertari in cerca di forme d'azione operativa e di alleati per tali azioni si sono lasciati attrarre da un credo anarchico che solo all'apparenza esalterebbe la strada della volontarietà e perseguirebbe l'abolizione dello Stato coercitivo.

È però fatale abbandonare e perdere di vista i propri principi nella ricerca di alleati in specifiche azioni tattiche.

L'anarco-comunismo, sia nella sua forma originale di Bakunin e Kropotkin, sia nella sua attuale varietà irrazionalista e di "post-scarcità", si trova completamente agli antipodi dei genuini principi libertari.

Infatti se c'è una cosa, ad esempio, che gli anarco-comunisti odiano e disprezzano come e più dello Stato questa è il diritto di proprietà privata. Tanto che la ragione principale per cui gli anarco-comunisti odiano lo Stato è la loro errata credenza che esso sia il creatore e il protettore della proprietà privata, e quindi che l'unica via per ottenere l'abolizione della proprietà privata sia la distruzione dell'apparato statale.

Essi non riescono minimamente a capire che lo Stato è sempre stato il più grande nemico ed invasore dei diritti di proprietà privata.

Inoltre, detestando e svilendo il libero mercato, l'economia basata sui profitti e le perdite, l'abbondanza materiale — tutti corollari l'uno delle altre — gli anarco-comunisti identificano erroneamente l'anarchia con la "vita in comune", la condivisione dei beni all'interno della tribù ed altri aspetti della nostra emergente "cultura giovanile" del genere "droga e rock".

L'unica cosa positiva che si potrebbe dire dell'anarco-comunismo è che, al contrario dello stalinismo, sarebbe una forma di comunismo teoricamente volontaria. Nessuno, si presume, verrebbe forzato ad entrare a far parte della comune e coloro che volessero continuare a vivere individualmente e ad operare nel libero mercato verrebbero lasciati in pace. O no?

Gli anarco-comunisti sono sempre stati estremamente vaghi e nebulosi riguardo i lineamenti della società anarchica del futuro che propongono. Molti di loro hanno sostenuto la profondamente anti-libertaria dottrina secondo cui la rivoluzione anarco-comunista dovrà confiscare ed abolire ogni proprietà privata, così da far perdere ad ognuno quell'attaccamento psicologico alle proprietà che si possiedono.

Inoltre è difficile dimenticare che quando gli anarchici spagnoli (anarco-comunisti del genere Bakunin-Kropoktin) presero il potere in ampie sezioni della Spagna, durante la guerra civile degli anni Trenta del Novecento, confiscarono e distrussero tutto il denaro esistente nella loro area e proclamarono subito la pena di morte per chi avesse fatto uso di moneta. Questo non può certo lasciarci tranquilli e fiduciosi sulle buone, volontaristiche intenzioni degli anarco-comunisti.

Su tutti gli altri temi l'anarco-comunismo va dal problematico al totalmente ridicolo.

Filosoficamente questo credo è un vero e proprio assalto violento all'individualità e alla ragione. Il desiderio dell'individuo per la proprietà, la sua spinta a migliorarsi, a specializzarsi, ad accumulare profitto e reddito viene svilito come in ogni branca e forma di comunismo. Ognuno piuttosto dovrebbe vivere in comune, dividere i suoi scarsi possedimenti coi suoi simili e stare molto attento a non ergersi al di sopra dei suoi compagni.

Alle radici di tutti i comunismi, forzati o volontari che siano, sta un profondo odio verso l'eccellenza individuale, una negazione della superiorità naturale o intellettuale di alcuni uomini su altri, un desiderio di schiacciare ogni individuo al livello del comune formicaio. In nome di un ipocrita "umanitarismo", un irrazionale e profondamente anti-umano egualitarismo deruba ogni individuo della sua specifica e preziosa umanità.

Inoltre, l'anarco-comunismo svilisce la ragione stessa ed i suoi corollari, obiettivi a lungo termine, lungimiranza, duro lavoro e realizzazione individuale; esaltando invece sentimenti irrazionali, vizi e capricci, tutto in nome della "libertà". La "libertà" dell'anarco-comunista non ha nulla a che fare con l'assenza genuinamente libertaria di invasioni e aggressioni inter-personali; essa al contrario è una "libertà" che significa asservimento all'irrazionalità, a velleità sconsiderate e a capricci infantili. Sia socialmente che filosoficamente l'anarco-comunismo è una disgrazia.

Economicamente poi l'anarco-comunismo è un'assurdità. Gli anarco-comunisti vogliono abolire denaro, prezzi, lavoro dipendente e propongono di gestire un'economia moderna

semplicemente attraverso la registrazione automatica dei “bisogni” in una qualche banca dati centrale. Nessuno che abbia una pur vaga idea della scienza economica prenderebbe in considerazione tale teoria per un solo istante.

Cinquant’anni or sono Ludwig von Mises espose la totale impossibilità di un’economia pianificata e senza moneta di operare al di sopra del livello più primitivo. Egli dimostrò che i prezzi monetari sono indispensabili per allocare razionalmente tutte le nostre risorse scarse — lavoro, terra e beni capitali — nei settori e nelle aree dove sono più desiderate dai consumatori e dove possono rendere con maggiore efficienza. I socialisti ammisero la correttezza della critica di Mises e si riproposero — invano — di trovare il modo di ottenere un sistema razionale di prezzi nel contesto di un’economia socialista pianificata.

I russi, dopo aver tentato di attuare l’economia comunista priva di denaro durante il “comunismo di guerra” successivo alla Rivoluzione bolscevica, reagirono con orrore alla vista del totale disastro dell’economia russa. Neppure Stalin osò più provare a riproporla e, dalla Seconda Guerra Mondiale in poi, le nazioni dell’Est europeo abbandonarono del tutto tale comunismo ideale spostandosi gradualmente verso un’economia di libero mercato, di prezzi liberi, di calcolo dei profitti e delle perdite e di promozione dell’abbondanza per i consumatori.

Non è un caso che siano stati proprio gli economisti delle nazioni comuniste a guidare la fuga dal comunismo, dal socialismo e dall’economia pianificata verso il libero mercato. Non è certo un crimine essere ignoranti in economia, che dopotutto è una disciplina specialistica e che molti considerano una “scienza lugubre”. Ma è completamente folle e

irresponsabile portare avanti opinioni in modo infervorato e arrogante, rimanendo in uno stato di totale ignoranza in materia. Eppure tale atteggiamento di ignoranza aggressiva è insito nel credo dell'anarco-comunista.

Lo stesso si può dire sulla diffusa credenza, sostenuta da molti nella *New Left* e da tutti gli anarco-comunisti, che non ci sarebbe più bisogno di preoccuparsi di economia e produzione, perché secondo loro noi vivremo in un mondo di "post-scarità" dove tali problemi sono stati superati. Ma, mentre dobbiamo ammettere che le nostre condizioni economiche sono chiaramente migliorate rispetto a quelle dell'uomo delle caverne, è anche vero che noi viviamo ancora in un mondo di scarsità economica pervasiva.

Come potremo sapere quando il mondo avrà raggiunto la "post-scarità"? Semplicemente quando tutti i beni e servizi che possiamo desiderare saranno diventati a tal punto sovrabbondanti da far sì che il loro prezzo scenda a zero; in breve, quando potremo ottenere tutti i beni e servizi come nel Giardino dell'Eden — senza sforzo, senza lavoro e senza impiegare alcuna risorsa scarsa.

Lo spirito anti-razionale dell'anarco-comunismo è stato espresso da Norman O. Brown, uno dei guru della nuova "contro-cultura": «il grande economista von Mises provò a confutare il socialismo, dimostrando che abolendo lo scambio il socialismo rendeva il calcolo economico e quindi la razionalità economica impossibile. [...] Ma se von Mises aveva ragione, allora ciò che lui scoprì non era una confutazione del socialismo, ma una sua giustificazione psicoanalitica. [...] È una delle tristi ironie della vita intellettuale contemporanea che la risposta degli economisti socialisti all'argomento di von Mises fu provare a dimostrare che il socialismo non era incompatibile

col “calcolo economico razionale” — vale a dire che il socialismo poteva mantenere il disumano principio dell’economizzazione» (*Life Against Death*, Random House, 1959, p. 238-239).

Il fatto che l’abbandono della razionalità e dell’economia in nome della “libertà” e del capriccio irrazionale porterebbe allo smantellamento della produzione e della civiltà moderna riportandoci alla barbarie non pare turbare i nostri anarco-comunisti ed altri esponenti della nuova “contro-cultura”. Ma ciò di cui essi non sembrano rendersi conto è che il risultato di tale ritorno allo stadio primitivo significherebbe fame e morte per quasi tutta l’umanità e una vita di durissima sussistenza per i pochi rimasti.

Se li si lasciasse fare, essi scoprirebbero che è piuttosto difficile stare allegri e “non repressi” mentre si muore di fame. Tutto ciò ci riporta alla saggezza del grande filosofo spagnolo Ortega y Gasset: «quando soffre della scarsità di cibo, la folla va in cerca di pane, ed il mezzo che essa utilizza generalmente è quello di distruggere le panetterie. Questo può servire come esempio dell’atteggiamento adottato, su scala più grande e complessa, dalle masse di oggi nei confronti della civiltà dalla quale traggono sostentamento. [...] La civiltà non è semplicemente “qui”, essa non si mantiene da sola. Essa è artificiale, [...] se si vuole godere dei vantaggi della civiltà, ma non si è preparati a impegnarsi personalmente per mantenere ciò che la sostiene, è finita. In un batter d’occhio ci si ritrova senza alcuna civiltà. Una svista e quando guardi è tutto svanito. La foresta primitiva riappare nel suo stato naturale, come se le tende che ricoprivano la Natura fossero state levate. La giungla è sempre primitiva e, viceversa, qualsiasi cosa primitiva è semplicemente giungla».

## Forum e discussioni

### *Dibattito sulla strategia libertaria*

## Rivo Cortonesi\*

Trovo molto ben articolata e condivisibile la digressione con la quale Di Martino ha affrontato lo spinoso problema del “cosa fare”. Per la prima volta disponiamo di un documento non eludibile, sul quale aprire un dibattito, speriamo risolutivo, tra i libertari. Sono d’accordo sulla necessità di sposare la causa del “fusionismo”, ma non vedo come la coalizione con forze alternative alla sinistra possa essere possibile senza la costituzione di un partito di “rigorosa” ispirazione libertaria, pubblicamente riconoscibile e votabile dal corpo elettorale, prima nei Comuni, dove la legge consente di presentarsi senza l’ostacolo della raccolta firme, e successivamente, raggiunta una certa massa critica, a livello nazionale. La partecipazione alle elezioni amministrative permetterebbe di sperimentare il “gradualismo” necessario per confrontarsi con le altre forze in campo, le forme di comunicazione più efficaci e, cosa più importante, educerebbe a contrastare lo Stato direttamente sul territorio, secondo quanto suggerito da Fusari che

---

\* Rivo Cortonesi (1950). Ingegnere meccanico e libero professionista italo-svizzero. Direttamente impegnato nel chiarire i legami tra cristianesimo e libertarismo, è autore del libro *Cristiani, manuale per fedeli allo sbando* (I ed. 2008, II ed. 2011, III ed. 2020), scaricabile gratuitamente (<https://corteditoriale.com/>). È l’organizzatore del meeting annuale Interlibertarians (<https://interlibertarians.org/>).

commentando Hoppe sul tema scrive: «la strategia è per una rivoluzione dal basso verso l'alto avendo il pregio di intaccare il monopolio territoriale dello Stato, consentendo una riappropriazione sulla e della *res publica* da parte delle comunità residenti. Al fine di operare la privatizzazione della proprietà pubblica locale è necessario procedere, in primo luogo, a una battaglia culturale divulgativa, al fine di creare una sensibilità e un consenso locale generalizzato attorno all'importanza dei diritti naturali e ai temi dell'autogoverno e dell'autodeterminazione in opposizione alla visione centralista, democratica e statalista. In secondo luogo è necessario un contenitore politico in grado di incarnare e soddisfare tale domanda in ambito elettorale partecipando alle elezioni amministrative (come uso del mezzo democratico a scopo difensivo per la promozione e la conquista del consenso territoriale) con un programma politico antidemocratico, anti-egualitario, e a favore dei ceti produttivi di libero mercato, dunque nettamente in antitesi con lo statalismo, espressione della liberal-social-democrazia»<sup>1</sup>. Sono invece contrario, o comunque molto scettico, sulla partecipazione di qualche esponente libertario all'interno di un partito conservatore con l'obiettivo di condizionarne libertariamente le scelte ("entrismo" anziché "fusionismo"), soprattutto perché questo tipo di operazioni nulla aggiungono alla crescita e al rafforzamento di una base territoriale libertaria, ma si traducono sovente in una sperimentazione individuale di tipo

---

<sup>1</sup>) Luca FUSARI, *La riflessione di Hoppe sui sistemi istituzionali*, in Hans-Hermann HOPPE, *Contro lo Stato democratico. Come superare la follia e la decadenza morale ed economica*, prefazione di David Gordon e Novello Papafava dei Carraresi, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015, p. 94-97 (nuova edizione 2018: p. 104-106).

intellettual-elitario, che è il male cronico che affligge il libertarismo italiano.

Nelle conclusioni, Di Martino afferma: «l'unica cosa che occorrerebbe *rigorosamente* evitare è la fondazione del "partito *rigoroso*". Quindi le vicende di "Fare - Fermare il declino" di Oscar Giannino e dei "Liberi Comuni" di Rivo Cortonesi andrebbero considerate come un regalo al fronte progressista perché queste nuove formazioni liberali hanno sottratto voti alle alternative alla sinistra. Non possono vincere (in qualità di "ottimo"), ma possono danneggiare il bene possibile perché facilitano l'arrivo del peggio». E ancora: «il partito libertario è un suicidio politico. L'unica strada è quella di riuscire ad avere un peso all'interno di un partito già esistente o di una coalizione orientata a destra e in senso liberista»<sup>2</sup>.

Mi chiedo: una "fusione", per definizione fisica e chimica, presuppone sempre l'unione di due elementi ben riconoscibili. Se mi è chiaro quale sarebbe il primo elemento (tanto per fare un esempio in Italia potrebbe essere il partito di Salvini), mi sfugge quale sarebbe invece il secondo elemento della fusione se esso non dovrebbe essere un partito politico. Infatti non riesco ad intravedere come si potrebbe avere «un peso all'interno di una coalizione orientata a destra e in senso liberista» senza poter disporre di un benché minimo consenso elettorale. O si allude alla possibilità che qualche esponente libertario si candidi in un partito conservatore («avere un peso all'interno di un partito già esistente»)? Se è così il termine "fusionismo" mi sembrerebbe usato impropriamente. Meglio usare quello di "entrismo".

---

<sup>2</sup>) Beniamino DI MARTINO, *Libertarismo. Alcune riflessioni su tattica e strategia (III parte)*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 12, p. 69.

Inoltre: perché un partito politico libertario dovrebbe necessariamente sottrarre voti alle alternative alla sinistra se esso si presentasse alle elezioni coalizzato con le alternative alla sinistra?

Quanto alla “rigorosità”: rischieremmo di rendere incomprensibile la nostra anima libertaria senza una riaffermazione rigorosa delle verità in cui crediamo. Quindi un documento fondante di un eventuale nuovo partito di ispirazione libertaria non potrebbe esserne privo. Ciò non significherebbe affatto rinunciare al “gradualismo” auspicato da Di Martino e da me condiviso.

Non conosco le vicende, né il programma di “Fare - Fermare il declino” di Oscar Giannino, ma sui “Liberi Comuni” ritengo che il nome del partito, dal quale era assente la parola “libertario”, fosse adeguato alla promozione tattica delle idee libertarie esaltando, nei fatti, il civismo libertario (in particolare quello comunale, al quale, come senese, sono molto sensibile) e seppellendone l’individualismo, vero o presunto, con il quale viene bollato spesso il libertarismo nell’immaginario collettivo.

Quindi, in tutta sincerità, trovo non suffragata dai fatti della sua breve storia l’esperienza dei Liberi Comuni accoppiandola nel giudizio con quella del partito di Giannino.

Ma siccome penso che le minestre riscaldate non siano buone come quelle appena scodellate, mi sono rassegnato a prendere atto del fallimento di questa esperienza.

Sarò invece attivo, dal mio ridotto svizzero, nel dibattito sul “cosa fare”, che sicuramente seguirà alla pubblicazione del saggio di Di Martino.

Questa, quindi, la mia posizione in merito: necessità di un partito di ispirazione libertaria che abbracci l’idea di *fusionismo*

(a livello politico nazionale, riservandosi una certa libertà a livello comunale) e poco, pochissimo entusiasmo per *l'entrismo*.

Questo è il mio suggerimento sul "cosa fare". Personalmente è una cosa che ho già cercato di fare, investendovi tempo e denaro (creazione del partito dei Liberi Comuni), e che non intendo ripetere in considerazione della tiepida, per non dire ostile accoglienza da parte dei libertari italiani. Nondimeno la ripropongo a quanti volessero farsene carico per rilanciarla.

## Replica di Di Martino

### 1. «Un partito di "rigorosa" ispirazione libertaria»?

Escludere la costituzione di un partito di "rigorosa" ispirazione libertaria non significa voler favorire una ispirazione libertaria blanda o attenuare lo spessore della critica libertaria allo Stato. Significa che i libertari devono lavorare instancabilmente nel cercare alleanze, convergendo sulle reali possibilità esistenti e senza aver la pretesa di agire *perfettisticamente* da soli. Essi devono essere rigorosi nel loro specifico apporto, ma senza cedere alla tentazione di costituire un partito *isolato*. Come elettori, piuttosto che come eletti (o semplicemente candidati), i libertari dovrebbero influenzare culturalmente l'orientamento delle forze politiche esistenti. Essi dovrebbero essere come il lievito nei confronti di un partito o all'interno di una coalizione. Nulla di facile, ovviamente; ma un partito libertario, sempre isolato e sempre sconfitto, avrebbe vita più difficile e sarebbe deleterio in quanto divisivo e frammentatore. La preliminare ed imprescindibile opera

culturale e divulgativa deve, sì, tradursi politicamente, ma come *forza critica attiva*. Le condizioni per la creazione di un partito sono ancora lontane dal presentarsi.

## 2. Perché non andare a Sinistra.

Sulle ragioni circa l'impossibilità di unirsi alla Sinistra nella politica e nella cultura, occorre rinviare l'argomentazione<sup>3</sup>; per anticiparla in modo sintetico, si potrebbe anche solo ribadire come il libertarismo sia l'unica vera alternativa alla Sinistra e ritenere quella paleo-libertaria o *Right Libertarianism* la posizione che meglio esprime il libertarismo superando ogni equivoco e ambiguità<sup>4</sup>. La Destra è il contrario della Sinistra; quando si omologa a questa, da posizione di reazione allo statalismo, la Destra si *snatura* trasformandosi in semplice "ala destra" della Sinistra.

## 3. Fusionismo non suppone un partito, ma un atteggiamento confederativo.

Il fusionismo non è solo una qualità da richiedere ai leader dei partiti politici; è, innanzitutto, un'attitudine realistica degli

---

<sup>3</sup>) Cfr. il saggio presente nel prossimo fascicolo di «StoriaLibera».

<sup>4</sup>) Cfr. Paul GOTTFRIED, *Hans-Hermann Hoppe and the Libertarian Right*, in Jörg Guido HÜLSMANN - Stephan KINSELLA (edited by), *Property, Freedom, Society. Essays in honour of Hans-Hermann Hoppe*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2009, p. 27-36; cfr. Hans-Hermann HOPPE, *A Realistic Libertarianism*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 11, p. 10-44, specialmente p. 16; cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Il paleolibertarismo e la sua eredità culturale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 11-49; cfr. Piero VERNAGLIONE, *Paleolibertarismo: libertarismo contro la cultura liberal*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 13, p. 10-46.

elettori. Non si applica per fondere i partiti esistenti, ma per dare criteri di convergenza elettorale a libertari e conservatori. Il fusionismo non nasce come un dialogo tra partiti, ma è innanzitutto un atteggiamento confederativo di natura culturale. È una convergenza implicita tra elettori e nasce “dal basso” come realistica consapevolezza di ciò che è possibile ottenere unendosi *de facto* su pochi, chiari scopi da raggiungere. Il fusionismo, quindi, non suppone la mescolanza di due o più partiti, ma la confluenza degli elettori (libertari e conservatori) su alcuni prioritari obiettivi politici. Non si esclude che possano esserci candidati libertari (l’“entrismo” è l’attitudine ad utilizzare ogni spazio possibile per essere presente), tuttavia il fusionismo riguarda la propensione degli elettori a puntare su alcune questioni qualificanti insieme a liberali e conservatori.

#### 4. “Liberi Comuni”: in coalizione o isolatamente?

Da parte di organizzazioni politiche costituite non è una scelta secondaria stabilire se far parte di una coalizione o se competere in modo autonomo. Solo nel primo caso si potrebbe giustificare l’esistenza di una proposta come quella dei “Liberi Comuni” (o come quella di “Fare - Fermare il declino”). La preferenza per i libertari dovrebbe rimanere, però, quella di agire come una forza di influenza (si direbbe una *lobby*, ma in italiano la parola si carica, impropriamente, di ombre negative), una forza di influenza nei confronti del partito che è meno culturalmente lontano e che abbia più possibilità di successo. L’isolamento andrebbe escluso perché, essendo divisivo (anti-fusionismo) rappresenterebbe un vantaggio concesso alle posizioni peggiori che andrebbero, invece, massimamente contrastate.

## Alessio Piana\*

Ho appena finito di leggere il libro *Per un libertarismo vincente. Strategie politiche e culturali*. Un'analisi davvero interessante, spiegata in modo limpido e ricca di spunti di riflessione. Per questo vorrei fare alcune considerazioni e porre delle domande.

1. Sulla tentazione di cedere al “tanto peggio tanto meglio”, forse ne va valutata l'opportunità strategica caso per caso. In certe situazioni infatti potrebbe accadere che perseguire il “principio del bene possibile” contribuisca a tenere in vita a lungo sistemi oppressivi che altrimenti si sfalderebbero presto da sé con il peggioramento delle condizioni (per esempio senza la Nuova Politica Economica di Lenin può darsi che il regime sovietico sarebbe imploso molto prima, risparmiando alla popolazione sofferenze enormi e prolungate nel tempo).

---

\* Alessio Piana (1968). Laureato in fisica, insegnante di fisica al liceo scientifico di Tolentino, nelle Marche. Su YouTube ha registrato centinaia di videolezioni di fisica, più qualche Playlist per divulgare i lavori di alcuni autori libertari. La scoperta del pensiero libertario e dell'economia austriaca ha profondamente cambiato la prospettiva dalla quale adesso osserva le questioni politiche e di attualità.

2. Forse Rothbard era contrario ai buoni/*voucher* per la scuola privata, temendo pesanti interferenze statali, perché negli USA esiste uno sviluppato sistema di istruzione privata. In Italia io credo che sarebbero utili: darebbero avvio a un mercato dell'istruzione privata che da noi è rimasto soffocato e oggi è quasi inesistente.

3. Condivido il criterio di comportarsi seguendo il "principio del bene possibile" invece che il "principio del male minore". Tuttavia spesso è difficile riconoscere e distinguere i due principi. Scegliere di votare Trump anziché non andare a votare, oppure votare George H. W. Bush anziché Perot (per non far vincere Bill Clinton nel 1992), forse si potrebbe configurare come scegliere il "male minore" piuttosto che il "bene possibile". Bush aveva già scatenato la prima guerra del Golfo, un'aggressione omicida di estrema violenza contro migliaia di vite umane, un atto da deprecare nel modo più assoluto. Con il suo programma di governo magari avrebbe portato avanti anche istanze coerenti con i principi libertari come ridurre le tasse e l'intervento dello Stato nell'economia, però se Bush fosse stato eletto anche con il mio voto non starei in pace con la coscienza: proverei un senso di colpa per aver contribuito anch'io, con il mio sostegno elettorale, alle violenze di quella guerra. Sentirei di aver scelto il "male minore" piuttosto che il "bene possibile".

4. La rivendicazione di indipendenza, sebbene giusta in linea di principio in base al principio di autodeterminazione, può essere controproducente in certe situazioni. Di Martino cita l'esempio della California: la secessione dagli USA

rafforzerebbe lo statalismo di sinistra. Se non sbaglio anche in Catalogna la maggioranza degli indipendentisti è di sinistra. Quindi Di Martino ritiene auspicabile che la secessione catalana non si realizzi?

5. Nell'ultimo capitolo del libro *La Sovranità della Legge* Giovanni Birindelli ha immaginato una strategia concreta per ripristinare gradualmente i diritti di proprietà (è esposta negli ultimi quattro video di questa playlist: <https://www.youtube.com/playlist?list=PLdy7IPaISucyH8e3g0VOo9jkEUdeENzEE>). L'idea di Birindelli è concorrere un giorno alle elezioni nazionali con un partito libertario che abbia come programma d'azione quello di utilizzare il positivismo giuridico rivolgendolo contro se stesso per ripristinare il principio di non aggressione in tutti i casi particolari richiesti dai cittadini. La Legge (il principio di non aggressione) verrebbe ripristinata pezzo dopo pezzo, rimanendo all'interno del paradigma istituzionale e legislativo attuale; è questo che rende il progetto fattibile. Io la trovo un'idea affascinante. È tuttavia una proposta che cede alla «tentazione di avere un partito proprio» e va in direzione contraria rispetto al «fusionismo». Da ciò che ho letto nel libro *Per un libertarismo vincente* immagino che Di Martino non condivida la proposta di Birindelli in quanto, essendo così «pura», non avrebbe possibilità concrete di realizzazione.

Non più anarco-capitalista ma «libertario rothbardiano»

Nel libro *Per un libertarismo vincente*, Beniamino Di Martino analizza anche la questione del termine «anarco-

capitalismo". Un termine infelice perché il riferimento all'anarchia richiama alla mente i metodi violenti e terroristici dell'anarchismo socialista e insurrezionalista. Li richiama soltanto nel nome, non certo negli ideali che erano esattamente contrari a quelli libertari («agli antipodi dei genuini principi libertari», scrive Rothbard).

Il libertario infatti rifiuta ogni tipo di violenza, aborrisce qualsiasi lotta armata, condanna ogni coercizione sugli individui pacifici; fonda tutta la sua filosofia politica sul "principio di non aggressione", sui diritti di proprietà privata, sul libero scambio e sul capitalismo di libero mercato.

È quindi opportuno togliere dal nome qualsiasi riferimento anarchico che crea solo confusione e pregiudizi.

Secondo Di Martino il termine più adatto è "libertarismo rothbardiano", da Murray N. Rothbard che ne fu il fondatore e il più importante studioso.

Il libertario non è anarchico, secondo Beniamino Di Martino, poiché in greco antico "anarchia" significa letteralmente assenza di principio o assenza di autorità; questo non corrisponde affatto agli ideali della filosofia libertaria che al contrario riconosce autorità a una serie di istituzioni, prima tra tutte la famiglia nonché le *élite* naturali (vedi Hoppe).

## Replica di Di Martino

Ringrazio Alessio Piana per le sue osservazioni e provo ad aggiungere qualche commento.

### 1. Il “tanto peggio tanto meglio”

Il timore di contribuire «a tenere in vita a lungo sistemi oppressivi che altrimenti si sfalderebbero presto da sé con il peggioramento delle condizioni» (Alessio Piana) è giustificato quando a quei sistemi si coopera in un qualche modo, non quando ci si trova a lenirne i terribili effetti. Evitare anche solo di attenuare il male, significa divenirne complice. Ogni sistema ideologico va contrastato non augurando la sua distruttiva radicalizzazione, ma rendendo possibile la sopravvivenza delle sue vittime. Aspettare passivamente e auspicare ardentemente il crollo della politica del male esclude il dovere di ostacolare la coercizione e comporta un indiretto concorso all'estensione del potere arbitrario. Le più tristi vicende storiche dell'umanità (la Rivoluzione francese, la Prima e la Seconda guerra mondiale, la Rivoluzione bolscevica, il Terrore comunista, ecc.) hanno insegnato che una catastrofe politica genera raramente un rinsavimento ed è più facile passare da una catastrofe ad una catastrofe maggiore. Ciò per dire che può essere ingenuo limitarsi ad attendere il crollo dei sistemi oppressivi e ritenere più vicina la loro fine quanto più essi si dimostrassero soffocanti (il “tanto peggio tanto meglio” di leninistica memoria).

### 2. I buoni/*voucher*

Nel testo mi limito a descrivere i pareri (cfr. p. 52) perché anche io sarei portato a ritenere che il sistema dei buoni/*voucher* siano una concessione allo statalismo lì dove le attività private sono attive, ma possono essere un incentivo alla competizione ove i servizi sono prevalentemente statali.

### 3. Il “principio del bene possibile” e il “principio del male minore”

Potrà, a volte, essere difficile distinguere i due principi, ma credo che la distinzione vada ribadita. D'altra parte, George H. W. Bush fermò la guerra in anticipo rispetto ai piani e il suo *competitor* democratico non sarebbe certo stato isolazionista.

#### 4. Rivendicazione di indipendenza

La secessione è sempre legittima, ma non sempre conveniente. Una richiesta di autonomia è opportuna in base alle circostanze (infatti alcune spinte secessionistiche riducono anziché aumentare il grado di libertà individuale). In base a ciò non vedo positivamente alcune istanze californiane o scozzesi. Quelle catalane sembrano giustificate nonostante le forze politiche che le hanno cavalcate.

#### 5. Ripristinare *gradualmente* i diritti di proprietà

Nella proposta di Giovanni Birindelli è innanzitutto contenuto un andamento graduale. Circa il gradualismo (che non va confuso con il moderatismo) ho dovuto spendere diverse pagine del testo (in particolare, cfr. p. 37-59) perché l'acquisizione di questa prospettiva di demolizione (o anche solo di resistenza) paziente e continua al potere coercitivo è un dato fondamentale di un'azione politica non necessariamente in alternativa ad altri scenari che possano imprevedibilmente e felicemente presentarsi (qualche caso viene citato nel libro). Credo, però, che sia esattamente il gradualismo a richiedere sia la convergenza con altre forze sia l'utilizzazione degli strumenti possibili (non di quelli ideali). Se tutto potesse essere risolto con la costituzione di un partito libertario perché ciò non è ancora avvenuto? Negli USA vi sarebbero le condizioni migliori, ma nonostante ciò, il Libertarian Party non solo non ha raggiunto l'obiettivo, ma sembra averlo reso più lontano.

## Guglielmo Piombini\*

L'infaticabile don Beniamino Di Martino ha scritto un nuovo libro sul libertarismo, pubblicato dalle edizioni Tramedoro/goWare. Questa volta affronta una questione difficile e poco trattata: qual è la strategia più efficace da seguire, se si vuole che i principi libertari si affermino nella società? Di Martino offre una risposta meditata e approfondita, che non esclude l'azione politica.

Molti liberali, libertari e conservatori non si sottrarranno al dibattito suscitato da questo saggio, che ha la capacità di illuminare questioni spesso controverse.

Capisco i timori di Di Martino riguardo il termine "anarchia", che evoca tradizioni molto lontane dalle idee libertarie. Tuttavia a me il termine anarco-capitalismo piace, e lo trovo una sintesi piuttosto felice: esso indica infatti l'elemento materiale, l'assenza di un potere politico centralizzato (l'anarchia), unito all'elemento culturale, la strenua difesa della proprietà privata e del libero mercato (il capitalismo). L'anarchia senza il capitalismo, cioè la mancanza

---

\* Per le notizie biografiche vedasi quanto riportato in apertura del primo saggio di questo fascicolo o in [www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it).

di Stato senza una cultura diffusa a favore dell'inviolabilità dei diritti individuali di proprietà, non dà luogo a una società libertaria, ma a qualcosa che può essere simile alla Somalia o a una situazione di guerra civile in cui diversi signori della guerra si contendono il potere. Allo stesso modo, il capitalismo senza l'anarchia, cioè una cultura favorevole al capitalismo in presenza di uno Stato, può dar luogo a società liberali anche molto vivibili, come la Svizzera, Hong Kong o gli USA, ma che non sono propriamente società libertarie. Ne ho parlato in una mia recensione al libro *Anarco-capitalismo* di Pierre Lemieux<sup>5</sup>.

È importante a mio parere anche vincere la lotta dei nomi. Ormai per "libertari" si intendono molto più spesso i fautori del pensiero *libertarian* americano che i collettivisti europei. Qui abbiamo quasi vinto. Perché allora non provare a strappare ai socialisti anche il termine anarchia? Del resto, gli anarco-capitalisti sono convinti che una società senza Stato sia possibile solo in un contesto di proprietà privata e libero mercato, e che il socialismo sia possibile solo in presenza di uno Stato super-centralizzato più o meno totalitario.

## Replica di Di Martino

Come non ringraziare Guglielmo Piombini per ogni suo contributo? Il libertarismo italiano a lui deve moltissimo ed anche la nostra rivista gli è enormemente debitrice.

---

<sup>5</sup>) Cfr. «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 11, p. 162-173.

Venendo alla questione in discussione, anche io capisco la preferenza del caro Piombini per una definizione — quella “anarco-capitalista” — a cui si è legati storicamente ed anche affettivamente. Ma i nomi sono troppo importanti per essere lasciati alle interpretazioni equivoche.

Come ora suggerisce Piombini, anche nel libro viene sottolineata spesso la necessità di «vincere la lotta dei nomi», ma questa lotta si vince diradando la confusione. Acquisire concetti che non ci appartengono non significa vincere. È vero, invece, che essere espropriati di concetti in cui ci si riconosce significa perdere. Infatti la battaglia culturale si combatte sul significato e sulla conseguente percezione comune.

Ma nel caso della nozione di anarchia perché mai dovremmo appropriarci di un concetto che è essenzialmente socialista? Non è il caso ripetere i ragionamenti che sono stati sviluppati nel libro alle cui pagine rinvio (soprattutto nella parte non presente nel saggio pubblicato precedentemente su «StoriaLibera»). Mi limito, però, a riproporre un pensiero di Rothbard (in *Are Libertarians “anarchists”?*) che Paolo Amighetti ci consente ora di leggere anche in italiano: «anche gli anarchici più brillanti fecero proprie alcune velleità del tutto irrealistiche, o perfino affini al socialismo. Inoltre, si rileva che tutti gli anarchici sono oggi — contro ogni ragionevolezza — collettivisti, e si attestano su posizioni opposte alle nostre. Dobbiamo pertanto concludere che noi *non* siamo anarchici: coloro che ci definiscono anarchici non partono da corrette premesse etimologiche, ed esprimono un giudizio storicamente infondato»<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup>) Murray N. ROTHBARD, *I libertari sono “anarchici”?* (circa 1955), a cura e traduzione di Paolo Amighetti, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 12, p. 133 («even the best

## Ancora Guglielmo Piombini

Ho letto in maniera attenta il suo libro, e devo dire che a una più approfondita riflessione molte sue osservazioni, così ben argomentate, mi hanno notevolmente colpito, in particolare la sua critica all'uso del termine "anarchia", l'idea che il libertarismo abbia come obiettivo la conservazione dell'ordine naturale, e la riformulazione delle categorie della Destra e della Sinistra sulla base del loro significato originario risalente alla Rivoluzione francese.

Non escludo quando avrò più tempo (in queste settimane sono ingolfato con i libri scolastici) di scrivere una recensione più meditata rispetto ai miei primi commenti a caldo.

---

of them have unrealistic and socialistic elements in their doctrines. Furthermore, we find that all of the current anarchists are irrational collectivists, and therefore at opposite poles from our position. We must therefore conclude that we are *not* anarchists, and that those who call us anarchists are not on firm etymological ground, and are being completely unhistorical», p. 142-143).

## Roberto Bolzan\*

Don Beniamino Di Martino inizia con una presa di posizione molto netta, distinguendo pragmatismo e realismo e, ispirandosi alla strategia di successo dei fabiani (di cui si trova una descrizione nel primo capitolo del libro *La gabbia delle idee*), solleva la necessità che il libertario faccia attività politica.

Già questo primo accenno farà sobbalzare parte di coloro che ritengono la politica estranea all'ambito della libertà e l'azione pragmatica un modo per perpetuare un sistema che non può essere che abbattuto alle fondamenta e ricostruito in modo nuovo.

Proprio per questo il libro è interessante, e ringrazio infinitamente l'amico Fabio Fiorentini di avermelo consigliato e di avere discusso con me le parti più scabrose.

---

\* Roberto Bolzan (1959) è laureato in geologia e si occupa, come imprenditore, di energie alternative. Scrive saltuariamente per il «Miglio verde», per il «Movimento libertario» e cura le recensioni cinematografiche per il sito dell'associazione «Dito nell'occhio» (<https://www.ilditonellochio.it/>). Ha curato capitoli del libro *Bologna e la libertà* e di *La gabbia delle idee*, pubblicati dal «Dito nell'occhio». È curatore anche di *Libertà virale*. Ha pubblicato *L'Italia s'è desta (grilliata)*. È redattore e fondatore di *Radio Svaboda*, web radio di area libertaria.

Di Martino ritiene che il mondo sia imperfetto e che la perfezione giungerà solo alla fine dei tempi, con la fine della storia, quando cesseranno il male e la violenza. Nel frattempo il compito dell'uomo e del libertario è di compiere il possibile, senza alcun perfettismo e senza ideologia.

Il gradualismo (fabianismo), la tattica del carciofo (Cavour), il populismo (Salvini - Dio lo perdoni) sono i modelli che l'autore richiama e ritiene adeguati alla teoria libertaria, contro il modello giacobino e quello bolscevico, cioè il modello rivoluzionario, il cui carattere sovversivo condanna completamente.

Il massimalismo degli obiettivi va rifiutato non a favore del "male minore" ma del "bene possibile". La distinzione tra questi due principi è fondamentale e connota tutta la prima parte del testo. Mentre il male minore significa cooperare con l'ingiustizia, sia pure di grado inferiore a quella temuta, il bene possibile significa seguire la retta via sia pure con risultati a volte minimi, ma sempre moralmente corretti.

Per terminare il primo capitolo Di Martino si riferisce esplicitamente al fusionismo, quel programma che ha tenuto insieme negli anni Cinquanta e Sessanta il movimento libertario e quello conservatore negli Stati Uniti. Il suggerimento è chiaro che si tratta dell'unico modo, secondo l'autore, per rompere l'accerchiamento e sfuggire all'auto-isolamento ed all'auto-commiserazione dei quali sono spesso afflitti i libertari.

Nella seconda parte del libro si affronta il tema della definizione, necessario perché in Europa il libertarismo patisce pesanti pregiudizi. Le tante definizioni che contengono il termine anarchia, tra cui anarco-capitalismo, vanno decisamente rigettate a causa della assoluta inidoneità del termine stesso, che deve essere identificato nel suo significato

proprio di sovversione e distruzione dell'ordine. L'anarchismo è la forma più coerente e completa di socialismo, con il carattere distintivo della violenta avversione alla proprietà privata, che ne costituisce il fine ultimo, aldilà dell'abbattimento dello Stato, con il quale si potrebbe apparentemente concordare.

Successivamente il testo si occupa di collocare il libertarismo nell'ambito della Destra, chiarendo bene che le destre "sociali" che si sono affermate storicamente non hanno a che fare con la Destra vera e propria, il cui riferimento origina dalla Rivoluzione francese ed è di ispirazione reazionaria e volta al riconoscimento dell'ordine naturale delle cose.

Da dire, infine, che i riferimenti espliciti di Di Martino sono principalmente Rothbard (in particolare il tardo Rothbard, quello paleo-libertario) e Hoppe.

## Replica di Di Martino

Grazie a Roberto Bolzan e a Fabio Fiorentini (dal primo citato in queste note) il contenuto del libro è stato oggetto di discussione tra gli amici della vivacissima Associazione Il dito nell'Occhio operante a Bologna e a Forlì, oltre che sul web.

Riprendo le note di Bolzan confermando quanto da lui affermato: la necessità dell'azione politica. Ovviamente preceduta dall'*intelligenza* politica ove per "intelligenza" deve intendersi innanzitutto la capacità di bene interpretare le situazioni contingenti per dare la migliore delle risposte possibili. Nessuna allergia, quindi. D'altra parte il libertarismo è la "filosofia della libertà" «che cerca una politica» (Rothbard). A superare alcuni pregiudizi nei confronti di questo tipo di

operatività, tornano utili ancora le parole del più grande teorico di riferimento (Rothbard) che, senza timore parlava della necessità di «attivismo».

Il libertarismo non è anti-politico (non avrebbe senso dirsi anti-politici); è anti-ideologico e, per questo motivo, è alternativo alla prevalente politica che, soprattutto dalla Rivoluzione francese, prova a sostituirsi alla stessa natura dell'uomo mediante lo Stato che della politica ideologica rappresenta, al tempo stesso, lo strumento e il fine.

## Ancora Roberto Bolzan

Un testo di battaglia, come raramente ci è capitato di leggere negli ultimi tempi.

Di Martino con una presa di posizione molto netta, distinguendo pragmatismo e realismo e, ispirandosi alla strategia di successo dei fabiani, solleva la necessità che il libertario faccia attività politica.

Già questo primo accenno è espresso in forte polemica con coloro che ritengono la politica estranea all'ambito della libertà e l'azione pragmatica un modo per perpetuare un sistema che non può essere che abbattuto alle fondamenta e ricostruito in modo nuovo.

Il libro prosegue con toni molto accesi mettendo in evidenza alcune tesi molto nette, a partire dalla nozione centrale che il mondo sia imperfetto e che la perfezione giungerà solo alla fine dei tempi, con la fine della storia, quando cesseranno il male e la violenza. Nel frattempo il

compito dell'uomo e del libertario è di compiere il possibile, senza alcun perfettismo e senza ideologia.

Il gradualismo (fabianismo), la tattica del carciofo (Cavour), il populismo (Salvini) sono i modelli che Di Martino richiama e ritiene adeguati alla teoria libertaria, contro il modello giacobino e quello bolscevico, che rappresentano il modello rivoluzionario il cui carattere sovversivo condanna completamente.

Ciò non significa che alla violenza occorre rassegnarsi come se questa fosse naturale. Essa rimane innaturale così come innaturale è l'organizzazione politica che si basa su di essa e che chiamiamo Stato, a differenza della società che è naturale.

Il massimalismo degli obiettivi va rifiutato non a favore dell'accettazione, come spesso s'esprime, del "male minore" ma piuttosto del "bene possibile". La distinzione tra questi due principi è fondamentale e connota tutta la prima parte del testo. Mentre il male minore significa cooperare con l'ingiustizia, sia pure di grado inferiore di quella temuta, il bene possibile significa seguire la retta via sia pure con risultati a volte minimi, ma sempre moralmente corretti.

Infine, «pensare ad un mondo di felicità libertaria in cui ciascun uomo godrà la pienezza della propria libertà individuale è, al tempo stesso, un'illusione e una disonestà, una cattiveria e un errore» (p. 21). Trasformerebbe «la filosofia politica libertaria in una evanescente utopia ove il primato verrebbe trasferito dalla realtà ad un'idea da raggiungere mediante una fuga» e perché «proietterebbe la politica in un orizzonte totalitario» (p. 22).

Per terminare la prima parte Di Martino si riferisce esplicitamente al fusionismo, quel programma che ha tenuto insieme negli anni Cinquanta e Sessanta il movimento libertario

e quello conservatore negli Stati Uniti. Il suggerimento è chiaro, che si tratta dell'unico modo, secondo l'autore, per rompere l'accerchiamento e sfuggire all'auto-isolamento ed all'auto-commiserazione dei quali sono spesso afflitti i libertari.

È evidente che l'autore considera necessarie l'azione e l'operatività politica, superando un diffuso atteggiamento antipolitico e individualista che si risolve nell'isolamento e nella frustrazione dell'impotenza. Al contrario dell'ideologia si afferma il realismo.

Nella seconda parte del libro si affronta il tema della definizione, necessario perché «in Europa il libertarismo patisce pesanti pregiudizi» (p. 98). Le tante definizioni che contengono il termine anarchia, tra cui anarco-capitalismo, vanno decisamente rigettate a causa della assoluta inidoneità del termine stesso, che deve essere identificato nel suo significato proprio di sovversione e distruzione dell'ordine. L'anarchismo è la forma più coerente e completa di socialismo, con il carattere distintivo della violenta avversione alla proprietà privata, che ne costituisce il fine ultimo, aldilà dell'abbattimento dello Stato, con il quale si potrebbe apparentemente concordare.

Successivamente il testo si occupa di collocare il libertarismo nell'ambito della Destra, chiarendo bene che le Destre "sociali" che si sono affermate storicamente non hanno a che fare con la Destra vera e propria, il cui riferimento origina dalla Rivoluzione francese ed è di ispirazione reazionaria e volta a riconoscimento dell'ordine naturale delle cose.

I riferimenti espliciti di Di Martino sono principalmente Rothbard (in particolare il tardo Rothbard, quello paleo-libertario) e Hoppe.

E se la centralità dello Stato è storicamente ed ideologicamente nel carattere della Sinistra, allora la vera Destra non potrà che apparire quella libertaria.

Beniamino Di Martino è sacerdote cattolico ed è direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali». Autore di pubblicazioni che identificano il cristianesimo con la libertà e la dottrina della chiesa come l'origine delle libertà individuali, nonché di testi storici sull'Indipendenza americana e sulla Grande guerra.

*Per un libertarismo vincente* è al momento l'unico libro in circolazione che affronti con la necessaria erudizione la questione delle strategie di affermazione delle idee libertarie nella società. È un testo che, lungi dall'essere relegato all'ambito della discussione di nicchia tra libertari, pone questioni e suggerisce soluzioni di agire pratico che, secondo noi, superano anche le conclusioni specifiche alle quali arriva l'autore a proposito dell'agone politico attuale, certo miserelle e poco digeribili. Tralasciando queste (e l'ampiezza dell'argomentazione, per fortuna, permette di farlo) è un testo prezioso che ha la capacità di illuminare la via a coloro che amano la libertà individuale.

## Seconda replica di Di Martino

Devo tornare a ringraziare Roberto Bolzan per aver messo a nostra disposizione questo altro commento alle mie tesi. Tra il primo contributo e questo è intervenuta l'epidemia e, come conseguenza correlata, Bolzan ha pubblicato, in qualità di

curatore, una rassegna di opinioni raccolte in *Libertà virale* (maggio 2020).

Bolzan definisce il libretto *Per un libertarismo vincente* «un testo di battaglia» che è «in forte polemica con coloro che ritengono la politica estranea all'ambito della libertà e l'azione pragmatica un modo per perpetuare [il] sistema». Mi permetterei di smussare alquanto queste impressioni che sono certamente lusinghiere, ma possono indurre a pensare che il contenuto del libretto stimoli una qualche contrapposizione "interna". Sin dall'inizio, lo scopo dichiarato dello scritto è quello di "unire le forze" (ed è ciò che si esprime con il concetto di "fusionismo"). Quindi, nei confronti di chi rigetta gli accordi politici (ed elettorali), vorrei apparire non in *polemica* ma in *confronto* di idee, idee relative alle scelte pragmatiche e alle strategie operative.

Mi auguro che abbia ragione Bolzan nel ritenere che vengono evidenziate «tesi molto nette», ma spero che abbia torto nel vedervi «toni molto accesi» perché *Per un libertarismo vincente* non vorrebbe essere «un testo di battaglia» ma *un testo per la battaglia*.

## Antonino Trunfio\*

Ringrazio personalmente l'autore perché:

1. è un grande aiuto per chi come me è cristiano e non si arrende al dilagare del male e ritiene moralmente deprecabile, girare gli occhi da un'altra parte, rifugiandosi in difesa delle proprie cosucce e interessi;
2. ho trovato molto efficace la sintesi e le spiegazioni sull'uso dei termini destra e sinistra, anarchico e libertario, per me sono stati una buona lezione di chiarezza e definizione intellettuale nella mia cultura;
3. vedo difficile e anche rischiosissimo l'abbinamento tra libertarismo e libertari, e la destra attuale (quella che l'autore ha indicato essere la supremazia della persona sullo Stato, della proprietà privata sul collettivismo e l'aggressione fiscale, in Italia non esiste, forse non è mai esistita);

---

\* Antonino Trunfio (1958) Ingegnere Industriale, ha una lunga esperienza nell'industria italiana e internazionale come consulente di Direzione Aziendale e su progetti per il miglioramento della competitività, la qualità dei prodotti, la sicurezza nelle organizzazioni. È stato professore a contratto di Production Management al Politecnico di Milano. Scrive dal 2012 di analisi politica ed economia per il blog economico finanziario «Rischio Calcolato». È autore di *Maledetta Costituzione* (2019). È tra i membri della redazione di «StoriaLibera».

4. penso che l'abbinamento politico potrebbe avvenire con minori rischi e maggiori probabilità di successo e distinzione per i libertari, se all'abbinamento politico, funzionale al raggiungimento di obiettivi anche piccoli e intermedi attraverso il blocco di ulteriori leggi liberticide e il ripristino sempre attraverso decreti, di leggi liberticide esistenti, si unissero almeno i seguenti strumenti:

- campagne di dissidenza ben organizzate,
- diffusione di eventi e attività per coagulare il malcontento generico in vero e proprio dissenso attivo,
- utilizzo di campagne di boicottaggio o promozione, verso prodotti, programmi, attività a favore o contrarie alla Libertà e al Rispetto della proprietà privata.

## Replica di Di Martino

Ringrazio anche Antonino Trunfio per il tempo che ha dedicato alla lettura del libretto e per le osservazioni che ha voluto farmi giungere.

Lo ringrazio in modo particolare per aver colto la relazione tra le considerazioni presenti nell'opuscolo e la necessità di non arrendersi al dilagare del male, per usare le stesse parole di Trunfio. Una necessità per i cristiani che, però, dovrebbe valere anche per altri, certamente per i libertari.

Ciò su cui Trunfio dissente è "l'abbinamento" – ancora secondo le sue parole – tra libertarismo e Destra politica. Per giustificare la mia posizione debbo rimandare alle pagine soprattutto della seconda parte di *Per un libertarismo vincente*.

Insieme a Rivo Cortonesi, Antonino Trunfio si è speso per portare avanti il nobile tentativo dei Liberi Comuni, l’iniziativa politica che prevedeva una presenza libertaria a partire dalle elezioni municipali. Ogni modalità elettorale – che deve essere sempre valutata alla luce di realismo politico e di efficacia storica – va costantemente abbinata alla grande battaglia culturale: il pilastro di ogni strategia politica su cui Trunfio ed il sottoscritto certamente convergono.

## Ancora Antonino Trunfio

Mi permetto di aggiungere altre riflessioni che mi sono nate grazie al chiaro e appassionato libro sulla strategia per un libertarismo vincente. In ordine sparso metto sotto le mie idee.

1. Dare il consenso da parte di un libertario a un partito esistente, dovrebbe avvenire solo dietro un accordo tipo: noi abbiamo dei candidati, voi li mettete in lista nel vostro partito, i nostri elettori voteranno per loro. Questo partito deve essere non dichiaratamente collettivista ma almeno ispirarsi a princìpi meno distanti da quello di Non Aggressione. In questo senso la destra è potenzialmente la meno distante.

2. L’accordo di cui al punto 1, dovrebbe prevedere un contratto impegnativo per le parti, con clausole di rescissione e penali per mancati adempimenti delle obbligazioni, tali da indurre a farlo sottoscrivere solo a quel partito che è in grado di assumersi impegni contrattuali e non promesse di riforme e stupidaggini varie.

3. Nel contratto ci dovrebbe essere scritto chiaramente quali sono i punti del programma mandatori [termine tecnico

che si usa nel caso di norme tecniche, per indicare requisiti non derogabili; il senso è quello di qualcosa su cui non vigono opzioni o modifiche o attenuazioni di nessun genere, *nda*] in caso di vittoria alle elezioni, e le scadenze entro le quali ciascun punto deve essere trasformato in legge o trasformato in un'abolizione di leggi esistenti.

4. Due punti del programma dovrebbero essere fissi e indiscutibili: sia che si vincano le elezioni, sia che si perdano, blocco e ostruzionismo totale e irrevocabile a qualsiasi ulteriore nuova produzione legislativa a partire da quelle iniziative che manifestamente minacciano, violano il Principio di Non Aggressione.

Il secondo punto è, soprattutto se si vincono le elezioni, la priorità di approvare leggi in materia di fisco abolizione del *Solve et repete* riduzione a 30 gg., il tempo utile del fisco per contestare al contribuente tagliare e ridurre qualsiasi spesa e investimento informatico e tecnologico dell'agenzia delle entrate

Quindi i due punti sono: 1. bloccare e ostacolare la nuova emissione di leggi, a partire da quelle fiscali o che violano il Principio di Non Aggressione; 2. proporre e approvare leggi che neutralizzino e rendano inefficace l'azione fiscale attuale.

5. La questione del contratto rimane riuscire ad attrarre qualche partito/segretario o gerarca d'apparato, per suscitare l'interesse. L'unico modo è usare la merce di scambio più desiderata e ricercata prima delle elezioni: *il numero di voti* cioè *il consenso*.

6. Sto seguendo da vicino il movimento dei Liberisti Italiani di Andrea Bernaudo che ho conosciuto personalmente a una cena appositamente organizzata dal Tea Party Milano. Hanno idee precise sui 4 o 5 punti di pressione (in ambito

fiscale sul *Solve et repete*, ad esempio) e vedrò come aderire o distanziarmi. Bernaudo mi è sembrata una persona di buona volontà, motivato da una passione autentica.

7. Non possiamo, come ho già scritto, in una strategia di contrasto al male e alla coercizione, sottovalutare che si tratta di una guerra impari, dove noi forniamo i mezzi economici allo Stato che vogliamo contrastare, combattere e limitare. Questa evidente contraddizione è un punto ineludibile sul quale ragionare. Non si è mai visto qualcuno che voglia contrastare un nemico, cui deve allo stesso tempo fornire i mezzi.

Non credo vi siano differenze di ricette tra anarco-capitalisti e minarchici. La ricetta è la stessa: qualsiasi azione, da chiunque compiuta, a partire dallo Stato, non può essere coercitiva dell'individuo, non può per nessun motivo o giustificazione aggredire o appropriarsi della proprietà materiale, fisica e spirituale privata del singolo, della famiglia, dell'impresa. È che gli anarco-capitalisti ritengono che si possa arrivare a questo obiettivo solo attraverso un processo culturale e strategie solo individuali. Coloro che invece capiscono che una guerra è fatta di battaglie, e non tutte le battaglie possono essere combattute a colpi di principi e teorie austriache o da soli, optano per un gradualismo e per tattiche differenziate a seconda del grado di successo che esse possono garantire. Gli anarco-capitalisti aspettano che dal buio un bel giorno sbuchi fuori lo splendore del sole tra le tenebre, tutti gli altri in attesa del sole, accendono scintille, candele, se serve anche candelotti di idee completamente micidiali contro le stupidaggini e le superstizioni su cui si regge lo Stato e lo statalismo.

8. Ritengo che dovremmo sviluppare una strategia da guerriglieri, e abbinare all'aspetto politico del consenso e del

contrasto alla democrazia e alle sue follie liberticide, almeno altri strumenti e vie:

- a) dissenso e dissidenza attiva – attraverso campagne *ad hoc*; attraverso pressioni con effetti economici sull'avversario appositamente studiate e portate avanti; campagne di obiezione di coscienza ben progettate per un alto impatto mediatico;
- b) istituzione e sviluppo di un *team* itinerante di scuola e cultura libertaria per eventi specifici riguardanti la libertà, o per percorsi di formazione politica più strutturati;
- c) implementazione di un canale mediatico, non da aggiungere alle migliaia oggi esistenti, ma facendo convergere sulla stessa piattaforma, più attori e protagonisti che oggi operano come meteore con scarsi risultati di *audience* e *followers*;
- d) campagne di marketing a tema, per raggiungere potenziali libertari, libertari delusi, libertari pentiti, persone di buona volontà in genere;
- e) *last but not least*, la strategia delle strategie: coinvolgere marchi/aziende come sponsor – sostenitori della cultura libertaria, dei libertari in questo caso consumatori e a loro volta finanziatori degli stessi sponsor.

Il fusionismo e gradualismo, di cui Di Martino ha fornito preziosi esempi e indicazioni, credo che dovrebbero prevedere o almeno considerare i precedenti punti che ho elencato. Ivi inclusi l'appoggio e il sostegno, per quanto possibile, a secessionisti, indipendentisti e persone, gruppi e movimenti che si ispirano, magari in forma rudimentale e non proprio ortodossa e rigorosa, alla ricerca della Libertà e si pongono come anche loro, come barriera al liberticidio ininterrotto, alla coercizione e al male dello Stato e dei suoi apparati.

## Seconda replica di Di Martino

Ringrazio Antonino Trunfio anche per questa seconda raffica di osservazioni.

L'idea del contratto elettorale mi convince molto anche perché dà alle competizioni elettorali un carattere meno ideologico ("ideologico" nel senso indicato nel libro, cioè qualcosa teso alla trasformazione della società).

Perciò in *Per un libertarismo vincente* faccio volentieri riferimento al cosiddetto Patto Gentiloni (si veda a p. 78-79) che alle elezioni governative italiane del 1913 consentì a liberali (o, più semplicemente, a "moderati") e cattolici di collaborare per frenare il socialismo.

Questo carattere "pragmatico" di ogni contratto elettorale dovrebbe essere positivamente apprezzato perché imporrebbe (almeno moralmente) al candidato o all'eletto la volontà degli elettori. In materia costituzionale (ne approfitto per segnalare il recente libro di Antonino Trunfio, *Maledetta Costituzione*, 2019), ciò consentirebbe di abbandonare l'arbitrario "mandato di capacità" dei rappresentanti per abbracciare finalmente un "mandato imperativo e ristretto". Ma qualsivoglia possibilità di legare gli eletti a "contratti" con gli elettori subisce ogni tipo di ostilità dalla *political correctness* degli intellettuali progressisti e dei sempreverdi costituzionalisti.

Nelle pagine del libretto viene, quindi, molto apprezzata la modalità Tea Party (si veda a p. 76.79-80.86-87) che ha determinato il gran successo del movimento negli USA e che sarebbe stata una straordinaria opportunità anche per de-ideologizzare la politica del Vecchio Continente.

## Fabio Fiorentini\*

La prima reazione durante la lettura del libro fu come ricevere una sorta di “ceffone”, nel senso che alcune riflessioni mi sortirono l’effetto di un brusco risveglio al di fuori di una zona *comfort*.

Tale zona è quella del rifiuto al voto inteso come complicità ad un sistema coercitivo a cui non credo *in primis* e che cerco di rifuggire. Ho letto e riletto la prima parte del libro, sforzandomi di assumere una posizione di ascolto e di seguire il filo logico dei circostanziati ragionamenti.

Sottopongo pertanto le mie modeste riflessioni in merito agli argomenti affrontati.

1. Ho apprezzato molto il ribaltamento di posizione che va dal “male minore” al “bene possibile”, lo trovo efficace in

---

\* Fabio Fiorentini (1973) è laureato in Chimica e Tecnologia farmaceutiche. Dopo un breve periodo come farmacista e direttore di farmacia, da quasi venti anni lavora in ambito farmaceutico e attualmente ricopre il ruolo di Hospital Business Specialist in ambito di trapianti di organi. Nel 2010 ha terminato il percorso per Business & Executive Coach presso l’NLP Italy Coaching School. È inoltre co-fondatore di Decentra - Accademia dei Registri Distribuiti (<https://decentra.academy/>) e attualmente è anche il referente in Romagna per l’associazione culturale Il Dito nell’Occhio (<https://www.ilditonellochio.it/>).

termini neuro-linguistici. Certo, nel momento in cui ci avviciniamo alla realtà e scorriamo rapidamente la proposta politica c'è da avere i brividi, in particolare a livello nazionale, al punto che il "turiamoci il naso" di montanelliana memoria diviene oltremodo arduo, ciononostante il cambio di paradigma "male minore/bene possibile" credo che debba essere preso in considerazione, magari declinato in funzione del raggiungimento di determinati obiettivi.

Ecco che allora potrebbe prendere forma l'idea di un'aggregazione libertaria di *scopo*, cioè finalizzata, ad esempio, all'eliminazione di particolari balzelli. Il *gradualismo* di cui parla l'Autore, mutuato dal "fabianesimo", funziona, perlomeno ha funzionato con il successo della socialdemocrazia.

Faccio un esempio molto pedestre che potrebbe rendere l'idea.

Supponiamo che il mondo libertario convergesse, o almeno si identificasse, in un movimento o in una lista ben precisa, la quale si ponesse, di volta in volta come obiettivo, l'eliminazione di una specifica tassa, tipo il canone RAI, il bollo auto, liberalizzazione delle sostanze d'abuso, cambio delle normative sulla detenzione delle armi, ecc. ecc.

Tale movimento o lista, *solo* per una specifica contesa elettorale, potrebbe creare una formazione pseudopolitica, da sciogliere al raggiungimento dell'obiettivo, il cui scopo sarebbe quello e solo quello e chiunque la supporti per quella precisa battaglia costituirebbe un alleato temporaneo. Fine.

Del resto, come giustamente osserva un amico di cui ho grande stima, anche «la politica può considerarsi un ordine spontaneo».

Tutta la riflessione sopra esposta, prende adito dalla critica dell'Autore a rifuggire da un eventuale approccio

ideologico al Libertarismo, che lui chiama “anti-perfettismo”, che rischierebbe conseguenze divisive e di auto-isolamento.

2. Anarco-capitalismo. Concordo con l’Autore sulla seguente riflessione. «Mentre per il Libertarismo la lotta è rivolta allo Stato perché fonte di coercizione sull’individuo, per l’anarchismo socialista la lotta (quasi sempre violenta) è diretta allo Stato fondamentalmente perché ritenuto espressione dell’ordine borghese che difende la proprietà privata impedendo la piena uguaglianza e la giustizia sociale».

È anche vero che nel testo si prendono in esame le influenze esercitate sul Libertarismo da parte di pensatori anarco-individualisti come Warren, Spooner, Tucker, Thoreau, Spencer.

Al di là di un’analisi delle differenze squisitamente intellettuali e comunque doverose perché la terminologia è sempre importante, sul piano pratico c’è un ostacolo ben preciso e cioè l’eredità sinottica del termine *anarchia*, quindi tutte le volte che ci si definisce *anarco-capitalisti* ecco che scatta in automatico la spiegazione di che cosa s’intenda per *anarco*. Un termine che ha l’ardire di essere identitario ma che necessita di una spiegazione o di una giustificazione comporta una debolezza intrinseca.

Quindi? Bisogna dire addio al neologismo *anarco-capitalismo*? A mio avviso no, si butterebbe il bambino con l’acqua sporca.

Libertario/a è un bellissimo termine che già inizia ad imporsi in maniera tutto sommato corretta (la perfezione non esiste e ricordiamoci che “il meglio è il nemico del bene”).

Non credo sia così necessario inserire la specificazione “rothbardiano”.

Negli ultimi tempi c'è anche la rivendicazione di un *paleo-Libertarismo*, del resto quando una filosofia politica tende a diffondersi le varianti sono inevitabili.

Tornando alla questione dell'*anarco-capitalismo*, dato che l'Autore giustamente indugia sulla tattica e la strategia, ecco che tale termine potrebbe tornare molto utile nello spiegare più in profondità il pensiero libertario, il quale, volente o nolente, va analizzato perché venga compreso nella sua profondità. Nella pratica, sto parlando di un approccio *graduale* (o gradualista se si fa riferimento al *gradualismo*) che ha funzionato benissimo con il Fabianesimo nel diffondere la social democrazia. Una tattica vincente può sempre essere studiata e riproposta.

Infine, bisogna anche ammettere che la ridefinizione del termine "anarchico", in modo simile a quello che subiamo con altri termini per colpa del *politicamente corretto*, esercita una suggestiva fascinazione.

### 3. Infine veniamo alla questione destra/sinistra.

L'Autore, guidato da un rigore logico che a mio avviso rappresenta una delle sue cifre stilistiche, giunge a posizionare il Libertarismo a destra, in quanto la destra che lui intende, dopo un percorso logico più che legittimo, è identificabile a ciò che è contrario alla sinistra.

La sinistra si sovrappone al socialismo, quindi alle varie forme di limitazione della libertà, *in primis* all'accentramento statale. La *consecutio* seguita da Di Martino approda ad una conclusione inevitabile: fascismo e nazionalsocialismo furono evoluzioni del socialismo e sarebbero pertanto assimilabili alla sinistra se non addirittura dei veri e propri epifenomeni di essa.

Qui concordo in pieno con l'Autore e ritengo che ora più che mai sia doveroso riappropriarsi dei giusti termini in cui inquadrare un fenomeno. La conferma viene dal fatto che è tipico dei nostri tempi il fenomeno del rosso-brunismo, in cui le aree di embricazione intellettuale tra socialismo, fascismo e nazionalsocialismo sono piuttosto ampie.

Un esempio storico quasi del tutto sconosciuto è intrinseco alla figura di Nicolò Bombacci: co-fondatore con Gramsci del PCI, ideologo della Repubblica Sociale e morto impiccato con Mussolini a Piazzale Loreto.

Tornando al tema destra-sinistra, temo che questa lodevolissima battaglia di precisazione semantica, per quanto doverosa e legittima, sia persa in partenza, soverchiata da luoghi comuni difficilmente scalfibili con l'aggravio che l'attuale destra italiana, che sta vivendo un momento di apprezzamento popolare, abbia ben poco a che fare con la destra liberale individualista antitetica alla sinistra descritta da Di Martino.

Ciononostante è una battaglia che ritengo sia comunque da combattere sempre e ovunque, sottolineando che il denominatore comune di tutto ciò che appartiene al concetto di sinistra sia il culto dello Stato ai danni della libertà individuale, dei diritti naturali e del libero mercato.

In conclusione, ho trovato molto stimolante il libro di Di Martino in quanto cerca di dare rigore teorico nella costante e continua precisazione semantica dei termini e soprattutto fissa un punto di partenza per un eventuale sviluppo politico del Libertarismo, indipendentemente che esso avvenga o meno.

## Replica di Di Martino

Al caro Fabio ed alla moglie, la raffinata signora Melissa, è legato il bel ricordo di una conferenza a Forlì preceduta dalla calda ospitalità della famiglia Fiorentini.

Quando qualche settimana fa Fabio mi scrisse che stava «avidamente leggendo il libro» che trovava «per certi aspetti sconvolgente», fui curioso di conoscere il giudizio di una persona dalla singolare esperienza intellettuale e politica. Perciò gli chiesi di contribuire, con le sue considerazioni, a questo Forum.

Che questa curiosità fosse giustificata era dimostrato sia da alcune sue rapide valutazioni («il libro è dirompente...», «una sorta di ceffone; il ceffone è positivo non punitivo e, opportunamente usato, fa crescere») sia dal commento alle osservazioni che Roberto Bolzan aveva inizialmente affidato a Facebook («direi che a mio avviso Roberto Bolzan ha centrato perfettamente l'obiettivo del libro, sintetizzando in maniera puntuale il percorso storico filosofico, e direi anche scientifico, con cui l'autore è giunto a tali conclusioni»).

Ebbene, ora che le considerazioni di Fiorentini sono giunte, posso dire che la richiesta era ben motivata.

Mi permetto di replicare, sebbene in modo sintetico.

1. Se perseguire il "male minore" comporta dover turarsi il naso (per adottare l'espressione montanelliana che Fiorentini evoca), cercare il "bene possibile" richiede utilizzare al meglio le occasioni che si offrono. Un sano pragmatismo "anti-perfettistico", però, rende consapevole che anche "un'aggregazione libertaria di *scopo*" non è facile da realizzare. Figurarsi una trasformazione libertaria della politica!

La strada realistica non può che essere quella del gradualismo (applicato ma non inventato dal socialismo fabiano) non solo per evitare di condannare il Libertarismo ad un più o meno auto-compiaciuto esilio, ma soprattutto per evitare di renderci più o meno involontari complici della massima statalizzazione.

2. Ritengo la puntualizzazione della definizione (“anarcocapitalismo”) necessaria non solo «perché la terminologia è sempre importante», ma per l’intrinseca ambiguità della nozione di anarchia («un termine che ha l’ardire di essere identitario ma che necessita di una spiegazione o di una giustificazione comporta una debolezza intrinseca», scrive Fiorentini).

3. Storicamente la Sinistra (prima giacobina, poi socialista, infine progressista) ha la sua cifra nel superamento dell’individualità e nello sforzo di statalizzare la vita dell’uomo. Il contrario di ciò è, quindi, costituito dalla Destra, come alternativa alla Sinistra. Ma quel che può sembrare ovvio sotto l’aspetto logico si è reso contorto nella vicenda politica dove molte posizioni chiaramente collettivistiche (fascismo, nazismo, populismo di stampo peronista) sono state giornalmisticamente considerate di Destra. Da qui l’indispensabile chiarimento storico-concettuale per fronteggiare i luoghi comuni. Questi sono sicuramente radicati, ma «questa lodevolissima battaglia di precisazione semantica» (Fiorentini) non è affatto da considerarsi persa in partenza. Se è difficile scalfirli, questi luoghi comuni debbono essere comunque ribaltati, ad iniziare da quello che vuole lo Stato indispensabile per garantire il progresso e la convivenza.

## Rosa Castellano\*

I contributi a questo dibattito sono utili soprattutto per capire quanto sia necessario (ed il testo del Direttore è molto efficace in tale senso) la *explicatio terminorum*; se si parte dalla giusta interpretazione dei termini, si può sviluppare un dibattito serio sui contenuti. Così, mi sembra di cogliere sempre un equivoco di fondo quando si parla di “Destra”. La definizione più efficace di Destra potrebbe essere quella che la qualifica come “contrario” della Sinistra. Tutto ciò che non è statalismo, collettivismo, solidarismo e soffocamento della persona e della proprietà privata, si potrebbe dire che è di Destra? Se è così, allora, i libertari sono di Destra.

Fin dalla prima pagina del libro, l’autore esprime la consapevolezza di vivere in un mondo in cui l’ambiguità semantica si accompagna alla confusione; lo stesso termine libertà va quindi spiegato e chiarito per non incorrere in facili sviste interpretative. «La libertà dev’essere costantemente

---

\* Rosa Castellano (1960) avvocato in ambito civilistico in genere, in particolare nel campo del Diritto del Lavoro, del Diritto Commerciale e Fallimentare, del Diritto di Famiglia. Tra i suoi interessi vi sono la storia e l’economia, con particolare riferimento al libero mercato, all’imprenditoria e alle iniziative giovanili. È caporedattore della rivista «StoriaLibera».

ricondotta al rispetto assoluto della proprietà privata e al diritto di non essere intralciati nel proprio lavoro». Così correttamente inteso, il concetto di libertà va a coincidere con il *principio di non aggressione*, principio cardine del libertarismo, e fondamento della civiltà.

Chiarito il significato del termine libertà, si comprende anche come, alla base di una corretta interpretazione del fondamento della civiltà, debba esserci la consapevolezza dell'esistenza di un diritto naturale, di un imprescindibile fondamento che è connaturato all'umanità e dal quale non ci si può allontanare senza conseguenze devastanti per la persona. Da qui la necessità di osservare e prendere atto della realtà, così *come essa è*, innanzitutto della realtà relativa all'uomo, alla sua natura allo stesso tempo semplice e complessa (ma non complicata), al suo destino. Non si può guardare l'uomo senza averne a cuore le attese, gli ambiti nei quali egli può realizzarsi ed essere felice: la proprietà, il libero scambio, il diritto a non essere violato nella libertà di esprimersi come proprietario di beni e nel lavoro, il diritto di godere dei frutti della propria attività. Tutti ambiti nei quali ciò che conta è proprio la effettiva libertà, libertà da vincoli monopolistici statali che non trovano giustificazione morale né giuridica. Lo Stato è contro il diritto naturale della persona, come tale, senza fondamento reale.

Individuato, dunque, nello Stato, il vero nemico da combattere, l'autore si preoccupa di definire le modalità di svolgimento della battaglia, perché essa non si traduca, come spesso avvenuto, in una sanguinosa quanto inutile guerra isolata.

Definite le differenze tra il sano realismo e la insana e disumana ideologia (che non parte dalla oggettività del reale, ma dall'astrattezza del pensiero sganciato dalla realtà, realtà

che pretende di cambiare perché si adegui all'ideale), il testo molto pragmaticamente sviluppa una riflessione su quanto di più ragionevole ci hanno insegnato gli autori della Scuola Austriaca, relativamente alle «strade da percorrere per avere un mondo meno violento possibile, sia contrastando e smascherando la violenza ideologica sia contestando e frenando la violenza politica [...] indenni da ogni virus utopistico».

Il virus dell'utopia può farci aspirare ad un mondo perfetto, così come utopisticamente i libertari possono aspirare ad una società completamente libertaria; ma, realisticamente, l'autore rimanda al pensiero di Rothbard per il quale «la dottrina libertaria non è utopistica ma molto realistica, perché è l'unica teoria ad essere coerente con la natura dell'uomo e del mondo». E, realisticamente, il libertario non può "snobbare" la politica, ritenendo che essa non risponda in pieno alle aspettative libertarie, non può, in nome dell'ideale, abbandonare l'ambito politico nell'attesa dell'avvento della società libertaria. Una strategia che possa consentire all'azione libertaria di affermarsi non può prescindere dai "piccoli passi", dalle piccole conquiste, dal "gradualismo" e dal "fusionismo". Si tratta di cercare e trovare, di volta in volta, gli interlocutori che possano almeno assicurare alcune piccole cose, appoggiare chi si assume la responsabilità e l'impegno di scalfire, anche solo di poco, lo strapotere dello Stato, anche se non si condividono tutti gli ideali.

Una sorta di contratto bilaterale, sinallagmatico, nel quale ci si impegna reciprocamente a delle prestazioni concrete e ben definite (ridurre anche solo di poco il carico fiscale, allentare la morsa liberticida con la eliminazione di qualche norma capestro, valorizzare l'iniziativa scolastica privata, per esempio), indipendentemente dalla condivisione dei grandi

ideali. Si tratta, da parte degli elettori libertari e conservatori, di «confluire su alcuni prioritari obiettivi politici».

Questo pragmatismo non toglie nulla alla purezza dell'ideale libertario, che deve restare tale e ben definito, come contrasto al socialismo, contrasto allo statalismo e alla conseguente violenza sull'uomo, ma rende l'ideale stesso possibile e concreto.

Nella strada verso il "bene possibile" è necessaria anche una giusta identificazione del movimento libertario, che parta già dal nome. Il nome non è solo questione formale, ma identifica ciò che significa, quindi al nome va data molta importanza; già il titolo del capitolo *Un nome adeguato e convincente* fa intendere che non è di poco conto la modalità con la quale ci si presenta. In quest'ottica, è indispensabile una disamina delle possibilità che, nel corso degli anni, sono state adottate dai libertari per identificarsi. Purtroppo, avendo ormai la Sinistra monopolizzato culturalmente anche il linguaggio, alcuni termini restano di ambigua interpretazione, e devono necessariamente essere analizzati per essere adeguatamente compresi. Altri termini, invece, quale "anarchia", per esempio, contengono nella loro stessa origine il significato chiaro. Così l'autore spiega bene, mutuando da Rothbard, come, "anarchia" significhi non "assenza di Stato", bensì assenza di principi, assenza di autorità, ripudio dunque di ogni diritto naturale, pertanto non si può assimilare il libertarismo, che riconosce come fondamentali i diritti naturali della proprietà privata e del libero scambio, con l'anarchia, neppure nel nome.

Altra utile, quanto necessaria analisi, è quella della giusta identificazione dei termini "Destra" e "Sinistra", al fine di fugare ogni dubbio sulla natura delle due posizioni. Anche in questo caso, il monopolio culturale e intellettuale del socialismo

ha causato molta confusione, demonizzando il concetto politico di “Destra”, facendolo coincidere con caratteristiche proprie della Sinistra, quali il culto dello Stato, l’intolleranza e la violenza che da tale culto derivano. Chiarito invece che, per “Destra” si intende il contrario della Sinistra, la difesa del diritto naturale e della libertà, non si può non condividere l’affermazione dell’autore, che, riportando il pensiero di Rothbard, ritiene che l’antistatalismo libertario sia collegato alla *Old Right*, la Vecchia destra americana, coincidendo la difesa delle libertà economiche, dei diritti di proprietà e l’antistatalismo con la concezione tradizionale della società basata sulla famiglia.

Appare corretto quindi attribuire al libertarismo la denominazione di Destra, definendo di Destra il libertarismo giusnaturalista rothbardiano, perché «l’identità del libertarismo e della Destra autentica si manifesta nel riconoscimento dell’ordine naturale».

## Replica di Di Martino

Credo che le considerazioni di Rosa Castellano siano correttamente introduttive alle questioni sollevate dal libretto sulla strategia politica e sulle definizioni concettuali del libertarismo.

Se l’identità del libertarismo coincide con la difesa di ciò che è proprio di ciascuno (e quindi il rispetto assoluto della proprietà privata), allora il concetto libertario (e non libertino) di libertà va a coincidere con il *principio di non aggressione*, che

Castellano definisce «principio cardine del libertarismo, e fondamento della civiltà».

Castellano sembra convergere sulla preoccupazione di fondo che attraversa il libretto *Per un libertarismo vincente* e cioè che la malattia dell'ideologia non è sufficientemente contrastata quando si è in qualche modo toccati dal virus dell'utopia. L'utopia che può essere presente quando si disprezzano i piccoli risultati che politicamente occorre contribuire a realizzare, vaticinando, al contrario, un mondo di perfetta libertà. Ma, citando Rothbard, dobbiamo ricordare che «la dottrina libertaria non è utopistica ma molto realistica, perché è l'unica teoria ad essere coerente con la natura dell'uomo e del mondo».

## Aurelio Mustaccioli\*

Credo che i libertari oggi debbano impegnarsi con grande determinazione per tradurre una teoria filosofica in azione politica. Mises in *Human Action* in proposito scriveva: «il fiorire della società umana dipende da due fattori; la capacità intellettuale di uomini di prim'ordine di concepire teorie sociali ed economiche valide e l'abilità di questi o di altri di rendere tali teorie appetibili alla maggioranza». Cito dal libro di Ron Paul *End the Fed*: «secondo me i leader politici devono rendere le ideologie accettabili alla maggioranza. Certamente l'ideologia del *welfare* e del socialismo è più facile da vendere dal momento che si basa sul fatto che la maggioranza riceve qualcosa senza pagare. Ma quando la gente si rende conto che è solo una situazione temporanea, comincia ad essere più aperta all'indicazione che la libertà offre di più, una volta preso atto della bancarotta dello statalismo. Tale condizione sta diventando più visibile ogni giorno. Rendere un'ideologia

---

\* Aurelio Mustaccioli (1960) è laureato in Ingegneria Meccanica ed ha conseguito un Master in Business Administration. Manager, imprenditore e fondatore di *start up* fintech. Studioso di Scuola Austriaca di Economia e esperto di politiche monetarie. Ha scritto *La teoria della Forza Guardianiana* (2019).

appetibile alla maggioranza significa che la gente deve arrivare a capire che il suo miglior interesse è servito dall'acceptare tale ideologia. Nel caso della libertà, il consenso della gente deve essere sul fatto che l'autonomia, il libero mercato, la proprietà privata, la moneta solida e i contratti che possono essere fatti rispettare sono indispensabili alla prosperità, alla pace e alla felicità. La pianificazione economica centralizzata e le false promesse devono essere rigettate». Credo che il miglior investimento che un individuo possa fare nella sua vita sia la propria istruzione, in particolare su come funziona l'economia globale; perché solo così potrà capire quale ideologia non funziona e quindi rifiutarla. I libertari quindi non devono perdere alcuna occasione per fare conoscere la buona economia e smascherare quella fasulla. Io non sono nato libertario, ma da quando ho conosciuto il pensiero libertario e la buona economia ne sono rimasto rapito, come credo sia accaduto a ognuno di noi. Dico sempre che una volta presa la pillola rossa non si torna più indietro e chi diventa libertario muore libertario. L'Italia è un paese decisamente statalista, ma ha nel suo DNA un individualismo spinto che indirizza, ahimè, solo in litigiosità esasperante. Ho fiducia che sia possibile fare capire ai giovani, il cui futuro è negato dallo statalismo di ieri e di oggi, che la vera battaglia per cui vale la pena lottare è quella per la libertà individuale, la proprietà privata e il libero mercato. Che la ricetta per la pace e il benessere è meno Stato, non più Stato. Per far questo dobbiamo lavorare sulla comunicazione e sull'istruzione. Dobbiamo togliere il velo alle ipocrisie del politicamente corretto senza dare l'impressione di essere egoisti e incuranti dei più deboli. Niente di più falso, i libertari vogliono prosperità e pace.

In molti oggi si domandano quali potrebbero essere le strategie più efficaci. Coloro che cercano una strategia liberale hanno fondamentalmente due posizioni.

Da un lato i libertari che non sono mai riusciti ad organizzarsi politicamente. Dall'altro lato ci sono le posizioni di chi cerca strategie liberali di tipo politico, nell'ambito del suddetto paradigma di Stato democratico. A tale proposito vale la pena citare le stimolanti considerazioni svolte da un autorevole libertario cristiano quale Beniamino Di Martino nel suo recente libro *Per un Libertarismo vincente. Strategie politiche e culturali*. Di Martino circoscrive la sua analisi ad una strategia politica libertaria che, ponendo alla propria base il principio di non aggressione, assume una posizione morale coerente con i principi del cristianesimo. Di Martino dice alcune cose condivisibili. In particolare, afferma che il libertario dovrebbe rigettare ogni atteggiamento *perfettistico* e perseguire una strategia *gradualista* (da non confondere con il moderatismo caratterizzato da «prudenza che frena la ricerca della giustizia»), in quanto «il primo farebbe trascurare la ricerca realistica di risultati immediati disdegnati in nome del perseguimento ideale del traguardo definitivo ed ultimo, mentre la seconda consentirebbe il perseguimento di un qualche risultato politico che impedisca il peggio». Scrive ancora Di Martino: «piuttosto che sull'obiettivo finale bisogna concentrarsi sulla realizzazione dell'obiettivo più vicino da raggiungere, pur senza contraddire in nulla la direzione che conduce al massimo ampliamento della libertà».

È un approccio realista e di buon senso, sintetizzabile nel proverbiale precetto: «l'ottimo è nemico del bene». Di Martino propone inoltre una interessante distinzione tra *male minore* e *massimo bene possibile*. Il ragionamento è il seguente: scegliere di

compiere direttamente il male ritenendo che possa essere minore di quello che altri potrebbero compiere in una analoga situazione è sempre una scelta moralmente sbagliata; ostacolare il male compiuto da altri perseguendo il massimo bene possibile è invece corretto, perché in questo caso si opera direttamente per contrastarlo.

Sulla base di questa considerazione, Di Martino, sempre all'insegna di un realismo politico di cui l'approccio gradualista fa parte, propone una strategia che definisce *fusionista*, ovvero coalizzare forze affini su ciò che esse hanno di compatibile. Egli poi argomenta che la posizione più compatibile e affine al libertarismo è il conservatorismo «perché il nucleo di entrambe le posizioni è il riconoscimento del diritto naturale e l'assolutizzazione della proprietà privata». Da ciò deriva che la strategia più efficace per il libertario dovrebbe essere quella di appoggiare una coalizione di forze conservatrici o organizzarsi come corrente interna di una di esse (una strategia non molto dissimile dall'alleanza proposta da Hoppe con la corrente politica di Destra americana chiamata *Alt Right*). In questo modo si perseguirebbe il massimo bene possibile evitando, nell'ambito delle alternative disponibili, il predominio di forze considerate più nocive e con cui non si ha alcuna affinità. Sarebbe pertanto inutile, anzi controproducente, la creazione di un partito libertario che cercasse una strada isolata.

Sebbene si possa essere d'accordo su quest'ultima affermazione, ovvero che ai fini di una strategia liberale di cambiamento non sarebbe oggi opportuno, in quanto non efficace, la creazione di un nuovo partito libertario o anche solo liberale, oggi in Italia la strategia fusionista non è a mio avviso convincente perché essa parte da un presupposto errato, ovvero che esista attualmente una forza conservatrice affine al

libertarismo, che riconosca il diritto naturale e l'assolutizzazione della proprietà privata, e che quindi ponga le proprie basi sull'individualismo e la libertà come valori assoluti. Al contrario abbiamo visto che tutti i partiti in Italia sono portatori di idee collettiviste sia a Destra che a Sinistra e che nelle nuove mode ideologiche la separazione tra valori originari di Destra e di Sinistra è molto meno netta, mentre invece tutte chiedono a gran voce l'intervento dello Stato per dare risposta alle loro istanze.

Scrive Carlo Lottieri: «c'è la sensazione che stia emergendo un'ideologia condivisa che un po' alla volta mescola nazionalismo e classismo, elementi di Destra e Sinistra, alla ricerca di scorciatoie essenzialmente autoritarie di fronte a problemi sociali e istituzionali la cui soluzione esigerebbe, probabilmente, ben altre categorie»<sup>7</sup>.

E se è vero, come osserva Di Martino, che ordine e libertà sono obiettivi comuni a libertarismo e conservatorismo, e che le due visioni si differenziano in quanto «per il primo è dalla libertà individuale che scaturisce l'ordine sociale, per il secondo la libertà nasce dall'ordine», è anche vero che tale differenza da noi ha assunto una connotazione tale da far emergere una profonda diversità di valori e di priorità.

I conservatori puntano a un controllo del potere da esercitare attraverso uno Stato forte e interventista, mentre i libertari hanno attenzione alla drastica riduzione del potere da esercitare con uno Stato minimo e non interventista. Questo rende le attuali forze conservatrici ben poco affini al libertarismo (e anche al liberalismo). Al contrario le forze

---

<sup>7</sup>) Carlo LOTTIERI, *Rossi e neri uguali di fronte alle libertà*, in «la Provincia», 8.9.2019.

conservatrici condividono con le forze di Sinistra e di Centro l'idea di uno Stato poco attento alle libertà individuali e fortemente interventista.

Appoggiare una di queste forze vuol dire affidare ad essa il *potere di fare* e necessariamente si diventa corresponsabili delle sue azioni. Ammesso e non concesso che esistano più punti condivisibili con una di esse piuttosto che con altre forze, quelli non condivisibili non sarebbero affatto marginali; ne deriva che una tale strategia fusionista risponderebbe più a una logica di minor danno piuttosto che di massimo bene possibile.

Inoltre, una tale strategia apporterebbe numeri così esigui, dell'ordine di 1% di elettorato, tali da non essere in grado comunque di influenzare le scelte politiche dell'alleato.

Il risultato più probabile sarebbe quello di deludere gli elettori fusionisti che vedrebbero, nella forzata condivisione di scelte politiche stataliste, snaturati e traditi i propri valori liberali.

In definitiva, il solo risultato che una tale strategia fusionista potrebbe oggi ragionevolmente determinare è quello di accelerare una deriva autoritaria illiberale da iper-statalismo di Destra.

Attenzione, non si vuole affermare che una strategia fusionista liberale sia sempre inefficace. Perché lo possa essere, devono tuttavia sussistere le seguenti due condizioni:

- la presenza di forze conservatrici permeate di cultura liberale che pongano alla base l'inviolabilità della proprietà privata;
- un *Indice di Statalizzazione* basso, almeno inferiore al 30%.

Quest'ultima condizione deriva dal fatto che solo con un *Indice di Statalizzazione* basso la priorità può essere cercata nella gestione ottimale delle risorse prelevate ai cittadini. Viceversa quanto più alto è l'*Indice di Statalizzazione*, tanto più la priorità

dovrà diventare quella di limitare l'entità del prelievo. Con un livello molto alto di statalismo non sembra pertanto ragionevole affermare che il massimo bene possibile risieda in una strategia fusionista volta a fare vincere una coalizione che si proponga di fare meglio.

A mio avviso una strategia migliore dovrebbe puntare ad aggregare le forze di cittadini non votanti che, con numeri ben più rilevanti rispetto a quelli dei soli liberali, percepiscono l'eccesso di spesa come minaccia, e che sono tanto più numerosi quanto più alto è il livello della minaccia stessa. E questa minaccia oggi è elevatissima.

Tale aggregazione dovrebbe avvenire su una posizione comune che, data l'eterogeneità del target, dovrà necessariamente essere formulata in negativo, ovvero in forza di ciò cui si è contrari, non cui si è a favore, e per cui si percepisca la massima urgenza. Il consenso non può essere trovato sulle cose da fare — tante, particolari e connotate partiticamente — ma, ritengo, solo su quelle che non devono essere fatte, poche e trasversalmente condivisibili.

Allo stato attuale tale punto di convergenza razionale dovrà essere la riduzione della spesa pubblica (ovvero dell'*Indice di Statalizzazione*), essendo essa direttamente in relazione con il prelievo forzoso di risorse dei cittadini nelle sue diverse forme: tassazione, debito pubblico e svalutazione monetaria.

Ricapitolando:

- una strategia di cambiamento di tipo attivo, che possa incidere sull'organizzazione dello Stato e sui tanti modi con cui esso può peggiorare la qualità della vita riducendo gli spazi di libertà, deve prevedere il coinvolgimento della politica;

- a tal fine si potrebbe immaginare una alleanza di tipo *fusionista* tra forze liberali e forze conservatrici, le sole che abbiano in comune un'idea di Stato limitato nei suoi poteri e che pongano come principi fondativi la tutela della proprietà privata e del libero mercato;

- tali forze, tuttavia, hanno perso di vista i loro principi fondativi e sono state in parte contaminate dalle ideologie dominanti che cercano il consenso dell'elettore mediano; tutte, inoltre, promuovono posizioni tese a un continuo rafforzamento delle istituzioni;

- in questo contesto una vittoria elettorale di forze conservatrici, non garantirebbe affatto un cambiamento di direzione verso una limitazione dello Stato. E una eventuale strategia fusionista deluderebbe le forze realmente liberali che dovessero adottarla.

Meglio, quindi, una strategia che eviti il coinvolgimento dei partiti tradizionali, si affranchi dalle ideologie correnti e si rivolga, indipendentemente dal loro credo politico, direttamente agli elettori insoddisfatti della politica attuale e che cominciano a ritenere lo Stato una minaccia.

## Replica di Di Martino

Il nome di Aurelio Mustaccioli è fortemente legato alla Forza Guardiania, l'iniziativa tesa a contrastare l'aumento della spesa pubblica mediante un «movimento che svolgerà il ruolo di *watch dog*, di cane da guardia della spesa» (dal Manifesto della Forza Guardiania) senza escludere «l'opportunità di istituzionalizzarsi in forma tecnica di partito politico. Un partito

tuttavia non tradizionale, ma un anti-partito, uno strumento della democrazia che si affianca allo strumento della Costituzione e ai partiti tradizionali» (*Ibidem*).

Sono comprensibilmente interessato alla questione della strategia politica, pur tuttavia i programmi di questi ultimi mesi e le prossime scadenze non mi hanno ancora consentito di dedicare tempo sufficiente per approfondire l'iniziativa politica varata da Mustaccioli. Neanche, purtroppo, sono riuscito a leggere il libro di Mustaccioli che è uscito a poca distanza dal mio (oltretutto con lo stesso editore, l'insostituibile Guglielmo Piombini, a cui Mustaccioli ed il sottoscritto siamo particolarmente legati e grati).

Nel dare un'eco alle pagine che ora Mustaccioli ha dedicato al mio libretto dovrò, quindi, limitarmi a difendere le mie tesi rinviando il momento in cui potrò essere in grado di commentare le sue.

In avvio del suo volume Mustaccioli afferma: «sentivo soprattutto la necessità di trovare una sintesi per unire il mondo liberale, fin troppo diviso, su una strategia comune. Una strategia che potesse essere efficace per invertire la deriva statalista in atto» (p. 14). Con una premessa come questa, il tentativo di Mustaccioli dovrebbe trovare abbondanti conferme nel mio libretto, tutto teso a indicare la strada del fusionismo anche e soprattutto in una situazione quale quella italiana («l'Italia è un paese decisamente statalista», impossibile non altra premessa da cui parte la ricetta di Mustaccioli).

Mustaccioli, però, ritiene che il sostegno ad una forza conservatrice da parte libertaria — sforzo improntato al realismo politico — non sia perseguibile per l'assenza in Italia di «una forza conservatrice affine al libertarismo».

Penso che se avessimo «una forza conservatrice affine al libertarismo» non avremmo motivo di continuare né ad investigare né a scrivere. Investighiamo, discutiamo, parliamo e scriviamo esattamente perché ciò che vorremmo non esiste. O, almeno, non esiste ancora. È questa assenza che giustifica realismo, fusionismo e gradualismo. L'assenza della forza sanamente conservatrice o maggioritariamente libertaria non solo non fa venir meno i motivi per ricercare possibili strade anti-perfettistiche, ma *impone* la ricerca e ne richiede una che tenga presente quel che c'è (poco) e quel che manca (molto).

È il realismo proprio della consapevolezza del limite storico in cui l'uomo si situa (e nel quale sempre si troverà), un limite naturale che la tradizione cristiana — quando non viene contaminata dal virus dell'utopia — chiama “peccato originale”.

## Michele Gelardi\*

Il glossario della politica italiana è equivoco e confuso; ne nascono fraintendimenti e ingannevoli luoghi comuni, durissimi a morire. Tra questi uno ci riguarda da vicino: il preconcetto che il conservatorismo non si coniughi con il liberalismo. È vero proprio il contrario: che lo spazio di libertà, nel quale l'individuo può trovare la sua realizzazione in armonia con gli interessi collettivi, è più ampio e meglio tutelato nel quadro di rapporti *tradizionali* (pervenuti al consorzio sociale per *traditio*), *consuetudinari* (osservati spontaneamente per un lungo periodo) e *stabili* (sottratti al mutevole umore delle fazioni politiche vincenti). L'unica parola che può racchiudere e sintetizzare questo necessario quadro di riferimento — nel quale si ricomprendono: il complesso delle fondamentali regole di convivenza, i valori condivisi, il

---

\* Michele Gelardi (1952). Laureato in giurisprudenza a Palermo nel 1974. Toga d'oro all'esame di abilitazione per la professione di avvocato. Docente di diritto penale a Palermo, Cagliari, Roma. Avvocato in Roma. Attualmente in pensione. Presidente dell'associazione culturale «Stato Minimo» con sede in Roma. Componente del Consiglio dei Garanti di «Destra Liberale Italiana». È autore di *Le radici della libertà* (2007).

sentimento di appartenenza alla comunità sociale e la consapevolezza di un'identità popolare storicamente fondata — è: nazione. Ne deriva che libertà - conservazione - nazione si possono, anzi si devono declinare unitariamente. Ciò da sempre è molto chiaro agli inglesi, legati, tanto alla propria nazione e ai principi tradizionali, quanto allo spazio di libertà individuale, sottratto alle interferenze del *government*; questo patrimonio culturale (comune) trova espressione anche in termini di programma politico (di parte); ne è grande interprete il partito conservatore (dei *tories*); Margaret Thatcher è stata l'artefice della rinascita inglese, proprio in virtù di un programma politico, coerentemente conservatore e liberale al contempo; mentre Roger Scruton è l'ideologo più accreditato del pensiero liberalconservatore, che declina i valori nazionali in termini di scudo protettivo della libertà individuale, ben diversamente dal nazionalismo continentale del Ventesimo secolo, di ascendenza socialista e vocazione statalista (denominato nazionalsocialismo in Germania, fascismo in Italia).

Cerchiamo di cogliere le ragioni profonde dell'intima connessione conservatorismo - liberalismo, le quali, a mio avviso, si sviluppano lungo tre direttrici.

1. La libertà individuale ha profonde radici storico-culturali, senza le quali non può proliferare; è come una pianta che ha bisogno di un *humus* particolare. Senza un determinato passato, non si può avere un presente di libertà. Basti pensare che tutte le aree islamizzate del mondo non conoscono la libertà e la democrazia; anche la civiltà induista non ha prodotto libertà, avendo determinato la suddivisione della società civile in caste rigide e non comunicanti (dai bramini ai paria); i popoli orientali hanno conosciuto solo una lunga e interminabile sequenza di dispotismi, non determinati, ma comunque

facilitati da un culto religioso, o meramente intimistico, o celebrativo dell'autorità costituita. A ben vedere, solo laddove si è realizzata la netta separazione tra il potere temporale e quello spirituale, si sono create le condizioni per un ordinamento di libertà. E ciò è avvenuto solo nell'Occidente del pianeta, sotto l'influenza della civiltà giudaico-cristiana. In quest'area, da una religione che sacralizzava e celebrava il potere del sovrano, si è passati, nel lungo cammino della storia, ad una religione che celebrava gli "ultimi" e contrapponeva le sue istituzioni a quelle secolari. La nostra libertà deve molto alla distinzione evangelica tra "ciò che è di Cesare" e "ciò che è di Dio"; come deve molto alla disputa tra Guelfi e Ghibellini; sicché difendere la nostra storia e le nostre radici culturali equivale a difendere la nostra libertà.

2. Bisogna poi considerare che la norma consuetudinaria è incomparabilmente più "democratica" della norma deliberata dall'autorità costituita e verbalizzata in un atto formale. L'impersonale *voluntas* sottesa alla consuetudine nasce nel tempo, da tutti e da nessuno; e non è coercitiva, perché fondata sull'accettazione e sul consenso dei destinatari; al contrario, la norma che costituisce *jus positum*, deliberata dall'istituzione politica, è necessariamente autoritativa e coattiva, giacché la sua vigenza e la sua cogenza dipendono dalla sanzione che colpisce i trasgressori. Fortunati dunque il popolo inglese e i popoli di *common law*, nei cui ordinamenti i rapporti sociali sono, in buona misura, regolati da norme consuetudinarie, non trascritte in formule verbali, e interpretati dal giudice secondo il principio di buona fede. Saranno fortunati gli italiani quel lontano giorno, nel quale migliaia di leggi e regolamenti saranno "cestinati", sostituiti, nei rapporti di diritto privato, da pochi principi cardinali, tra i quali primeggia quello di buona

fede. Per intenderci: quel giorno lontano, il “furbo”, per sottrarsi alle sue obbligazioni, non potrà invocare il rispetto pedissequo della “legge”, giacché il suo comportamento non sarà vagliato “a norma di legge”, ma secondo che sia stato di buona o mala fede; quel giorno lontano, lo Stato dovrà dismettere i panni di “educatore” del popolo e lasciare che siano le famiglie, le associazioni volontarie, le fondazioni, le Chiese a indirizzare i rapporti sociali, secondo i valori della tradizione.

3. La costanza delle regole agevola il perseguimento dei fini individuali, dunque compiace la libertà degli uomini; al contrario, la loro precarietà e mutevolezza ostacolano i programmi individuali e dunque interferiscono con la libertà. È ben evidente che la certezza dei rapporti sociali ed economici, ossia la “certezza del diritto”, è un presupposto essenziale per “investire”, giacché solo la prevedibilità del risultato induce all’investimento. Quando le regole sono mutevoli, il risultato è difficilmente prevedibile e l’investimento scoraggiato. Il che vale per ogni tipo di “investimento”, non solo economico; anche l’impegno umano senza scopo di lucro e socialmente finalizzato attende una “remunerazione”, una retribuzione non economica del “merito”, tanto più difficile in un quadro di regole incerte e imprevedibili. E dunque la “conservazione” delle regole sperimentate nel tempo funge da essenziale presupposto di libertà.

In definitiva, non solo il conservatorismo non confligge con il liberalismo, ma l’uno è complementare all’altro, perché la libertà dell’individuo si può esercitare pienamente solo in un quadro di rapporti sociali, stabilizzato secondo i principi giunti alla nuova generazione per *traditio* dalla vecchia. E s’intende che la *traditio* presuppone una lingua comune, senza la quale

non si comunica, una cultura e un “sentire comune” e un’identità di popolo; in breve: una “nazione”. Tutto questo non può essere surrogato dall’ordine “globale”, il quale, proprio perché non fondato sulla *traditio*, dovrebbe essere fondato unicamente sulla norma coercitiva. Di ciò non hanno consapevolezza i tanti cantori nel “multiculturalismo-globalismo” e detrattori dell’identità e della sovranità nazionale. Non hanno capito o forse non vogliono capire che rinunciare a “conservare” significa implementare l’autoritarismo e restringere la nostra libertà.

Costruire l’alternativa liberale in Italia non è semplice. È stato difficile per la Thatcher e Reagan, in un’area culturale da sempre refrattaria alle suggestioni statalistiche, figuriamoci nell’Italia odierna, che detiene il primato (nel mondo occidentale) di invasività della *cosa pubblica* nella *cosa privata*. Le recenti vicende dell’emergenza coronavirus lo dimostrano con estrema chiarezza: in nessun altro paese la sfera intima della persona è stata violata come in Italia: la libertà personale non è considerata un diritto, ma una benevola concessione di Stato. E se ciò è stato possibile nel campo dei più elementari diritti di libertà personale, teoricamente garantiti dalla Costituzione, figuriamoci quello che accade nel campo della libertà di iniziativa economica, giammai riconosciuta come diritto e miseramente relegata al rango di “interesse legittimo”.

L’ipotetica Thatcher italiana, a differenza dell’omonima inglese, avrebbe un bel da fare a disboscare la fittissima selva della legislazione socialcomunista, sedimentata nei decenni. Se manca quest’amara consapevolezza, qualunque programma di “alternativa liberale”, ancorché sostenuto da un’ampia e solida coalizione, non può essere credibile e realistico. Ha scritto bene l’on. Basini sul «Tempo» del 29 aprile [2020, *ndr*] che «la Lega

resta la più grande riserva di energia nuova a servizio di un possibile risorgimento della Nazione e può davvero essere una forza compiutamente liberale». Sono d'accordo con lui: la base di partenza dell'alternativa liberale c'è già, non dobbiamo cercarla. Posto ciò, bisogna lavorare sul programma di "disboscamento".

Mi pare abbastanza condivisa, nell'area liberale, l'idea che debbano essere eliminati "lacci e laccioli" che imbrigliano l'attività d'impresa. Se tale programma fosse enunciato con lo slogan "liberiamoci dal mostro burocratico", ipotizzo che potrebbe avere un vasto consenso.

Ma tutto questo non basta, perché andrebbe comunque a innestarsi su un *corpus iuris* ben diverso da quello anglosassone. Qualunque tipologia di ingresso nel mercato, per quanto semplificata al massimo livello, potrebbe incontrare l'interposizione dell'atto amministrativo del pubblico ufficiale, malizioso o inetto. E proprio qui, di fronte a quest'atto amministrativo — che supponiamo pretestuoso e illegittimo — si può vedere l'abissale differenza tra i due sistemi: nel mondo della Thatcher e di Reagan, l'imprenditore illegittimamente ostacolato adisce l'autorità giudiziaria, per chiedere un risarcimento dei danni cagionati da rinvii *sine die*, pretestuosi o dilatori; in Italia può adire solo il TAR per chiedere l'annullamento dell'atto illegittimo. Non può chiedere il risarcimento dei danni, perché non è stato leso alcun suo diritto, posto che un diritto non è nato prima dell'atto amministrativo di autorizzazione. Insomma tutto ciò che non è stato espressamente e previamente autorizzato non costituisce diritto, proprio come il "vezzo" di camminare in tempi di coronavirus, vietato o concesso secondo il mutevole arbitrio dell'autorità.

A mio avviso, un programma di vera “alternativa liberale” deve partire dalla solenne affermazione che il diritto preesiste all’intervento dello Stato, come la persona nasce prima dell’iscrizione nel registro dell’anagrafe.

Eliminare realmente i “lacci e laccioli” burocratici significa non solo semplificare necessariamente le procedure, ma anche prevedere il “risarcimento dei danni” cagionati da eventuali “lacci e laccioli” illegittimamente frapposti dal burocrate di turno. E fin quando l’amministrazione non sarà costretta a risarcire (magari in solido con il pubblico ufficiale) i danni cagionati, si curerà poco di un’eventuale sentenza del TAR, la quale tutt’al più annulla l’atto illegittimo, dà un colpo di spugna sul passato e dispensa niente più che un “consiglio” per il futuro. «Chi ha avuto ha avuto e chi ha dato ha dato, scordiamoci il passato» questo è il motto del TAR; ciò che è accaduto è “nulla”; poco importa che sia stato cagionato un grave danno economico, ciò che importa è che l’atto illegittimo sia “annullato”, sia cioè restituito al “nulla” da cui ha avuto origine.

Ovviamente, i danni patrimoniali da “lacci” burocratici sono diversi dai danni morali da emergenza coronavirus, tuttavia l’accostamento ha ragion d’essere, perché rende chiara — in ambiti diversi — l’uguale soggezione della persona individuale alla Maestà dello Stato, che tutto “vieta” e tutto “concede”, senza dover rendere conto dei suoi atti. Senza l’obbligo di rendiconto, a carico dello Stato come del cittadino, non potrà mai vedere la luce una vera “alternativa liberale”.

## Replica di Di Martino

Ringrazio molto il professor Gelardi per la sua disponibilità a prender parte, con questo suo contributo, al nostro forum di discussione. Le riflessioni di Gelardi già presenti nel sito web [www.StatoMinimo.it](http://www.StatoMinimo.it) bene si inseriscono nelle considerazioni relative alla strategia libertaria.

Il libertarismo non vuole essere altro che un liberalismo coerente e radicale, quindi ciò che si dice del liberalismo può valere anche per il libertarismo, sebbene in modo conseguentemente *estremo*. Questo aggettivo può creare imbarazzo, ma per superare l'impaccio basta riproporre il motto del grande conservatore americano Barry Goldwater secondo il quale «l'estremismo in difesa della libertà non è un vizio e la moderazione nella ricerca della giustizia non costituisce virtù». In *Per un libertarismo vincente* sono stato indotto a citare e giustificare questo motto elettorale (Goldwater fu candidato alla Presidenza USA nel 1964) perché esso dimostra che una politica fusionista (quella che legò la candidatura di Goldwater alla successiva vittoria di Reagan) non solo non ridimensiona le migliori premesse radicali, ma è l'unica a saper e poter dimostrare quanto queste ultime siano necessarie.

## Antonio CARAGLIU\*

Mi permetto di svolgere solo alcune brevi considerazioni sull'articolo di don Di Martino riguardante la strategia libertaria. Don Di Martino è rothbardiano, io sono sostanzialmente misesiano. Di qui alcune divergenze filosofiche di fondo. Per me ha poco senso parlare di realtà come *a priori*. La realtà è un postulato che costituisce una condizione di senso della ricerca scientifica: non ci fosse una realtà ontologicamente indipendente dal soggetto la ricerca scientifica non sarebbe possibile. Ma a questo primato ontologico della realtà è correlato il primato gnoseologico del soggetto, le cui categorie sono *a priori*. Questa mia impostazione non fa venir meno il valore della necessità di "conformarsi alla realtà" ed ai fatti. Ma questa necessità ha un significato innanzitutto etico. Direi che informa l'etica di quella azione che è il conoscere. L'ideologia stigmatizzata da don Di Martino, criticamente chiusa al reale,

---

\* Antonio Caragliu (1980). È avvocato penalista del Foro di Trieste. Redattore per diversi anni presso la banca dati giuridica Istituto Nazionale Documentazione Innovazione Ricerca Educativa (INDIRE) del Ministero della Pubblica Istruzione. Studioso di filosofia del diritto, ha pubblicato *Il principio etico. Diritto e morale in Giorgio Del Vecchio* (Aracne, 2016). È socio dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani e del Centro Studi Rosario Livatino. È membro della redazione di «StoriaLibera».

risponde innanzitutto ad una logica di potere, di manipolazione delle coscienze. Di qui il disconoscimento della natura umana, che è disconoscimento, innanzitutto, della coscienza nel suo orientamento alla verità.

Don Di Martino invita al riferimento alla natura delle cose, una natura governata dal binomio della libertà e della proprietà. Si tratta, quindi, più precisamente, di una natura umana: la natura di un soggetto agente. Nella natura così concepita egli ravvisa il punto di riferimento strategico di un'azione libertaria. A me viene in mente un altro punto di riferimento, che concerne il rapporto tra cristianesimo e liberalismo. Carlo Lottieri in *Un'idea elvetica di libertà*, parla della centralità, sia per le comunità cristiane sia per le società politiche nordamericane, del concetto anticotestamentario di patto quale «fondamento della religione e della società politica»: «l'accordo contrattuale si basa su una relazione di reciprocità: vincola gli uomini e vincola Dio stesso, [...] è il tema teologico del patto liberamente sottoscritto che conduce a riconoscere la libertà umana quale fatto primario e essenziale. [...] La distanza tra il carattere costrittivo della sovranità che è al cuore della teologia politica e la libera adesione al patto su cui si regge la teologia federale aiuta allora a comprendere la radicale dissomiglianza tra le logiche della moderna politica europea e l'esperimento sociale e istituzionale svizzero» (p. 205). Ecco, secondo me questo è un elemento strategico importante. Lo è perché è già presente nella cultura e nell'anima degli europei. Fa parte delle radici cristiane dell'Europa. Quelle radici che la moderna ideologia della statualità ha sempre cercato di estirpare.

## Replica di Di Martino

L'avvocato Caragliu, meticoloso componente della redazione di «StoriaLibera», ancora una volta non ci ha fatto mancare il suo commento. E per questa costante attenzione gli sono grato.

Certamente Caragliu fa bene a richiamare il problema ontologico e gnoseologico come premessa anche della questione strategica. Negli articoli apparsi sulla rivista e soprattutto in *Per un libertarismo vincente*, ho inteso richiamare questo indispensabile presupposto: l'azione richiede la (buona) filosofia. Già il buon senso (scarseggiante nella filosofia moderna) riconosce che è il pensiero a misurare un'azione umana secondo il proprio fine. Non occorre scomodare né Aristotele né san Tommaso per capirlo. Ma non si può fare a meno del pensiero corretto se si vuole garantire azioni corrispondentemente corrette: «*bien penser pour bien agir*», mi permetto di ricordare in *Per un libertarismo vincente*.

L'altro elemento che Caragliu sottolinea è il concetto di patto. Scrive: «ecco, secondo me questo è un elemento strategico importante. Lo è perché è già presente nella cultura e nell'anima degli europei. Direi che fa parte delle radici cristiane dell'Europa». Altrove Caragliu mi aveva già anticipato questa sua convinzione: il patto «è un elemento antagonista della statualità moderna. E che la statualità moderna, in maniera esplicita con le ideologie totalitarie, ha cercato di sradicare. Questo antagonismo viene per lo più sottaciuto e nascosto. Esplicitarlo e renderlo operativo sarebbe un elemento strategico a mio parere importante».

## Francesco ORABONA\*

La prendo alla larga, iniziando da vicende personali. Siccome suggerirò ai libertari proposte concrete, ritengo opportuno che il lettore si faccia un'idea di massima del non illustre e sconosciuto "messaggero", fermo restando che, più di questo, conta il messaggio. Analogamente a quanto mi hanno insegnato nel primo anno di giurisprudenza: conta la legge, non il legislatore, ma l'intenzione di quest'ultimo può tornare comoda per risolvere dubbi interpretativi.

La mia laica "conversione" all'anarco-capitalismo non è stata una folgorazione sulla metaforica via di Damasco, ma è iniziata per puro caso dalla lettura di una recensione su Robert Nozick, apparsa su «Il Sole 24 Ore», che lo definiva «il filosofo gentile». Pensai: «questi americani: adesso fanno pure i filosofi!». Incuriosito, riuscii a procurarmi *Anarchia, Stato e Utopia*, all'epoca introvabile perché in ristampa (l'ubriacatura da *web* era lungi da venire): con sorpresa appresi che l'anarchia

---

\* Francesco Orabona (1949). Notaio in pensione con l'hobby dell'economia. Cura il blog satirico di ispirazione anarco-capitalista VetrioloBlog (<https://vetrioloblog.wordpress.com>), nickname con il quale inoltre posta commenti su riviste *on line* di area.

non si coniuga affatto con individualismo sfrenato, disordine, violenza, bombaroli e compagnia bella né con slogan tipo «scendete dai troni sovrani vigliacchi!»; bensì con la non negoziabile ed “umanistica” difesa della libertà e della proprietà privata e con l’ordine dei rapporti sociali fondato in prima battuta sul consenso. Il successivo approccio è stato di stampo utilitaristico, suggeritomi dal Mises di *Socialismo* (un’economia socialista non può funzionar bene, perché non è in grado di stabilire i prezzi); per poi fondarsi più radicalmente su convinzioni giusnaturalistiche: se oggi per assurdo qualcuno mi garantisse maggior benessere in una società socialista, non avrei dubbi nel rispondere: «meglio libero e più povero che schiavo e più ricco». Dal punto di vista filosofico, non mi interessano più di tanto le dotte discussioni sulla razionale dimostrabilità della validità del “principio di non aggressione”; che inevitabilmente conducono ad uno sterile relativismo in campo filosofico e ad un cieco positivismo in campo giuridico: mi basta il poco di buon senso necessario per “dare per buono” il detto principio di non aggressione. E molto hanno influito le mie convinzioni di cattolico praticante (*salvus eris, si ius naturalem serviveris*, da qualche parte l’avrò pur letto). Scelto il principio (di non aggressione), le razionali ed obbligate conseguenze non possono che tirare dritto verso una società senza Stato, perché Stato è sinonimo di aggressione. Successive letture (es.: Frédéric Bastiat, Walter Block, David Friedman, Gary North, Friedrich von Hayek, Murray Rothbard... e compagnia bella) hanno corroborato, da diversi angoli di visuale, la convinzione di fondo. Alla fine di questo tranquillo... e solitario approfondimento dell’idea libertaria potevo finalmente festeggiare: yuhuuu! Ero un convinto anarco-capitalista... isolato dal resto del mondo: non solo dai

colleghi (*ça va sans dire*), ma anche da collaboratori, amici, familiari (benevola indifferenza il massimo risultato portato a casa). Se il *web* e poi i *social* non mi avessero fatto ricredere, avrei finito per pensare che i libertari che avevano condiviso le mie stesse letture fossero in realtà abitanti di un altro pianeta. E quando ho cominciato a scambiare opinioni con qualcuno di questi eccentrici *rari nantes in gurgite vasto*, il sollievo della condivisione con quest'*élite* di incompresi mi è sembrato un soddisfacente risultato (meglio un'onorevole sconfitta che un'umiliante goleada).

Raggiunta l'agognata pensione, essendo già "patuto" di computer (più precisamente "devoto" del "reverendo" Steve Jobs), ho cominciato a curare il blog satirico VetrioloBlog (<https://vetrioloblog.wordpress.com>), di ispirazione anarcocapitalista *of course*: troppo divertente mettere alla berlina il re nudo. Le cronache di questi tempi sono grasso che cola: basta dare una bottarella all'albero e la frutta cade copiosa. E ho potuto verificare che "i ghettizzati" mi sembravano pochissimi solo perché ero in altre faccende affaccendato: era invece tutto un fiorire di blog, riviste, forum, podcast, radio on line, profili social "di area".

Così, tra un click e l'altro, per uno strano scherzo del destino (ma, dato il soggetto, parlerei piuttosto di provvidenziale circostanza) ecco un compassato notaio ed un cattolicissimo sacerdote (entrambi evidentemente "usciti fuori razza") discutere appassionatamente addirittura di strategie per l'affermazione del "credo libertario"! Ed il sottoscritto cortesemente invitato a "metter becco" in un dibattito sul "fusionismo" (fino a qualche settimana fa, avrei commentato «Carneade, chi era costui?»). Ho letto il coinvolgente saggio di don Beniamino Di Martino, con annesso forum di interventi e

di repliche, tutto d'un fiato (giusto un *pit stop* tra la chiusura di un file e l'apertura del successivo). Le mie reazioni a caldo, dopo ogni replica dell'autore ai partecipanti al forum, posso riassumerle con l'aneddoto di quel giudice che portò il figlioletto al "lavoro". Ascoltato un avvocato, il padre bisbigliò al figlio: «ha ragione». Ascoltata la controparte, il padre bisbigliò di nuovo: «ha ragione». Il figlioletto obiettò: «papà, non possono avere ragione entrambi!». E il padre replicò: «hai ragione anche tu!». *Melius re perpensa*, a rischio di passare per "cerchiobbottista", sommessamente noto:

1) che la strategia libertaria, a differenza dei principi, non verte su assiomi non negoziabili: suo unico limite, nemmeno transitoriamente valicabile, il non contraddire il detto principio di non aggressione; per cui, scelta un'opzione strategica, non è detto che questa permanga preferibile, specie se sia essa stessa a portare scritta, sulla propria carta d'identità: «segno particolare: io sono il bene possibile» (non la perfezione);

2) che conseguentemente "il bene possibile" in un certo contesto spazio/temporale possa coincidere con "il male probabile" in altro contesto o, per essere più concreti, che la strategia preferibile in Italia l'anno scorso non sia affatto ragionevolmente proponibile l'anno venturo.

Eccoci dunque a "fare le pulci" alla strategia libertaria "attualmente" proposta da don Beniamino Di Martino, la strategia "fusionista". Non a caso ho virgolettato il precedente "attualmente": sarebbe ingeneroso il solo sospettare che il suo trascinate ideatore (ed illustratore con concretissimi esempi) sia "affezionato" alla creatura da lui data alla luce sino al punto da considerarla imperfettibile (infalsificabile, direbbe Popper), inattaccabile da qualsiasi ipotesi di ribaltamento. D'altro canto, quale *apprenti sorcier* della magica idea libertaria, ho a che fare

con il classico “forte antagonista”: per cui le mie povere argomentazioni si offrono sin d’ora quali vittime sacrificali alle inevitabili repliche dell’Autore, gridando fiere: «sparate al petto!» Procederò con osservazioni in ordine sparso, tenendo conto di calcare in una scena già affollata da interpreti di prim’ordine, per non tediare i metaforici spettatori con “battute riciclate”.

Salto a pie’ pari le comunque interessantissime considerazioni di carattere terminologico del saggio (fondamentali in materia non trattabile con linguaggio scientifico) e parto con un esempio fresco fresco di pagante “non fusionismo”: la irresistibile ascesa, in termini di consenso ed elettorali, del Movimento 5 Stelle. Tralascio la valutazione della proposta politica (sono un bravo cristiano, non mi va di sparare sulla Croce Rossa), ma non quella dell’aspetto “strategico” di questa fulminea (considerando i tempi della politica italiana) ascesa: il dichiarato rifiuto di volersi contaminare sia con la becera destra leghista che con la corrotta sinistra piddina. Successivamente, impossibilitato a governare da solo da una legge elettorale sulla cui “sunità” pure sorvolo, il movimento ha creduto di operare scelte ispirate (ovviamente a suo modo di vedere) al massimo bene possibile. I risultati sono sotto gli occhi di tutti: un partito di onesti incompetenti, una volta chiamato ad assumere responsabilità governative, non cessa solo per questo di rimanere un partito di incompetenti, ideologici ed obsoleti sostenitori del «pubblico è bello» e dei «consumi che fanno girare l’economia» (se fosse vero, basterebbe assegnare a ciascun cittadino italiano 5.000 euro al mese, magari anche a debito, per risollevarne le sorti dell’economia); e ancora: qual è la ragione del malessere che ora invece regna nel movimento, specie nei “duri e puri”? Costoro,

ben lungi dal cogliere gli errori e la mera utopia delle scelte politiche (e soprattutto economiche) operate dai governi "amici", sono convinti che il declino del Movimento sia proprio dovuto alla scelta del "massimo bene possibile", all'aver consentito ad esser "contaminato" dagli alleati di turno, ad "annacquare" il programma politico (e meno male diremmo noi).

Un altro esempio di pagante "non fusionismo" è stato l'irresistibile ascesa di Forza Italia, lo sbeffeggiato "partito-azienda" di Silvio Berlusconi, inopinatamente "sceso in campo" nel 1994, con un proprio simbolo e con propri candidati, sostanzialmente prevalendo da solo contro "la gioiosa macchina da guerra" di Achille Occhetto & Co. Il lento declino di Forza Italia è stato per molti versi analogo alla sopra citata vicenda pentastellata: il sogno del "partito liberale di massa" e relative sue fortune elettorali si sono infranti principalmente per la successiva scelta di farsi lentamente logorare da riottosi alleati, allergici al "meno tasse-meno Stato", pur di evitare "il male maggiore" del "ritorno delle sinistre".

Un ultimo esempio, anche se meno calzante: il Matteo Renzi "maggioritario", che presenta il suo governo al Senato sostanzialmente in questi termini: «signori senatori, mi auguro che questa sia l'ultima volta che un capo di governo presenta la sua squadra al Senato». Cosa sarebbe successo se il buon Matteo, fedele alla natura "maggioritaria" del suo incarico, alla prima difficoltà, incurante del rischio del "male maggiore" di un'inopinata caduta del suo governo, si fosse "onestamente" presentato dimissionario con questo messaggio per la Nazione: «vogliono impedirmi di abrogare il Senato. Cari elettori, a voi la scelta definitiva»?

Ho esposto questi precedenti storici di vittorioso esito di “corse isolate”, specie in fase elettorale (che è quel che qui ci interessa), non per mero puntiglio “anti-fusionista”, ma al solo scopo di scegliere senza pregiudizi la “divisa” che il movimento libertario (provvisoriamente così lo chiamerò) dovrebbe indossare in prossime competizioni elettorali, sempre che ritenga di doversi “infangare le mani”: giusto per non dare per scontato che i “piccoli numeri” lo costringano ad una scelta “fusionista”. E qui non vorrei cadere in un tranello: considerare la “torta statistica” del consenso proporzionalmente ripartita in funzione della rappresentanza elettorale dei partiti stessi o della percentuale delle preferenze di voto raccolte. Soffia sempre più impetuosamente (e giustificatamente, aggiungerei) il vento della “anti-politica” e non possiamo assolutamente permetterci il lusso di sottovalutare il “partito del non voto”, che ad occhio e croce, stimo essere maggioritario, se solo vogliamo aggiungerci gli indecisi, abulici o strafottenti elettori dell’ultimo minuto e quelli che disciplinatamente “si turano il naso”. Vado a pelle, non dispongo di dati verificabili, se non discussioni amichevoli con clienti e con amici: ma ho la sensazione che molti siano “libertari inconsapevoli”, bisognosi soltanto di essere razionalmente indirizzati verso il “naturale sbocco anarco-capitalistico”, perché l’anarchia, come ho sopra detto, non è un affare di bombaroli violenti sovvertitori dell’ordine sociale. Nei confronti di questa fascia di elettorato penso che un atteggiamento di “fusionismo debole” non paghi (immagino il sorriso di don Beniamino: «siamo già alle varie correnti di fusionisti!»). Con questo termine intendo la strategia già improduttivamente sperimentata dal theapartismo italiano: non “sputtanare” apertamente l’immacolato marchio di fabbrica libertario in “volgari elezioni”, ma appoggiare “seri” candidati

che si impegnino puntualmente sui “contenuti”. Non penso che tale scelta pagherebbe (l’esempio proposto induce a riflettere) ed il motivo è presto detto: si guadagnerebbe il consenso di qualche “moderato” elettore che di anarchia e di libertarismo non ha affatto voglia di impiccarsi... e si perderebbe il molto maggiore fascino che l’impetuoso ma pacifico “vento di ribellione” del libertarismo eserciterebbe proprio sulla suddetta consistente fetta di non elettori votata all’anti-politica. In parole povere, ritengo irrinunciabile la “visibilità” del “logo libertario”, anche se questa scelta non è priva di rischi (la perfezione non è di questo mondo, figuriamoci se può realizzarsi con una strategia politica!). Al riguardo penso calzi molto bene un mio ricordo personale. Era in corso una campagna elettorale. Il Partito Radicale optò (saggiamente, ritengo) una scelta “fusionista”: si presentò alle elezioni politiche del 2006 appoggiando Romano Prodi e quel suo fumosissimo Programma Elettorale di circa duecento pagine che nessuno degli alleati aveva attentamente letto e tanto meno aveva voglia di leggere (pare che Emma Bonino, stufata, alla fine sbottò, tipo: «date qua, firmo, non voglio nemmeno leggere»). Un militante telefona a Radio Radicale, è in linea Marco Pannella. Il militante domanda a Marco: «nel mio collegio proprio Rosi Bindi si doveva presentare?». E il... povero Marco giù a spiegare l’astruso meccanismo elettorale in funzione del quale i voti espressi in favore della Bindi, uniti a quelli espressi per altri candidati “indigeribili” per un “onesto radicale”, sarebbero confluiti in “resti” che alla fine avrebbero potuto premiare proprio un qualche candidato radicale. «E va bene!» concluse il militante a telefono, ma era chiaro che il pelo sullo stomaco proprio non riusciva a farselo crescere. Ho voluto citare l’episodio, nonostante si riferisse ad elezioni in cui si

votava per una coalizione (Romano Prodi presidente: o mangi questa minestra o ti butti dalla finestra), proprio per illustrare le inevitabili criticità delle scelte fusioniste. Pur non di meno, *rebus sic stantibus*, i partiti si presenteranno alle prossime elezioni magari uniti nelle promesse di alleanze, ma formalmente distinti nella cabina elettorale. E allora, per arrivare al nocciolo, presentarsi con un proprio simbolo o chiedere “ospitalità” al partito meno “indigesto”?

A questa domanda mi sia concesso ancora rispondere in maniera pragmatica, cercando di indossare i panni non del politico, non del militante, non dell’“elettore di opinione”, ma del “volgare” (e pratico) manager di campagna elettorale. Attingendo al buon esempio... degli esempi di don Beniamino Di Martino, rispondo ancora con un... esempio, anch’esso risalente ai miei trascorsi di simpatizzante della Rosa nel pugno (se questo partito si fosse preoccupato del portafoglio dei contribuenti con la stessa irruenza dedicata all’utero delle donne ed alle natiche degli omosessuali, forse oggi ben diversa sarebbe la sua sorte). 1979, elezioni politiche ed europee. Leonardo Sciascia, inopinatamente, accetta di candidarsi nelle liste del Partito Radicale. Marco Pannella dice allo scrittore: «di solito gli intellettuali aderiscono ad un partito, al suo programma, alla sua ideologia. Al contrario, siamo noi radicali che aderiamo alla sua politica. Per questo lei sarebbe il nostro capolista ideale». All’epoca ero di sede in Sicilia, convintamente votai Radicale e Leonardo Sciascia; e mai ho votato con altrettanto entusiasmo. Come lo stesso Sciascia, che aveva confessato che mai si era sentito tanto felice di avere votato come quando aveva potuto esprimere preferenza per Elio Vittorini, radicale, appunto. A proposito del pannelliano «siamo noi che aderiamo alla sua politica», ricordo

distintamente che in seguito, ben più d'una volta, le cronache politiche registrarono interventi e voti espressi da Leonardo Sciascia «in disaccordo dal gruppo di appartenenza». E a me, spesso e volentieri, capitava di «essere d'accordo col disaccordo». Consideriamo la vicenda dal punto di vista radicale. Retoricamente mi chiedo: per quel partito non fu forse l'elezione del "riottoso" Sciascia il miglior bene possibile?

Concludendo, penso che anche noi libertari dovremmo trar frutto dalla detta esperienza. Dovremmo poter proporre ad una o più personalità di indiscussa autorità morale ed intellettuale: «le offriamo la nostra candidatura, siamo noi che aderiamo alla sua politica». Senza pretendere che nelle sue vene scorra sangue libertario al 99,99%: perché, non dimentichiamo, l'ottimo è nemico del bene. Ragioniamo per assurdo: ove Carlo Lottieri, per un qualsiasi motivo che non sto qui a dire, avesse deciso in passato di accettare la candidatura nelle liste di un qualche partito "di destra" (es., a caso, Forza Italia), come avremmo reagito noi libertari? Lo avremmo votato con convinzione? O l'etichetta cucitagli addosso ci avrebbe fatto dubitare della sua fede liberale? O lo avremmo rimproverato di essersi fatto contaminare dal virus democratico? O magari lo avremmo tacciato di opportunistico "entrismo"? Sono invece convinto che moltissimi, come al sottoscritto accadde per Leonardo Sciascia, avrebbero pensato: «non sono mai stato tanto felice di votare come quando ho potuto esprimere la mia preferenza per Carlo Lottieri!». E siccome Forza Italia, ad onta della sua vocazione liberale, non è certo stata una grande campionessa di antistatalismo, retoricamente mi chiedo ancora: come avremmo reagito alle successive prese di posizione e ai voti espressi da Carlo Lottieri «in dissenso dal gruppo di appartenenza»?

Penso pertanto che dovremmo organizzare, in vista delle prossime elezioni o di quelle successive (tranquilli, mica si vota ogni cinque anni) una capillare “campagna acquisti”: le personalità di alto profilo non mancano. L’impresa, lo so, se non impossibile, è improba. Abuso vigliaccamente della pazienza di chi mi ha fin qui letto per ammorbarlo con una citazione: il *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* di Benjamin Constant. In estrema sintesi, gli antichi difendevano “attivamente” la libertà, partecipando alle riunioni in cui venivano adottate decisioni sulla vita della comunità; i moderni, invece, usano della libertà per... prendersi la libertà di disinteressarsi della conduzione della cosa pubblica, delegando ad altri codesta “noiosa” incombenza. Orbene il liberale (e ancor di più il libertario), per dirla con il Constant, è un “utente moderno” della libertà, pur avendo ben chiaro cosa dovrebbe fare (e soprattutto cosa non dovrebbe fare) chi è delegato alla “noiosa” incombenza della cosa pubblica; generalmente è per natura schivo e l’ambizione poco collima col suo DNA.

In relazione alla risposta di questa “chiamata alla armi” valuteremo la strategia più opportuna: non disdegnando un approccio “fusionista”; ma con l’augurio reciproco che il numero delle adesioni sia tale da poterci “permettere il lusso” di abbandonare, a macchia di leopardo, il “fusionismo”, presentando anche liste autonome: il tutto con un “eletto stuolo” di personalità che “ci mettono la faccia” e altri candidati “minori”, per notorietà ma non certo per competenza.

Non mi sottraggo al dibattito sul nome del partito (tra l’altro si porrebbe pure il problema del simbolo). Ancora una volta vi deluderò con considerazioni di “bassa macelleria”: mi preoccuperei non tanto del corretto collegamento con la “pura idea libertaria”, quanto piuttosto dell’efficacia del messaggio: se

dovessi dire, tra “democratico” e “liberale”, quale termine è stato più abusato, mi troverei in serio imbarazzo. E molto conta anche la facilità con cui l’elettore medio collegherebbe il nome alla politica perseguita (*nomen omen*): pertanto, la mia è una proposta secca: Partito Libertario.

Mi sia consentito infine un accostamento esemplare con le vicende di due piccoli partiti molto diversi tra loro per i contenuti dell’offerta politica, ma ugualmente apprezzati a dispetto delle loro ridotte “truppe”. Qualcuno dei meno giovani (per adoperare un eufemismo) ricorda senz’altro le vicende del “lamalfiano” Partito Repubblicano e del “pannelliano” Partito Radicale (*aridaje!*), più precisamente quello agli albori della sua rappresentanza parlamentare. Penso che gli esempi calzino al caso nostro. Il Partito Repubblicano tuonava incessantemente contro il dilagare incontrollato della spesa pubblica e fu per questo definito “la coscienza critica” del Centro-sinistra (che avendo ben poca coscienza, a parole lo stimava e nei fatti lo ignorava, allegramente conducendo la consociativa danza del “partito della spesa”). Il Partito Radicale, a sua volta, fiero e cocciuto combattente di mille battaglie in difesa dei “diritti civili”, spesso raccolse attorno alle sue campagne, referendarie e non, un consenso che travalicò ampiamente le sue ridotte dimensioni. Anch’esso era a parole ampiamente stimato (ricorderete i molti parlamentari con doppia tessera), ma nei fatti spesso e volentieri contrastato con il silenzioso muro di gomma dell’indifferenza, specie quando le sue proposte infastidivano il variegato e consociativo carrozzone del “partito della spesa”. Ebbene, se noi libertari riuscissimo a doppiare il proibitivo Capo di Buona Speranza della rappresentanza parlamentare, sono sicuro che saremmo abbondantemente attrezzati per non replicare il malinconico declino di questi due

partiti, imputabile in buona parte anche ai loro errori. Ed al paziente lettore “alla Berlusca” chiedo: «mi consenta di spiegarmi».

L’offerta politica del Partito Repubblicano era sostanzialmente “di nicchia”. La “politica dei redditi”, della quale probabilmente noi libertari (avvezzi a fare le pulci a Milton Friedman) ben conosciamo pregi e difetti, non era certo messaggio adatto a trascinare l’opinione pubblica, non solo per la sua tecnicità, ma anche per l’assoluta mancanza di forza rivoluzionaria: infatti il suo *habitat* era la classica “economia mista”, nel cui contesto quel partito si illudeva di riuscire ad impedire la crescita a dismisura del perimetro dello Stato. Il Partito Libertario non avrebbe commesso quest’errore.

Più semplice analizzare il declino del Partito Radicale: presupponendo che “la casalinga di Voghera” non stia leggendo queste mie righe, chiamando a mio fianco Rothbard, a questo partito rimprovero di essere stato *liberal*, ma non libertario; di non essersi fatto alcuno scrupolo di percorrere con la sinistra più statalista la non facile via della difesa dei diritti civili e dell’anti-militarismo (specie se in salsa anti-americana); ma di essersi colpevolmente comportato da complice omissivo mentre lo Stato-Moloch si ingigantiva a dismisura a spese dei sempre più tartassati contribuenti. Il Partito Libertario non avrebbe commesso nemmeno quest’errore.

«Ogni bene, nel nome del Signore (e buona replica)»: così a questo punto non mi rimarrebbe che congedarmi da don Beniamino Di Martino, e ringraziare «StoriaLibera» per aver ospitato questo graforroico contributo alla discussione sul fusionismo, che non ha optato una posizione netta, prudentemente trincerandosi dietro il «dipende da se...». Scimmiettando l’Avvocato per antonomasia (quello con

l'orologio sopra il polso della camicia, tanto per intenderci), tiro le fila del mio pensiero formulando a me stesso una domanda.

Domanda 1. Ritieni che l'idea libertaria debba essere veicolata solo come movimento di opinione? La mia risposta è no: i libertari, facendo il bene, ma non tutto il bene possibile, "obiettivamente" (rispolvero il famigerato avverbio adoperato dai comunisti per gli inintenzionali e passivi complici del bieco padronato), aiuterebbero il male; rischierebbero di assistere, "aspettando Godot" appollaiati sulla *tour d'ivoire* libertaria, alla catastrofe delle società statalizzate, con la magra soddisfazione di poter puntigliosamente bacchettare: «giusti eravam due e non siamo stati ascoltati!».

Domanda 2. Ritieni che, pur senza commercializzare il marchio di fabbrica libertario, valga la pena di adottare una strategia fusionista, allo scopo di realizzare almeno tutto il (poco) bene possibile? La mia risposta è sì. Ma ritengo che tale strategia non abbia altro effetto se non quello di "dare un altro calcio al barattolo", obiettivo per lo scrivente, essendo lo stesso anzianotto, comunque da non buttar via (l'obiettivo, non lo scrivente): la catastrofe sarebbe solo rinviata (salvo *deus ex machina*). Marx si pose analogo problema sulla necessità di una rivoluzione proletaria per la realizzazione della società comunista e rispose «non farebbe che alleviare le doglie del parto», sicuro che l'impietosa legge della "misera crescente" di una società capitalista l'avrebbe comunque condotta al comunismo.

Domanda 3. Ritieni che valga la pena che il movimento libertario provi a costituirsi in partito politico? La mia risposta è sì: non a caso gli esempi concreti da me sopra esposti non riguardano movimenti di opinione che hanno perseguito i loro fini attraverso singoli candidati o partiti "amici", ma hanno

scelto di strutturarsi in partiti. Non saremmo il primo né l'ultimo "piccolo partito".

Domanda 4. Ritieni che l'ipotetico Partito Libertario debba "correre da solo" o fare una "scelta di campo"? Qui non mi sento di dare una risposta secca, ma quasi: *rebus sic stantibus*, ritengo che, ove la sopra citata "campagna acquisti" riesca a concludersi con l'assemblamento di una buona squadra; ove trovassimo disponibili personalità di alto profilo, alle quali poter dire: «di solito gli intellettuali aderiscono ad un programma e ad una ideologia. Al contrario, siamo noi libertari che aderiamo alla sua politica». Beh, in tal caso meglio "correre da soli", cercando di evitare i citati errori del Partito Repubblicano e dei "primi" Radicali e di replicare (*mutatis mutandis*, naturalmente) la strategia vincente dei "primi" pentastellati. L'anti-politica è come un'onda: una volta ha favorito la Lega, che l'ha delusa, un'altra volta ha favorito il Movimento 5 Stelle, che ugualmente l'ha delusa; la prossima volta potrebbe toccare a noi: sono sicuro che non commetteremo l'errore di rinnegare noi stessi per blandire un "bacino elettorale di appartenenza" o lisciare il pelo al "salotto buono".

Domanda 5. Come ritieni che debba organizzarsi il Partito Libertario? Avrei poche idee, ma chiare, ma a tale domanda non rispondo, perché, uscendo fuori tema, abuserei dell'ospitalità di «StoriaLibera». Ma di questa stessa ospitalità vorrei approfittare per rilanciare: terminato il giro di opinioni sul fusionismo, la rivista potrebbe sollecitare un altro forum, questa volta a commento dell'articolo di un libertario, che, convinto dell'opportunità della fondazione del partito, ne delinei anche i tratti essenziali. Ove nessuno ritenga di raccogliere questo "guanto di sfida", pazienza: va bene anche il fusionismo;

sperando in qualche *deus ex machina* (ovvero, direi con don Beniamino Di Martino, confidando nella Provvidenza, quella con la “p” maiuscola).

## Replica di Di Martino

La conoscenza del notaio Orabona e del suo vivace blog — dal nome estremamente espressivo: Vetriolo (<https://vetrioloblog.wordpress.com>) — è da considerarsi una recente e piacevole sorpresa. Ebbe, lui, la bontà di contattarmi dopo aver scoperto «StoriaLibera» (come riporta in queste considerazioni); da qui il passo fu breve per giungere a proporre all’interessante notaio, in considerazione della sua acutezza, un contributo al dibattito sulla strategia libertaria.

Al dottor Orabona sono stato subito grato per aver accolto l’invito, ma non avrei immaginato di poter così rapidamente godere del suo contributo. Per questo e per i tempi con cui ha voluto farmelo giungere lo ringrazio nel modo più vivo. Gli sono grato anche per aver voluto affidare a queste pagine la ricostruzione di «vicende personali» che si intersecano e si intrecciano con preferenze politiche e scelte elettorali.

Con linguaggio simpatico e coinvolgente, Orabona esprime le sue osservazioni sul fusionismo con esempi “paganti” di non fusionismo richiamando soprattutto la vicenda del Movimento 5 Stelle e di Forza Italia e considerando analoghe le due esperienze, analoghe per essersi entrambe ritagliate uno spazio proprio e alternativo ai partiti esistenti. Orabona le chiama “corse isolate” che hanno dato, almeno

elettoralmente, esito vittorioso. A questo riguardo, però, credo che ci si debba meglio intendere sul significato da dare al fusionismo. E penso che questo possa essere meglio capito se messo in relazione ad orientamenti quali il realismo e il gradualismo.

Pur tuttavia, Orabona precisa che il suo scopo è di scegliere «la divisa che il movimento libertario [...] dovrebbe indossare in prossime competizioni elettorali» ove «il vento della “anti-politica”» potrebbe combinarsi con il «fascino che l’impetuoso ma pacifico “vento di ribellione” del libertarismo eserciterebbe proprio sulla suddetta consistente fetta di non elettori». Motivi, questi, che spingono Orabona a ritenere «irrinunciabile la “visibilità” del “logo libertario”». A questo punto, l’interrogativo che mi permetto di porre riguarda il motivo per cui la linea suggerita non si sia già imposta, non sia già emersa nonostante le condizioni sembrerebbero essere presenti ormai da molto tempo.

In alternativa alla linea suggerita, vi è il sentiero del fusionismo che, oltretutto, non comporta affatto l’annacquamento delle idee o la mortificazione della teoria. Vuole, piuttosto, essere la strada per acquisire influenza ed evitare l’isolamento. Significa trovare quello spazio politico («chiedere “ospitalità” al partito meno “indigesto”», dice Orabona) che sinora non si è avuto per aver prediletto, in via di fatto, soluzioni autonome.

Se mi è consentito dare anche la mia risposta alle cinque domande che Orabona si pone, allora, vorrei dire, primo, che anche io penso che i libertari non debbano relegarsi nella riserva indiana del mero movimento di opinione; secondo, che senz’altro «valga la pena di adottare una strategia fusionista»; terzo, che il movimento libertario non debba costituirsi in

partito politico, ma debba essere una lobby politica formalmente costituita (penso ad Interlibertarians di Rivo Cortonesi) in vista del sostegno alla parte politica su cui puntare; quarto, che coerentemente occorra una inevitabile “scelta di campo” abbandonando la tentazione di “correre da soli”; quinto, che si debba, quindi, organizzare non un partito, ma una confederazione di sigle libertarie in un forum (ripeto: penso ad Interlibertarians) in cui si delinei la strategia più opportuna per la più efficace difesa della libertà individuale.

Nonostante Orabona le abbia presentate come «in ordine sparso», le sue osservazioni non appaiono affatto improvvisate e meritano di essere riprese. I motivi ci sono tutti e, con questi, anche le possibilità di intendersi in considerazione ad una sufficiente convergenza delle risposte che Orabona e il sottoscritto hanno fornito alle domande offerte dalla riflessione del notaio libertario.

## Ancora Francesco Orabona

Ho letto la sua replica e, quale esordiente, sono onorato per i suoi lusinghieri apprezzamenti.

Ammetto candidamente che di Interlibertarians ([www.Interlibertarians.org](http://www.Interlibertarians.org)) non sapevo un bel niente (l’ho detto, sono un *parvenu*): ignoranza che mi ha indotto a sottovalutare la “potenza di fuoco” della lobby libertaria. Del quale errore sono ben lieto.

Più che contestare alcune sue valutazioni in ordine alle mie opzioni strategiche, mi preme essere sicuro di aver ben

compreso il molto che ci unisce ed il poco che ci divide. Ignoro se quanto mi accingo a scriverle sia stato, su «StoriaLibera» o in altra sede, già dibattuto, con il rischio di rendere inutilmente ripetitiva la “replica alla replica”.

Il mio ragionamento di fondo, sostanzialmente, subordina la strategia alla misura del consenso:

1) consenso elitario (la misura attuale, ritengo) - abbraccio il fusionismo e mi attivo, con “chiamata alle armi”, per passare alla fase 2;

2) consenso sufficiente alla nascita del partito (costituisco il partito). Corro da solo con l’attuale sistema elettorale, aderisco ad una coalizione in caso di sistema maggioritario. Una «Confederazione di sigle libertarie» non cambierebbe la natura del problema: anche il Partito Radicale è stato una Confederazione («Non c’è pace senza Giustizia», «Nessuno Tocchi Caino», «Associazione Luca Coscioni», etc., etc.).

Non ho compreso se lei sia *comunque e pregiudizialmente* sfavorevole alla costituzione del partito, come la sua replica lascia intendere («...che il movimento libertario non debba costituirsi in partito politico, ma debba essere una lobby politica formalmente costituita (penso ad Interlibertarians di Rivo Cortonesi) in vista del sostegno alla parte politica su cui puntare»).

Per verificare la validità di una teoria adopero il metodo della “prova di resistenza” (cioè “esagero”). Che succederebbe se per assurdo nessun uomo aggredisse un altro uomo? Risposta: Ci sarebbe una società pacifica e prospera. Che succederebbe se ogni uomo pretendesse di vivere alle spalle di un altro, derubandolo? Risposta: Ci sarebbero barbarie e miseria.

E allora, mi consenta di “esagerare”: se l’idea libertaria si diffondesse in misura ampiamente maggioritaria nell’opinione pubblica, cosa suggerirebbe don Beniamino alla Confederazione? Insistere col «forum in cui si delinei la strategia più opportuna per la più efficace difesa della libertà individuale»? Confidare nella *moral suasion* nei confronti «della parte politica su cui puntare»? Senza divenire essa stessa soggetto politico? Per carità, in ciò niente di male: basta intendersi.

## Seconda replica di Di Martino

Rispetto agli articoli pubblicati in tre parti sugli ultimi numeri di «StoriaLibera», in *Per un libertarismo vincente* tratto la questione partitica con maggiore ampiezza. Ma già in queste pagine emerge la mia prevenzione per la costituzione di un partito libertario. Soprattutto in Italia. Per quanto negli USA la situazione sia di gran lunga migliore, anche nella *Land of Freedom* le cose non sono andate molto bene per un partito libertario (a dimostrarlo basterebbe considerare la fuoriuscita di Rothbard dal Libertarian Party).

Abbiamo bisogno di un libertarismo che sia lievito: le teorie radicali debbono essere il nocciolo di una coalizione (allargata e vincente) piuttosto che rimanere nascoste (e soffocate) in un partitino isolato e insignificante, condannato (soprattutto in Italia) a percentuali elettorali ridicole (ridicole le percentuali sono state anche negli USA, *Country of Bravery*).

È questo il motivo per cui parlo di lobby dentro un grande partito (in passato si sarebbe detto una “corrente”) mentre mi dimostro allergico alla tentazione di dar vita ad una formazione autonoma che abbia ambizioni elettorali. Mi si potrà obiettare — come ha fatto Rivo Cortonesi nel primo intervento di questo forum — che l’esistenza di un partito non è necessariamente in contrasto con la propensione alla coalizione. Questo è vero, ma in relazione alla nostra battaglia, lo è più in linea di principio che in linea di fatto perché i libertari hanno costantemente visto in un “partito tutto loro” la migliore giustificazione per prendere le distanze da possibili alleanze e da possibili confederazioni.

In breve: la costituzione di un partito libertario contiene un’idea perfettista della politica (puntando più alla purezza che al risultato) mentre la ricerca di collaborazione (certamente più faticosa ed ardua) con entità già esistenti ed affermate esprime una prassi improntata al realismo. A questo realismo non si dovrebbe rinunciare. E ciò non per compromettere la correttezza della teoria, ma per arrivare a realizzarne almeno una parte.

Significativa la scelta di Rothbard che da fondatore del Libertarian Party concluse la sua vicenda politica sostenendo Pat Buchanan nella *nomination* repubblicana in vista della campagna presidenziale del 1992. Ed era in America, *Land of the Free...*

## Nunziante Mastrolia\* e Roberto Bolzan\*

Il testo che segue è recuperato dalla trascrizione dell'intervento al webinar (*on line*) del 2 giugno 2020 organizzato da «Stroncature», portale *web* di analisi e di dibattiti.

---

\* Nunziante Mastrolia (1977) è analista politico, imprenditore, editore di Licosia ([www.licosia.com/](http://www.licosia.com/)) e fondatore di «Stroncature» (<https://www.stroncature.com/>). Laurea in Scienze Politiche, dottorato in Economia dello Sviluppo, post-doc in Sociologia politica; per 15 anni direttore di ricerca presso il Centro Militare di Studi Strategici. Senior Fellow dell'European Centre for International Affairs, ha insegnato Geografia Politica ed Economica e Sociologia politica presso la LUISS - Guido Carli. È autore di *Chi comanda a Pechino* (Castelvecchi, 2008), *La grande transizione* (Rubbettino, 2011), *Dalla società aperta alla società chiusa* (Rubbettino, 2012), *Il socialismo liberale di Bettino Craxi* (Licosia, 2015); è coautore di *L'atomica di Kim* (Rubbettino, 2013) e con Luciano Pellicani di *Le radici pagane della costituzione americana* (Ariele, 2014). Ha curato inoltre con Giampietro Berti e Luciano Pellicani *I difensori dell'Occidente* (Licosia, 2016), *Reddito di cittadinanza. Una antologia* (Licosia, 2015) e *Dalla società fordista alla società digitale* (Licosia, 2019).

\* Roberto Bolzan (1959), v. pag. 169.

## Mastrolia

Ringrazio Roberto Bolzan perché è stato lui a individuare il libro, è stato lui a recensirlo, è stato lui ad organizzare questa presentazione. Ringrazio poi don Beniamino Di Martino perché ha accettato di partecipare ad una presentazione *on line* che sta diventando una caratteristica di «Stroncature»: l'idea di fare le lezioni in diretta con Zoom, lezioni che, al momento, non possono farsi dal vivo.

## Bolzan

Grazie a Nunzio Mastrolia che ci ospita su questa piattaforma che sta diventando sempre più centrale. Ho proposto la recensione di questo libro che ho trovato appassionante: l'ho definito un «libro per la battaglia». È raro trovare in questo periodo soprattutto, testi che diano delle indicazioni su cosa fare da un punto di vista del libertarismo. In questo testo ho individuato un tema principale, quello dell'azione politica. Il testo parla di azione. Dice che non ci si deve aspettare l'avvento della società perfetta che spetta solo a Dio alla fine dei tempi. Bisogna operare per il "bene possibile" evitando quel che viene descritto come il "male minore". E nel possibile bisogna cercare di fare qualcosa nell'ordine delle cose esistenti avvicinandosi ad un obiettivo. Su questo io concordo; forse non è la visione di tutti i libertari, ma io concordo. Il testo prosegue con molto rigore nell'individuare quelli che sono gli argomenti che devono sostenere questa azione perché il "bene possibile" deve essere comunque dotato di una sua coerenza interna che impedisce di accettare cose incoerenti rispetto all'obiettivo. Su

questo Di Martino dedica molte pagine, descrivendo quello che è l'obiettivo libertario ed anche arrivando, nella seconda parte, a definire, in maniera abbastanza precisa, qual è il significato delle parole: cosa significa "libertario", "anarchia" e come si devono distinguere diverse correnti che sembrerebbero vicine alla libertà, ma che in realtà sono lontane. Ad un certo momento si arriva alla definizione di Destra e Sinistra supportata da una buona documentazione storica con riferimenti culturali molto rigorosi. È una parte interessante, anche se forse è quella che meno entusiasma. Quel che a me è piaciuto è l'invito "a fare" che è quel che in questo momento, secondo me, manca. Queste sono le parti che mi sono piaciute. Trovo qualcosa di stonato in tutto questo e che può essere oggetto di riflessione per l'autore: il riferimento all'attualità, lì dove Di Martino individua nella Lega e in Salvini il "bene possibile" (per me già scaduto). Però su questo volevo incalzare l'autore e chiedere qualcosa a questo proposito...

## Di Martino

Da un lato debbo esprimere le mie felicitazioni al prof. Mastrolia per «Stroncature», l'interessante portale di analisi, di ricerche e di approfondimenti; uno strumento di lavoro davvero ricco di materiale, di documentazione e di video.

Dall'altro mi sento intimorito dal nome dato al portale («Stroncature» — nome "ansioso" e "abrasivo", è stato detto) che non suona affatto incoraggiante per gli autori invitati; anzi io mi sento già minacciato da un giudizio che non sarà certo leggero e bonario.

Vorrei subito sollevarmi da una curiosità e da indagato passare ad indossare i più comodi panni dell'intervistatore. Cosa voglio dire? Rivolgere a voi una domanda e chiedervi cosa vi abbia spinto ad interessarvi ad un libretto che è vero che per alcuni aspetti può essere generalizzato, ma che ha destinatari particolari e un tema ancor più specifico. Si direbbe che l'opuscolo nasce per essere considerato "di nicchia" e come tale, l'autore è rassegnato ad essere interlocutore di una cerchia assai ristretta di lettori. Cosa, quindi, ha generato l'interesse di un portale di vasti orizzonti ad interessarsi ad un testo che è nato con intenti *esiguamente* particolari?

## Bolzan

Io personalmente appartengo a questa "nicchia" e il testo è rivolto anche a me così come ad altre persone che io ritenevo di numero molto limitato ed invece ho visto essere più ampio di quanto mi aspettavo. Libertarismo inteso nel suo senso più dottrinale, più puro, forse interessa pochi e suscita discussioni, anche in questo periodo, molto accese che, secondo me, non rendono giustizia alla filosofia che c'è sotto. Però, sicuramente, il tema del "che fare" è importante tanto più nei momenti in cui c'è un potere statale che impedisce di pensare ad alternative. Però queste alternative, queste fughe, queste possibilità di uscire fuori dal monolite, esistono e si sono già verificate nella storia ed io le ho vissute in epoche più lontane. "Che fare" è sempre un tema importante e secondo me fa uscire questo libro al di fuori del suo ambito ristretto e specialistico. Alla fin fine il "cosa fare" per avere più libertà è un tema che tocca tantissimo.

## Di Martino

Il contributo fu lanciato all'interno del movimento libertario (specificamente italiano, causa la lingua utilizzata). Il testo — un testo abbastanza leggero perché conta meno di 180 pagine — era, infatti, indirizzato al movimento libertario che è una componente della ben più vasta area liberale.

Si trattava, in qualche modo, di colmare una lacuna, già lamentata da Murray Rothbard, il più grande pensatore di area libertaria.

Già da tempo pensavo a come elaborare un contributo da offrire sia in ordine alla *strategia* politica da seguire sia in ordine alla *terminologia* da adottare.

Quanto alla *strategia*, ci si pone la domanda di come vincere l'emarginazione politica e come superare la tentazione dell'auto-isolamento.

Quanto alla *terminologia*, ci si pone la domanda di come vincere pregiudizi e fraintendimenti; i pregiudizi sono spesso volontari e vengono dall'esterno, i fraintendimenti sono involontari e sono generati dall'interno.

Poi vi fu un evento, Interlibertarians 2018 (Interlibertarians è un raduno trans-nazionale annuale dei libertari, raduno che dobbiamo all'avvedutezza e alla determinazione di Rivo Cortonesi) contrassegnato da un clima di palpabile scoraggiamento. Lo sconforto nasceva sia per il tangibile universale accrescimento del potere dello Stato sia per l'incapacità dei gruppi libertari di giocare un ruolo politico.

D'altra parte, le idee, le teorie, il pensiero libertario non possono e non devono essere considerati utopico. I propositi

libertari non sono avulsi dalla realtà politica; essi non sono improponibili perché impraticabili.

Al contrario, la libertà e, di conseguenza una società in cui gli uomini siano liberi non è solo desiderabile e preferibile, ma questo traguardo è anche raggiungibile e perseguibile.

Una parentesi forse utile per chi non ha mai sentito parlare di libertarismo. Rothbard — il principale riferimento della cultura libertaria (si tratta di un newyorkese morto prematuramente nel 1995) — dice che «la libertà è un *principio morale*, radicato nella natura umana. Più precisamente si tratta di un principio di *giustizia*, dell'abolizione della violenza aggressiva negli affari degli uomini».

In quanto *principio morale*, la libertà è qualcosa di insopprimibile. In quanto *principio di giustizia*, la libertà impone se stessa come criterio operativo; se è tale, la libertà non può essere considerata una figlia minore della politica. Come *principio morale* si impone per la coerenza della natura umana. Come *principio di giustizia*, la libertà si impone come criterio politico, come criterio politicamente operativo.

Cosa intendiamo per libertarismo? Come riportato nella Quarta di copertina, «il libertarismo è quella filosofia politica che prende semplicemente sul serio l'inviolabilità della persona umana. A danno di questo unico vero diritto vi è l'accrescimento del potere politico». Il libertarismo che si pone all'interno del più vasto campo liberale, pone al centro della sua indagine la libertà individuale. Liberalismo e libertarismo sono concetti che richiamano la libertà. I termini ci aiutano a capire i concetti. Ciò che non aiuta sono i fraintendimenti come quando si parla di libertarismo e si confonde questo con il libertinismo o il libertinaggio. Ma il libertarismo non ha nulla in comune con il libertinismo insofferente o con il libertinaggio ribelle. I concetti

soffrono quando si parla, in modo improprio e grossolano, ad esempio di “socialismo libertario” o di “individualismo libertino”. Ecco perché, allora, il primo dovere è il chiarimento dei termini; una *explicatio terminorum* è sempre utile.

Il liberalismo si preoccupa di garantire la libertà nei confronti dello Stato, il libertarismo mette in discussione il potere coercitivo che è connaturato allo Stato. Quindi, il libertarismo è liberalismo “coerente” o liberalismo “radicale” (per quanto questo aggettivo possa creare sospetti), cioè il liberalismo che condanna ogni forma di violenza ai danni dell’individuo; qualsiasi forma di coercizione per il libertarismo non è mai giustificabile e tanto meno lo è quella violenza che proviene dal governo e dalle modalità politiche perché rappresentano la forma di aggressione più difficile da contrastare. Infatti, il criminale può essere fermato mediante l’auto-difesa, ma come difendersi dall’arbitrio dello Stato? Contro il furto si possono prendere precauzioni, ma come difendersi da un’ingiustizia *legale*? Contro il delinquente si può reagire, ma come tutelarsi dinanzi alle decisioni di una maggioranza parlamentare? Dinanzi all’aggressione statale, nei confronti della coercizione esercitata politicamente, l’individuo ha poche possibilità di difendersi.

Scriveva ancora Rothbard: «il credo libertario si basa su un assioma centrale: nessuno può aggredire la persona o la proprietà altrui. Lo si potrebbe chiamare “assioma di non aggressione”». È il principio che regge il pensiero libertario e che può definirsi il principio di non aggressione. Quel principio in forza del quale a nessuno è concesso di poter aggredire alcuno, né nella persona né nei beni che sono sempre strettamente congiunti alla persona. Il principio di proprietà privata è un principio di libertà, ma è anche un assioma

antropologico perché negare la proprietà significa attentare direttamente all'integrità dell'uomo.

Parliamo della libertà intesa in modo rigorosamente negativo per distinguere questa da ogni forma di falsa libertà. La libertà negativa è quella che si configura come assenza di coercizione, come assenza di oppressione. Hayek definisce la libertà semplicemente come «l'indipendenza dall'arbitraria volontà di un altro». Assenza di oppressione (ancora Hayek: «libertà dal governo arbitrario») è la migliore formulazione di libertà nella sfera sociale ed inter-personale. Poi c'è quella in rapporto con Dio e quella in rapporto con se stesso. Ma per definire bene i rapporti sociali e politici — e da questi rapporti l'uomo, essere sociale, non può prescindere — abbiamo bisogno di ancorarci alla libertà “negativa” (tale per ciò che nega: l'arbitrio e l'aggressione).

Comprendendo il principio di non aggressione capiamo come il libertarismo è il contrario di ogni forma di socialismo (o piuttosto, il socialismo è il contrario del libertarismo). Il libertarismo esclude ogni forma di arbitrio politico mentre il socialismo è essenzialmente questo. La più efficace definizione di socialismo è quella fornita da Jesús Huerta de Soto per il quale il socialismo è «ogni restrizione o aggressione istituzionale contro il libero esercizio dell'azione umana». Sono tanti i modi con cui è stato declinato il socialismo, ma fondamentalmente, *essenzialmente*, è sempre e comunque riconducibile a quelle forme tipiche del potere politico che impediscono all'uomo di esprimere se stesso, attraverso ogni tipo di restrizione, attraverso tante modalità di aggressione, attraverso ogni forma di limitazione, attraverso tante varietà di oppressione.

Se questo quadro è sufficientemente chiaro, possiamo passare a riflettere sulla domanda circa il “cosa fare”, cioè come accrescere la libertà in un contesto fortemente condizionato dal potere statale dove le libertà individuali soffrono grave costrizione.

## Bolzan

Nel libro si parla molto del “bene possibile”. Torno su questo punto. “Bene possibile” è tutto ciò che ci può avvicinare ad un obiettivo. E che non è in contraddizione con i principi. I principi per i quali la libertà e la proprietà sono beni fondamentali dell’essere umano. Qualunque azione che noi riteniamo lecita per avvicinarci alla libertà non deve essere in contraddizione. Però nella pratica reale si danno spesso delle situazioni nelle quali non è facile capire se stiamo andando verso qualcosa di giusto. Siamo in un momento particolarmente interessante da questo punto di vista perché ci viene posta una situazione in cui non è facile stabilire dove c’è un’aggressione (parlo dell’epidemia, evidentemente) e come limitare quest’aggressione. Siamo uomini, quindi siamo destinati a sbagliare e compiere errori che ci allontanano dall’obiettivo.

## Di Martino

La possibilità di sbagliare è costante. Se c’è un formidabile elemento che unisce il liberalismo classico e l’esperienza cristiana è nel considerare come la natura umana sia sempre inclinata a sopraffare. Questa inclinazione nella tradizione cristiana si chiamerebbe “peccato originale”. Ciò che i pensatori

liberali hanno chiamato anti-perfettismo, concetto che sono stato costretto a richiamare molto spesso, altro non è che la trascrizione, il recupero in termini secolari di ciò che la tradizione cristiana chiama “peccato originale”. Cioè la consapevolezza che l’uomo è limitato e fallibile e per poter far sì che le potenzialità dell’uomo possano esprimersi al meglio, la strada maestra è la libertà perché ogni qual volta — magari per motivi che ritenuti “nobili” e “superiori” — si è limitata la libertà, l’egoismo umano non solo non viene ridotto ma, al contrario, proprio l’egoismo e la sopraffazione trovano le modalità politiche per espandersi al massimo. L’anti-perfettismo dev’essere una strada sempre da richiamare. In termini più concreti dobbiamo essere consapevoli che il mondo ideale non esiste o per lo meno non esiste quaggiù. Non esiste la società perfetta del mito illuminista, non esiste la Nazione perfetta del mito giacobino, non esiste lo Stato perfetto del mito comunista. Esistono piuttosto le imperfezioni dentro i sentieri della storia percorsi con tutti i drammi che sono propri della nostra povera umanità.

Perciò occorre identificare criteri in ordine allo sforzo politico teso ad avere una società di uomini quanto più liberi possibile, una società in cui sia consentito alle persone di godere della maggiore libertà possibile. Occorre identificare i criteri con i quali “attrezzarsi” politicamente. E per poter farlo è necessario che si recuperino al meglio alcuni concetti che fungano da principi, direttive, orientamenti. Mi riferisco al realismo, all’anti-perfettismo, al gradualismo e al fusionismo.

Il realismo non è certamente opportunismo o camaleontismo (meno che mai assenza di principi e di verità). No, il realismo è riconoscimento del primato della realtà naturale contro ogni tentazione sempre ricorrente propria

dell'ideologia. Il realismo è in netta contrapposizione all'ideologia: se l'ideologia è il modo con cui piegare la realtà ai propri teoremi e, quindi, fare violenza sulla realtà, il realismo è la posizione filosofica e — per ciò che è proprio alla nostra riflessione — politica che riconosce il primato di una natura umana oggettiva ed immutabile. Con questa natura umana occorre fare i conti; con questa natura umana occorre confrontarsi. Non vi sarà una politica che merita di essere definita umana se non quella che prende sul serio ciò che è inscritto nella natura delle cose. Questo realismo rappresenta il primo criterio a cui ancorare ogni politica che voglia tenere al bene primario della libertà.

Non c'è solo il realismo a fare luce; a tracciare questa strategia concorrono anche altri criteri. Infatti, dietro il realismo — opposizione ad ogni concezione ideologica della vita dell'uomo — occorre richiamare subito l'anti-perfettismo antitesi di ogni forma di utopismo. L'anti-perfettismo non è rassegnazione passiva, rinuncia ebete dinanzi all'esistente. L'anti-perfettismo, invece, è distanza dall'utopia. L'utopia, come l'ideologia suo doppione, ha sempre una carica violenta. L'utopia si presenta in modo suadente ed innocua, ma comporta poi sempre una drammatica forzatura sulla carne dell'individuo per il proposito di stravolgerne il naturale dinamismo. Infatti, trasferire l'uomo in una dimensione ideale (ciò che Marx chiamava il «regno della libertà») comporta il prezzo di schiacciare la dimensione reale. Quindi l'utopia è sempre pericolosa perché l'immaginazione del mondo perfetto necessita della distruzione del mondo reale (il distruttivismo); per generare palingenetivamente l'uomo perfetto che non esiste si deve eliminare l'uomo concreto. D'altra parte è stato detto che ogni prefigurazione di un mondo perfetto conduce a scenari

abominevoli: «quando l'uomo cerca di costruire il paradiso in terra, il risultato immediato è un molto rispettabile inferno». Applicato al contesto libertario, tutto ciò significa abbandonare i sogni di un mondo di libertà assoluta in cui le idee libertarie avranno una realizzazione universale e assoluta.

Abbracciare l'anti-perfezionismo significa rinunciare una buona volta all'idea di un partito libertario che nella sua purezza incontaminata trasformerà gli Stati in comunità ideali. Significa passare dal tutiorismo al gradualismo. Il gradualismo non va confuso con il moderatismo, quasi come se ci si dovesse abituare al contesto rinunciando opportunisticamente a ciò che abbiamo a cuore. No, il gradualismo significa perseguire la realizzazione degli obiettivi più vicini, la realizzazione paziente di ciò che può essere conseguito (non la palingenesi della trasformazione, ma la forza del miglioramento). Sono i piccoli passi che ci aiutano a migliorare le situazioni senza in nulla compromettere le grandi aspettative. Il moderatismo è da rifiutare perché comporta l'annacquamento dei propositi; il gradualismo è da sposare perché suppone l'intelligenza per capire quali sono i modi migliori per realizzare tutto ciò che è possibile realizzare. Non si tratta di ripiegare sul molle adattamento alle situazioni di fatto, ma saper realizzare i propositi radicali in modo parziale e progressivo in misura delle forze di cui si dispone. Abbiamo bisogno di essere radicali nei propositi e gradualisti nelle modalità per poter realizzare questi propositi. Il moderatismo è un suicidio politico. Oltretutto, il termine è carico di ambiguità e inapplicabile anche al più generico liberalismo. Il moderatismo va condannato, ma il gradualismo va perseguito per ottenere tutto quel che è possibile ottenere. Il motto elettorale di Barry Goldwater, candidato repubblicano alle elezioni presidenziali USA del

1964, dà il senso della distanza tra moderatismo e gradualismo: «l'estremismo in difesa della libertà non è un vizio, la moderazione nella ricerca della giustizia non costituisce virtù». Il moderatismo riduce ciò che bisogna realizzare e diluisce il proposito; il gradualismo crea le condizioni per compiere ciò che può essere concretamente realizzato.

Accanto a tutto ciò, occorre ancora considerare un altro grande criterio ripescato dalla tradizione politica americana soprattutto recente: il fusionismo. Fusionismo che non va confuso con il sincretismo o il qualunquismo o il relativismo politico. Il fusionismo altro non è se non la ricerca paziente, spesso faticosa, ma necessaria e doverosa, di convergenze operative attraverso coalizioni in base a ciò che le varie forze possono esprimere in termini di compatibilità, in ciò che alcune posizioni hanno di compatibile. È la strada più ardua anche all'interno del piccolo ma vivace e spesso bellicoso movimento libertario. Anche per ragioni psicologiche perché chi è stato sempre abituato a sentirsi emarginato, chi è sempre stato costretto a ripiegare in conventicole ed atteggiamenti quasi catacombali, è chiaro che poi matura una sorta di mentalità scontrosa e poco attenta a creare convergenze e sinergie. Ma, d'altra parte, senza avvicinamenti da ricercare senza sinergie operative non si può politicamente andare lontano.

## Antonino Trunfio\*

Abbinare alla libertà l'aggettivo "economica" significa specificare che l'azione umana è "economica" e per controbattere le sedicenti libertà distribuite dallo Stato che considera tutte le forme di libertà esclusa quella economica.

---

\* Antonino Trunfio, v. pag. 177.

## Di Martino

È l'ambiguità a cui prima facevo riferimento e è il motivo per cui la libertà dev'essere sempre intesa in modo negativo. La libertà (come i diritti) esce dalla sua ambiguità se viene definita *negativamente*.

Sono d'accordo con l'affermazione di Antonino Trunfio e volentieri scambierei tutte le libertà (positive) concesse dallo Stato in cambio della libertà di intrapresa economica. La Costituzione italiana parla di proprietà privata e di libertà economica come legittimo interesse non certo come diritti naturali. Quale libertà di voto se la libertà economica è compromessa? Se la libertà economica fosse piena non ci sarebbe neanche bisogno di votare. La contesa elettorale è conseguenza della difesa dello spazio (residuo) di libertà (economica). La libertà coincide la libertà economica e questa con il diritto di proprietà. È la trilogia di Locke: vita, libertà e proprietà. Lì dove la proprietà è rispettata, tutte le altre forme di libertà sono garantite. Lì dove la proprietà non è rispettata nessuna altra forma di azione merita di essere più chiamata libertà.

## Fabio Fiorentini\*

Due cose molto rapide.

La prima riguarda l'importanza della semantica che ho apprezzato nel libro di Di Martino. Al tal proposto vorrei che

---

\* Fabio Fiorentini, v. pag. 184.

richiamasse un argomento scabroso: la parola “anarchia”. Nel mondo libertario è molto usata. È un’espressione molto suggestiva, ma trova un’applicazione complicata nella pratica quotidiana (tutte le volte che mi sono trovato ad utilizzarla per definire la posizione libertaria, l’interlocutore assume una posizione di difesa perché la parola “anarchia” è estremamente evocativa di un determinato mondo). Nel libro questo concetto è esplorato molto bene perché Di Martino prende di petto la questione. E credo che questa sia uno degli argomenti più spinosi del popolo libertario.

L’altra cosa di cui mi sono spesso trovato a parlare è il “che cosa fare”. Questo libro colma un vuoto perché va bene organizzare eventi per diffondere il verbo libertario in ambito economico, far conoscere la Scuola Austriaca, ecc., ecc., ma poi occorre rispondere alla domanda sul “cosa fare”.

Allora la domanda è: da quel che prospetta Di Martino nel suo libro, è possibile arrivare ad una sorta di “partito di scopo”, un partito, un movimento, con cui ci si metta d’accordo magari allo scopo di abolire una particolare tassa, una gabella? Accordarsi con chi decida di abbracciare un percorso di questo tipo?

## Di Martino

Anche io considero la questione terminologica come determinante. Da qui la preoccupazione costante di un’esplicazione delle parole, l’*explicatio terminorum*. Leoni scrive che «collaborare per eliminare la confusione semantica nel linguaggio della politica non meno che in quello dell’economia è un compito importantissimo degli studiosi». Ai vocaboli

occorre dare consistenza ecco perché l'intera seconda parte di Per un libertarismo vincente si concentra sulle questioni semantiche alla base delle ragioni per cui rifiutare il termine "anarchia" ed accettare il concetto di "Destra".

Anche io fui in confusione quando, per la prima volta, sentii parlare di anarchismo collegato al capitalismo. Per l'intera sua radice storica, l'anarchismo non può non essere considerato un fenomeno eversivo. L'anarchismo rappresenta la fase più distruttiva del socialismo. La propulsione rivoluzionaria ha la sua acme nell'anarchismo.

L'interrogativo che pongo a proposito dell'etichetta anarco-capitalista riguarda il motivo per utilizzare un concetto che non ci appartiene allo scopo di farlo nostro. L'anarchismo non ci appartiene. Qual è il vantaggio di utilizzare questo concetto? Abbiamo bisogno di definizioni chiare; l'equivoco non aiuta mai. I libertari sono sempre soggetti ad equivoci e fraintendimenti; abbiamo bisogno di eliminare i pregiudizi, non certo di accrescerli. Per far ciò, credo che si debba abbandonare questa definizione che può avere solo inconvenienti e nessun beneficio. L'inconveniente è quello di ingenerare confusione; il vantaggio è quello di proporre definizioni univoche. Nel libretto provo a fornire qualche ipotesi di soluzione.

L'altra questione sollevata riguarda la strategia e l'accordo politico. Anche io penso che occorranza intese, alleanze, accordi del tipo prefigurato da Fiorentini. Rimango critico nei confronti dei tentativi di creazione di partiti libertari. Abbiamo, invece, bisogno di coalizioni (tanto meglio se vincenti) miranti ad obiettivi condivisi e chiari. Per fare ciò, penso che più che la forma del partito (che si isola) sia vincente e preferibile la modalità della lobby presentandosi come una "forza di influenza" con un peso elettorale da "cedere" di volta in volta.

Penso ad un forum dei libertari che valuti a chi “vendere” il proprio voto in funzione dei programmi dei partiti e dei risultati effettivi. È la strada vincente del Tea Party USA.

## Carlo Zucchi

Nel mondo libertario, non grande ma formato da persone molto preparate, di grandi letture, può esserci il rischio di un eccesso di dottrinarismo e che questo possa condurre a forti liti?

## Di Martino

C'è un rischio dell'intellettualismo? Sicuramente. È una modalità di perfettismo. Preferire chiudersi nella propria “torre di avorio”. Nelle premesse di *Per un libertarismo vincente* confesso di essere e di rimanere fondamentalmente un teorico. Però il primato della teoria non solo non dovrebbe disdegnare la strategia, ma dovrebbe stimolarla e ricercarla continuamente. Umanamente parlando significa niente altro che desiderare di conoscere la verità. La teoria non può essere contrapposta all'azione perché il rischio non è contenuto nella teoria in sé, ma nella cattiva teoria. Così che se c'è rischio, questo è contenuto nella cattiva teoria che genera cattiva azione. Il rischio è di separare la teoria dall'azione e relegare la teoria in una dimensione incontaminata, una posizione da cui squalificare l'operatività. La Scuola Austriaca dà prova mirabile di continuo scambio tra teoria ed azione (*Teoria e storia*, direbbe Mises). La conoscenza dell'azione umana è il presupposto di ogni buona impostazione economica. È il capolavoro di Mises: *L'azione umana*. Una buona teoria si inverte sempre in una buona

strategia. La teoria non va mortificata; va estesa sino a illuminare l'azione. Il rischio dell'intellettualismo, però, esiste e bisogna averne coscienza. Nel libretto riporto l'opinione di Rothbard per il quale i libertari commettevano l'errore opposto a quello dei marxisti. Questi si sono dedicati quasi esclusivamente alla strategia trascurando di verificare la correttezza della propria teoria mentre i libertari si concentrano prevalentemente sulla teoria e riducono troppo l'attenzione per la strategia.

È, questa, una lacuna da colmare. Il contributo che si vuol dare non ha l'ambizione di colmare questa lacuna, ma di esprimere idee su cui avviare una riflessione.

## Mastrolia

Cerco di tener fede al *core business* di «Stroncature» e di fare il Bastian contrario anche per amore di dibattito. È chiaro che sono pienamente d'accordo sulla libertà come valore fondante sia dello sviluppo economico sia della libera affermazione individuale, quindi qualsiasi costrizione — sia dello Stato, sia di uno, di pochi, di molti — va esclusa. Io mi definirei liberale, socialista e anarchico. Quindi un po' il contrario di tutte le parole che sono state dette fino ad ora. Faccio un intervento in tre punti. Non ho una domanda, faccio una riflessione.

Primo. Non credo che la libertà sia un'aspirazione naturale delle masse: per i nove/decimi della storia dell'umanità la libertà è stata una cosa molto rara. I momenti di una più o meno ampia libertà si contano sulle dita di una mano mentre tutto il resto è stato piegarsi ad una tradizione ritenuta più o

meno cogente e, anzi, le fasi di libertà sono state una lotta *contro* le masse fatta da minoranze illuminate. Di solito c'è la fuga dalla libertà perché la libertà — per utilizzare un'espressione cara ai sociologi — implica "l'azione elettiva", cioè la capacità di scegliere e di pagare le responsabilità delle proprie scelte.

Secondo. Qualche anno fa abbiamo pubblicato un libro in onore di Luciano Pellicani, *Studi in onore di Luciano Pellicani*, ed io ho scritto un capitolo *Libertà è ricchezza*. Senza libertà non c'è ricchezza; però la cosa è un po' più complessa. Julian Simon dice che la vera fonte della ricchezza delle nazioni non è la dotazione di fattori naturali né la collocazione geografica, ma la mente creativa dei propri individui — e questo si sta affermando man mano che le fumisterie del pensiero marxista si stanno diradando. Credo che questo sia assolutamente vero: la ricchezza la creano le persone e perché possano creare la ricchezza c'è bisogno della libertà, libertà significa poter affermare quel che si vuole senza correre il rischio che qualcuno ti dia una botta in testa. Però se la ricchezza delle nazioni viene dalla mente creativa delle persone, questo significa che quella mente deve restare all'interno di corpi sani e questo implica il diritto alla salute; perché quelle menti possano avere la possibilità di esprimersi significa che debbono avere degli strumenti per poter parlare, scrivere, usare un computer, conoscere la matematica il che implica il diritto all'istruzione. E questo significa diritti sociali e i diritti sociali sono la base del socialismo. Chi deve garantire questi diritti, poi, non è detto che debba essere lo Stato. Socialismo non significa Stato, ma significa diritti sociali che una comunità può decidere di garantire al più ampio numero di propri membri. Diritti sociali — non volevo citarlo — dice Carlo Rosselli è libertà che si fa per la povera gente, cioè dare a tutti la possibilità di essere liberi

perché se non c'è qualcuno che ti dà la possibilità di diritti sociali, diritto all'istruzione, diritto alla salute allora la società si chiude in classi chiuse come è sempre stato nella storia, nella gran parte della storia dell'umanità; classi chiuse di chi può comprarsi con mezzi privati il diritto alla salute e il diritto all'istruzione.

Altra questione è l'anarchia che implica di fare una distinzione secondo me fondamentale: i rivoluzionari che furono cacciati dalla Seconda Internazionale andranno poi a confluire nel Partito Comunista e quei rivoluzionari non si distinguono molto dai riformisti marxisti perché il punto fondamentale è il rifiuto della proprietà privata e il rifiuto della società liberale. Cosa che li distingue dai rivoluzionari come gli anarchici che vogliono il colpo violento mentre gli altri ragionano in un'ottica che in Inghilterra si chiamerà "fabiana", ispirandosi a Fabio il Temporeggiatore: andiamo con calma, aspettiamo il momento giusto e al momento giusto bisogna infliggere un colpo mortale. A chi? Alla società privata e al capitalismo. Ora il discrimine fondamentale non è nell'azione, se violenta o più lenta, ma nel "cosa" abbattere e per tutto questo mondo bisogna abbattere la proprietà privata e il capitalismo. Se poi escludiamo gli anarchici dai rivoluzionari che vogliono abbattere la società capitalista e li consideriamo come coloro che credono in un ordine spontaneo dal basso e, quindi, nell'assenza di un comando che impone alcuni limiti, se anarchismo non è da considerarsi come la libertà della volpe nel pollaio, ma ordine spontaneo dal basso di uomini che si organizzano in gruppi sociali (quelli che La Pira e Dossetti vollero nel secondo articolo della Costituzione), allora l'anarchismo a me piace perché non è disordine e caos, ma un ordine che si crea dal basso.

## Di Martino

Condivido la premessa: la relazione stretta tra la ricchezza e la libertà. È la libertà che genera la ricchezza, ma è anche vero che la ricchezza è garanzia per la libertà. È sicuramente vero che la ricchezza si produce lì dove c'è la libertà; la condizione per creare ricchezza è senz'altro la libertà. Al tempo stesso chi non è ricco, chi non è indipendente (si potrebbe dire chi non è proprietario o è stato espropriato) è a rischio di essere in balia del tiranno. Sotto questo aspetto, la ricchezza custodisce la libertà. Il potere è geloso della ricchezza perché la ricchezza blinda la libertà rendendo il preteso benefattore superfluo. Per questo motivo, il tiranno attenta costantemente all'autonomia dell'individuo. Il potere si accredita come benefattore del popolo per essere legittimato nel proprio ruolo: lo Stato deve elargire qualcosa di insostituibile; il potere deve presentarsi come benefattore; deve presentarsi come l'ente senza il quale non solo lo sviluppo non sarebbe mai garantito, ma l'uomo non è stabilito nella sua dignità. Lo Stato si presenta come insostituibile, l'elargitore di diritti, l'erogatore o, almeno, lo strumento di inveroamento dei diritti.

E qui torniamo sulla questione dei diritti, diritti positivi e diritti negativi, alla cui origine vi è la concezione positiva o negativa della libertà. Il diritto all'istruzione, il diritto alla salute, gli altri diritti, il diritto alla casa, il diritto al lavoro. Occorre chiedersi se tutti questi diritti incrementano la libertà o, viceversa diventano altrettanti spazi sottratti alla libertà. Ciò che si voleva concedere in termini idealizzati — prosperità e sicurezza per tutti — si traduce in depauperamento

generalizzato in forza di un potere che, riconosciuto come la soluzione ai mali, trova modo di affermarsi con sempre più decisione e con sempre più estensione.

## Antonino Trunfio\*

A proposito di coalizioni di voto, in questo momento in cui non c'è solo disaffezione, ma contrapposizione tra popolazione e partiti di ogni colore, a me sembra che ci siano le condizioni perché si possa formare una vera onda di libertà. Credo che le condizioni del contesto siano assolutamente uniche, tutte a vantaggio di cambiamenti epocali.

## Di Martino

Si tratta di una domanda assai impegnativa perché richiederebbe doti profetiche. Però quel che sappiamo è che ciò che è difforme dalla natura umana è destinato all'implosione. L'abbiamo visto con il progetto dello Stato perfetto che avrebbe voluto assicurare la giustizia sociale a tutti, avrebbe dovuto assicurare i diritti a ciascuno, avrebbe voluto sollevare il "cittadino" da ogni preoccupazione. Ma questo progetto è crollato perché non poteva funzionare. Similmente si può dire del *Welfare*. Il *Welfare* quanto può ancora durare senza trascinare l'intero Occidente dentro il baratro del collasso economico? Più che ai diritti, il *Welfare* ci conduce alla povertà.

---

\* Antonino Trunfio, v. pag. 177.

## Rivo Cortonesi\*

Mi sembra che Di Martino suggerisca la modalità della lobby per condizionare l'attività politica.

Voglio fare una domanda. Un libertario che, unitamente a questo tipo di appartenenza "lobbistica", decidesse di entrare in una forza politica per condizionarne le scelte, come dovrebbe essere giudicato?

Poi un'osservazione. Mi sembra che manchi un attore importante della nostra vita sociale e civica che ha una grande influenza. Parlo della Chiesa. Vi è il socialismo politico, ma vi è il socialismo religioso.

## Di Martino

Telegraficamente... Primo: come vedrei l'inserimento di libertari nei partiti esistenti? Positivamente. Ovviamente non si tratta di entrare in ogni partito senza discernimento. Si tratta di animare dall'interno, con le forze di cui si dispone, la forza politica ritenuta "utilizzabile". Un esempio? Il rapporto tra Ron Paul e il Republican Party negli USA. O, ancora negli USA, i candidati del Tea Party. Seconda questione: il ruolo della Chiesa. La questione è ardua causa la deriva "spiritualista" (in contraddizione con la verità dell'Incarnazione). Un inserimento politico comporterebbe il rischio dell'orizzontalismo e dell'appiattimento temporale; è la tentazione di confondersi con la dimensione secolare. Ma c'è un altro pericolo che è costituito

---

\* Rivo Cortonesi, v. pag. 152.

dal disimpegno e dall'astrazione, la tentazione della fuga dal mondo. D'altra parte il processo culturale è andato esattamente in questa direzione: per salvaguardare la trascendenza di Dio, si esilia Dio dalla storia. Prima si teorizza un Dio senza il mondo e poi si conduce il mondo ad essere senza Dio.

## Antonio Caragliu\*

Due considerazioni sul punto più di attualità circa la strategia politica. In una delle domande il riferimento al progetto di "Nuova Costituente", anche se non esplicito, era nelle cose. La questione toccata era quella del partito autonomo. Don Di Martino ha svolto delle considerazioni molto realistiche e si è richiamato all'esperienza di "Fare - Fermare il declino" del 2012. Un'esperienza fallimentare. Don Di Martino ha rilevato che all'epoca la crisi non era molto diversa. Non penso: qui ci avviciniamo a qualcosa di molto più grave. Ma questo rilievo si limita alla misura della crisi. Il fallimento come è noto è stato determinato anche in misura notevole dalla questione dello scandalo della laurea di Giannino. Ma bisogna considerare anche che il quadro politico dei partiti era diverso: Berlusconi aveva ancora una certa solidità di consensi, pur cominciando la sua decadenza. Ora c'è Salvini, che negli ultimi mesi ha perso il 10% di consensi e soprattutto non ha il liberalismo nella ragione sociale del partito (non come, perlomeno a livello di marketing lo aveva FI). Ma, soprattutto, la differenza sta nel fatto che "Nuova Costituente" non è il progetto di un partito nazionale, ma prende di petto una questione istituzionale determinata e promuove uno strumento radicale come una nuova costituente.

---

\* Antonio Caragliu, v. pag. 215.

Un obiettivo determinato e radicale ma non palingenetico. E non uniformante: la determinazione delle politiche concrete su aspetti fiscali e anche etici viene lasciato ai territori. Ora, secondo me questa è una novità rilevante. Perché la battaglia è specificatamente politica e istituzionale. Non è semplicemente più società e meno Stato. Lo Stato viene colpito nel suo cuore: la sua unità. Detto ciò la strategia gradualista di don Di Martino si inserisce nell'assetto istituzionale esistente del Parlamento e del Governo nazionale. Trovo che sia differente, ma non confliggente.

## Di Martino

Quando dico che la situazione non è cambiata rispetto al 2012-2013 non intendo sostenere che non è peggiorata, intendo affermare che la direzione di oggi non è diversa da quella di allora, sebbene radicalizzata rispetto agli anni scorsi. Se è stata fallimentare allora l'esperienza di "Fare - Fermare il declino" (chi oggi se ne ricorda? non ne esiste neanche più il sito *web*) come non lo sarebbe oggi in un contesto pandemico in cui tutti invocano l'aiuto economico e i rimedi sanitari dallo Stato? Quindi arrenderci? Certamente no! Trasformarci in statalisti moderati? Meno che mai... Si tratta solo di riconoscere *realisticamente* che lo spazio per un partito liberista è ancora più esiguo e proporlo sarebbe un nuovo suicidio politico.

L'altra questione è quella intorno a "Nuova Costituente", iniziativa che giudico interessante (a cui, comunque, ho ritenuto di non aderire), ma forse poco efficace. La si è lanciata in un contesto ritenuto propizio per sottolineare la necessità delle autonomie locali. Ma in un momento di esasperazione

economica non credo che l'architettura istituzionale sia in cima ai pensieri dei lavoratori. Penso, invece, che sia opportuno e preferibile insistere contro ciò che tutti comprendono come ormai insopportabile: alta tassazione e soffocante burocrazia. La mia propensione rimane per la modalità del Tea Party (cfr. *Per un libertarismo vincente*, p. 76.79-80.86-87), quello USA, non quello italiano.

## Lorenzo Maggi\*

Il testo che segue è recuperato dalla trascrizione dell'intervento di Maggi alla conferenza (*on line*) del 15 giugno 2020, conferenza organizzata dall'Associazione Lodi Liberale.

Sono particolarmente felice nel presentare questo libro utile, interessante, stimolante, di facile lettura, ma molto denso. *Per un libertarismo vincente* è diviso in due parti. Intanto inquadrriamo l'autore: un caso più unico che raro perché in Italia un sacerdote rothbardiano non si è mai visto. Don Beniamino è un amante della libertà e un profondo studioso. Dopo i suoi libri sulla Prima Guerra Mondiale, ora abbiamo questo importantissimo saggio in cui affronta due grandi questioni.

---

\* Lorenzo Maggi (1974) è co-fondatore e Presidente dell'Associazione Lodi Liberale ([www.lodiliberale.com](http://www.lodiliberale.com)). Ha tradotto in italiano opere di Pascal Salin, Gustave de Molinari, Philippe Nemo, Jean Petitot, Frédéric Passy, Pierre Garelo, Henri Lepage, Michael Novak, Ludwig von Mises, Karl Popper, Murray Rothbard. Dal 2017 è Vicesindaco di Lodi.

Poi arrivo alla prima, ma la seconda — lasciatemi passare l'espressione — è una sorta di "chiarimento e pulizia lessicale", togliendo alcuni dubbi e alcuni fraintendimenti. Di Martino riflette in maniera intensa, coerente, saggia e dotta (con tante citazioni bibliografiche) sul rapporto tra il libertarismo e l'anarchismo, spiegando come l'anarchismo c'entri poco con il libertarismo e perciò l'autore auspica l'utilizzo dell'espressione "libertarismo rothbardiano", con riferimento a un pensatore molto caro a tutti gli amanti della libertà.

Molto interessante è anche il recupero della parola "Destra". Come spiega bene l'autore, si può e si dovrebbe tranquillamente utilizzare la parola "Destra" per chi fa riferimento al pensiero liberale, e in particolare al pensiero libertario, principalmente come contrapposizione alla concezione socialista, alla concezione di Sinistra, alla concezione interventista.

La prima parte del libro è ancora più stimolante perché fa pulizia dal punto di vista teorico, riprendendo molti temi e offrendo una sorpresa a chi si definisce libertario. Infatti, spesso chi si definisce libertario è utopista, ideologico e non fa i conti con la realtà, mentre il saggio di Di Martino è basato su un'espressione che potrebbe quasi apparire ossimorica: il realismo libertario. Si può essere estremisti e coerenti nei principi e nella difesa della libertà (come diceva Barry Goldwater), ma poi bisogna fare i conti con la realtà. Spesso è quel che i libertari in genere non riescono a fare perché dall'empireo dei principi sacri, a cui tutti siamo legati, fanno discendere una sorta di non compromissione con la realtà concreta. Di Martino invece sottolinea l'importanza del fare i conti con la realtà, dell'impegnarsi in politica praticando il

gradualismo per arrivare a piccole conquiste: «non vi è nulla di sconveniente nell'azione "politica", nulla che sia incompatibile, in linea di principio, con una corretta teoria. A condizione, ovviamente, che si tratti di azioni rette e giuste» (p. 11).

Nonostante l'autore come ogni libertario sia legato alle posizioni di Rothbard (al principio di "non aggressione", al rifiuto dello Stato e dell'intervento pubblico connotati come una coercizione nelle libere interazioni degli individui), l'autore ci spiega che si può e si deve fare i conti con la realtà, che si può e si deve fare politica, si può e si deve votare scegliendo il meno peggio, si può e si deve impegnarsi per portare avanti azioni di libertà, cercando di introdurne sempre di più. Questa cosa, per chi si definisce rothbardiano, credo sia quasi un unicum perché la percezione comune è che il libertario rothbardiano non deve assolutamente comprometersi con l'esercizio della politica e addirittura con il voto. Di Martino ci spiega in maniera curiosa, controintuitiva e personalmente inaspettata, che si possono fare battaglie di libertà. Abbiamo tra l'altro come relatore il prof. Martino che è un esempio di battaglie liberali, indipendentemente da quante ne sia riuscito a vincere. Il prof. Martino è un vero e proprio riferimento per qualunque liberale. Grazie a lui i giovani italiani sono stati liberati dall'obbligo di perdere 10-12 mesi di vita, a causa dell'abolizione del servizio militare obbligatorio, la cui legge porta il suo nome. E recuperare 10-12 mesi di libera scelta della propria vita non mi sembra una battaglia di libertà di poco conto.

Per concludere, si può e si deve fare politica, anche considerandosi libertari, avendo ben chiara la purezza degli ideali e questo per chi, come il sottoscritto, cerca di praticare questo tipo di politica è una sorta di conforto, un suggerimento e un impulso a migliorare sempre di più.

## Replica di Di Martino

Lorenzo Maggi è un singolarissimo esempio di politico di successo — amministratore di uno tra i più operosi capoluoghi italiani (apprezzato Vice Sindaco di Lodi) — e divulgatore culturale di rara competenza e di grande efficacia.

Devo essergli riconoscente per l'invito e per aver voluto questo appuntamento che, tra l'altro, ha dovuto subire ben tre rinvii: innanzitutto a causa del *lockdown* sanitario (era infatti previsto il 6 aprile, lunedì dopo la domenica delle Palme), poi un problema al Wi-Fi di casa Martino ha consigliato un sufficiente rimando (da inizio maggio ai primi di giugno) ed un ulteriore ritardo ci ha fatto giungere alla data del 15 giugno.

Maggi ha avuto una parte nella pubblicazione che stasera presentiamo perché se il libretto ha questo titolo lo dobbiamo a lui. A Lorenzo, infatti, devo la pertinente revisione del primo titolo del libro. Poco prima che il libretto venisse pubblicato, Maggi mi chiamò per sapere a cosa stessi lavorando. Gli sintetizzai il progetto e a questo si dichiarò immediatamente interessato. Ma quando gli citai il titolo che avevo già presentato all'editore, stroncò la mia scelta nel modo meno cortese e più inappellabile possibile. Il titolo venne allora cambiato in quello attuale e sottoposto all'*imprimatur* di Maggi che, finalmente soddisfatto, sentenziò: «*Per un Libertarismo vincente. Strategie politiche e culturali* è perfetto!».

L'editore e l'autore a, quel punto, potevano dirsi certi di aver acquisito almeno un lettore dell'imminente pubblicazione.

Se questo è un indiscutibile merito del nostro Vice Sindaco, vorrei vantarne uno anch'io e non propriamente insignificante dato che ho contribuito a realizzare un vero e proprio sogno di Lorenzo Maggi: quello di avere a Lodi Liberale il prof. Antonio Martino. Fu Lorenzo a parlare di "sogno realizzato" quando gli comunicai che il Professore aveva accettato l'invito per la serata del 17 giugno del 2019. Lorenzo mi aveva chiesto di intercedere ed io ero stato ben lieto di rivolgere al Professore l'invito a nome degli amici di Lodi Liberale. Quindi io vanto spregiudicatamente il merito di essere stato il tramite tra il Professore e Maggi che ha sempre ripetuto, in pubblico e in privato, di avere in Martino il suo costante implicito ispiratore e il suo tacito maestro politico.

Il "sogno" di Maggi si era, dunque, compiuto un anno fa. Stasera — sebbene con le modalità del *web* (benedetta tecnologia che è dono di Dio, dono minacciato dagli ambientalisti di tutte le età!) — la felice circostanza si ripete grazie alla generosa disponibilità del prof. Martino che ha amabilmente ceduto alla mia insistenza.

## Antonio Martino\*

Il testo che segue è recuperato dalla trascrizione dell'intervento di Maggi alla conferenza (*on line*) del 15 giugno 2020, conferenza organizzata dall'Associazione Lodi Liberale.

Ringrazio molto di essere stato invitato anche perché ho potuto scoprire in tutta la sua ampiezza la figura di don

---

\* Antonio Martino (1942). Dopo la laurea in giurisprudenza all'Università di Messina nel 1964, a seguito di una selezione a livello europeo, proseguì gli studi a Chicago, sotto la guida di uno dei più famosi economisti, Milton Friedman. Tornato in Italia, è stato professore di Storia e politica monetaria presso la Facoltà di Scienze politiche della Università La Sapienza (Roma) e professore ordinario di Economia politica presso l'Università LUISS (Roma) della cui Facoltà di Scienze Politiche è stato anche Preside. Punto di riferimento del pensiero liberale, ha assunto posizioni politiche ed è stato ministro degli Affari Esteri (nel 1994) e ministro della Difesa (dal 2001 al 2006). È membro della Mont Pelerin Society (<https://www.montpelerin.org>), l'esclusivo e prestigiosissimo club fondato da Friedrich August von Hayek per riunire i maggiori scienziati sociali free marked oriented. Della Mont Pelerin Society (<https://www.montpelerin.org/past-presidents-2/>) Martino è stato anche presidente (nel biennio 1988-1990). Privilegio, questo, condiviso con un solo altro italiano, il grande giurista Bruno Leoni. È membro del Comitato Scientifico di «StoriaLibera».

Beniamino Di Martino. Lo conoscevo, lui ha ricordato quando ci siamo conosciuti... Una volta lui venne di soppiatto, nascosto, in un piccolo seminario che io facevo a Roma. Vidi questa figura sacerdotale che emergeva dal fondo ed era lui! Come aveva fatto ad arrivare lì lo sa solo il Padre Eterno.

Devo dire che sono in forte imbarazzo perché, dopo il monumento equestre che nella sua generosità don Beniamino ha voluto erigermi, parlare criticamente del suo lavoro sarebbe impossibile. Quindi, devo innanzitutto dire le cose su cui sono d'accordo anzi dico che non mi piace il termine fusionismo, ma credo che l'incontro fra conservatori e libertari sia non solo possibile, ma auspicabile. Io sono sia conservatore sia liberale. Io sono d'accordo con i libertari austriaci al 99%. Il punto di differenza poi illustrerò.

A pagina 40 di *Per un libertarismo vincente* si parla del socialismo "a rate" e sostiene giustamente don Beniamino che il rivoluzionario Lenin sia stato molto meno pericoloso di Sindey e Beatrice Webb. Ed è verissimo ed è splendido! È un'idea assolutamente giusta e non convenzionale.

L'analisi della politica americana che fa don Beniamino è perfetta, è impeccabile. Io sono d'accordo su quasi tutto quel che lui dice anche sulla politica americana.

Questo libro è scritto benissimo; è chiaro; ricchissimo di documentazione bibliografica. È esemplare. L'unico mio dissenso con don Beniamino è che io ritengo che, nel mettere in scena il capolavoro di Shakespeare, don Beniamino abbia dimenticato Amleto. Perché dico questa cosa fortemente critica? Perché a pagina 10, don Beniamino parla di correttezza delle teorie. Ora la correttezza delle teorie come si appura? A pagina 12, parla di della verità, ma quale verità? A pagina 14, fornisce una citazione di Rothbard: «non vi è nessun laboratorio dove i

fatti possano essere isolati e controllati; i “fatti” della storia umana sono complessi, sono il risultato di molte cause. Queste cause possono venire isolate solo da una teoria, teoria che è necessariamente a priori rispetto a questi fatti storici». Me è falso perché le statistiche saranno problematiche, ma se non mettiamo a confronto le nostre teorie con i fatti quantificati dalle statistiche, giungiamo alla conclusione — che don Beniamino adombra — che la verità non abbia bisogno di prove. Io ritengo, invece, che le nostre teorie vadano messe a confronto con i fatti e se falsificate devono essere abbandonate. Fin tanto che non sono falsificate possiamo tenercele. Suggerirei che il contrasto vero sia fra dogmatismo e scetticismo che non definirei come fa don Beniamino. Nella storia i danni sono stati prodotti dai dogmatici: Robespierre, Stalin, Hitler, Mao, Pol Pot erano tutti dogmatici. Gli scettici, sia quelli dell’antichità che quelli moderni, danni non ne hanno fatto mai. Mai! Voltaire, Adam Smith, Hume, Ricardo, Friedman, Sigler, Coase sono stati tutti grandi pensatori liberali, ed erano tutti scettici. Anche io tendo ad essere scettico e siccome amo vestire di blu vi autorizzo a considerarmi uno scettico blu.

Detto questo, cosa concludere rispetto al saggio di don Beniamino che ho gustato in pieno? Va letto con molta calma perché denso di pensieri e denso di riflessioni importanti ed ha un mare di bibliografia. Don Beniamino è una persona assolutamente unica che assomma in sé il coraggio delle idee che è la virtù più importante che esista. Assomma in sé come cattolico il vero principio liberale perché il primo liberale è stato il Padre Eterno. Il Padre Eterno ha creato il peccato e la virtù; peccato e virtù non avrebbero senso se gli uomini non fossero liberi di scegliere. È la libertà di scegliere che fa del peccato il peccato e della virtù la virtù. Se uno non può peccare non è

virtuoso, è un robot. Se uno non è libero di scegliere non è vizioso, è costretto a fare ciò che gli viene imposto. E questa è la vera essenza del liberalismo che don Beniamino ha certamente compreso e che cattura ed illustra nel suo libro. Quindi uno può essere cattolico e liberale come lo è don Beniamino, come lo era Lord Acton, come lo era Alessandro Manzoni, come Alexis de Tocqueville, come lo erano tantissimi cattolici liberali. Purtroppo, come don Beniamino dice nel suo libro, molte persone cattoliche non sono liberali e molti liberali non sono cattolici. Per esempio, lui cita Fanfani e La Pira. Io non ho il rispetto che ha don Beniamino per queste due figure, né dal punto di vista politico né da quello religioso. La Pira era compagno di classe di mio zio Peppino che sosteneva che da ragazzo La Pira fosse comunista e ateo e aggiungeva: «ora non è più ateo, ma è pur sempre comunista». È vero! La Pira era comunista! Fanfani aveva per La Pira una tale venerazione che teneva a casa il suo cappello e quando stava male si metteva il cappello di La Pira perché pensava che quel cappello lo avrebbe fatto guarire. Vi sembra liberalismo questo o piuttosto superstizione? Io devo dire che se anche Amintore Fanfani aveva dei meriti (inversamente proporzionali alla sua altezza), era veramente un uomo di valore, che aveva la mala-lingua del toscano (ma in fondo era mezzo toscano perché la famiglia era originaria del Sud). Io ho conosciuto la seconda moglie, Maria Pia Fanfani, e con lei sono stato in Afghanistan. Maria Pia Fanfani era una signora formidabile. Sto divagando e me ne scuso. Però l'occasione è bella...

## Replica di Di Martino

Quando Lorenzo Maggi mi invitò per dialogare intorno alle tesi contenute nel libretto *Per un libertarismo vincente*, io non ebbi dubbi circa la persona a cui pensare per la migliore discussione possibile: questa persona doveva essere il prof. Martino.

Preciso: ci si potrebbe rivolgere a lui chiamandolo “Signor Ministro”, o chiamandolo “Presidente” o anche solo “Onorevole”. Io ho sempre preferito chiamarlo “Professore” con una scelta che esprime la consapevolezza di aver dinanzi un maestro.

Ebbene, perché il prof. Martino? Almeno per tre ragioni.

Innanzitutto per la stima che il Professore merita. Nel considerare la sua figura mi sembra dover immaginare uno di quegli eroi che combattono da soli contro tutti, in tempi in cui tutto sembra essere contro di loro.

*Io so* cosa significa essere in piazza a difendere la libertà o la verità (c’è anche una falsa idea di libertà, anzi vi sono tantissime false idee di libertà mentre vi è una sola libertà autentica e quando vi è questa, non vi è molta differenza dire “difendere la libertà” o “difendere la verità”). Ebbene, *io so* cosa significa essere in piazza a difendere la libertà o la verità quando per indole o per carattere si sarebbe volentieri rimasti in disparte. *Io so* cosa significa essere in piazza a difendere la libertà, vincendo se stessi, unicamente per obbedire alla propria vocazione e per essere fedeli alla verità.

Ebbene, il 23 novembre 1986 — tra l’altro, esattamente un anno prima che io diventassi sacerdote —, il prof. Antonio Martino, con Sergio Ricossa e Gianni Marongiu, era alla testa di

un corteo di migliaia di italiani (forse 35.000) che, a Torino, marciarono contro la vessazione fiscale. Le reazioni politiche furono, comprensibilmente, di diffidenza e di freddezza. Nelle sue memorie, Martino ricorda il giudizio di Bettino Craxi, capo del governo dalla metà del 1983 alla metà del 1987 che, improvvidamente, disse: «in piazza sono scesi solo evasori». Martino, però, ci ricorda anche la risposta di Ricossa (sempre bruciante) che replicò in questo modo: «non si è mai visto uno sciopero dei vegetariani contro l'aumento del prezzo della carne».

L'acutissima risposta di Ricossa (Sergio Ricossa è un altro grande e merita una serata di Lodi Liberale, ancora con Martino nel duplice ruolo di relatore e di ospite d'onore), ebbene la sferzante risposta di Ricossa fa sicuramente da corredo al ricordo, ma non muta l'isolamento di quegli eroi con Martino a far loro da campione.

Chi in quel momento avrebbe mai potuto pensare che nel giro di soli sette anni, il prof. Martino avrebbe stilato il programma economico per l'unica stagione (semi-)liberale della storia italiana? Oltretutto, com'è noto, Martino sarebbe divenuto ministro degli Esteri e noi gli rendiamo merito riconoscendo in lui il miglior ministro degli Esteri che l'Italia abbia mai avuto.

La stima verso la sua persona è, dunque, la prima ragione per cui il prof. Martino *doveva* prendere parte a questa serata; ciò mi consente di dargli adeguatamente riconoscimento e di manifestargli adeguatamente gratitudine.

Il secondo motivo che certamente scaturisce dalla stima è l'affetto che personalmente nutro per il prof. Martino. Sin dal nostro primo incontro, mi ha sempre accolto affabilmente senza mai sottrarsi ad ogni mia richiesta. Ed infatti quando venne

costituita la rivista «StoriaLibera» immediatamente aderì entrando a far parte del Comitato Scientifico. Caro Professore, ricorda quale fu la circostanza che mi spinse a presentarmi a lei la prima volta? No? Io la ricordo bene: le scrissi per compiacermi delle risposte che aveva dato, in un dibattito televisivo, ad un noto prete no-global, progressista, sinistrorso, anti-capitalista, terzo-mondista, eccetera (prete che evito di nominare, ma del quale non evito di richiamare gli atteggiamenti di insolenza, arroganza e presunzione).

Sempre sono stato accolto affabilmente dal prof. Martino, ma mai era capitato di poter essergli a fianco in una pubblica discussione. Come dicevo, ho mediato l'invito a seguito del quale il Professore fu a Lodi un anno fa e non poteva certo avvenire che il Professore si tirasse indietro ora che a Lodi Liberale gli avevo chiesto di tornare (seppure *virtualmente*) per accontentare il sottoscritto.

Accanto a questi due motivi (il primo lo definirei di ordine storico, il secondo di ordine personale), vi è una terza ragione di ordine politico che ci introduce a discutere dell'argomento contenuto nel libretto che stasera presentiamo.

In *Per un libertarismo vincente* (che è questo libretto di meno di 180 pagine) propongo alcuni criteri operativi per coalizzare elettoralmente conservatori, liberali e libertari. Negli Stati Uniti questa capacità è stata sintetizzata con il concetto di "fusionismo": *fusionism* «indica la capacità di creare una piattaforma operativa comune a posizioni che hanno sensibilità differenti, ma che si ritrovano convergenti su alcune tematiche politiche. In breve, il fusionismo (*fusionism*) è l'orientamento a coalizzare forze politiche su ciò che esse hanno di compatibile» (p. 59).

Ebbene, credo che il prof. Martino debba essere riconosciuto come uno dei principali protagonisti della grande opportunità che l'Italia ha avuto, il tentativo liberale nato da un fusionismo di fatto qual è stata la stagione berlusconiana.

Ho voluto ripubblicare su «StoriaLibera» — la rivista nel cui Comitato Scientifico è il prof. Martino — un articolo di Rothbard, il maggior pensatore di area libertaria. L'articolo originariamente apparve negli USA nel luglio 1995, qualche mese dopo la morte di Rothbard e si intolava *Revolution in Italy!*<sup>8</sup>. È stato il giovane studioso Bernardo Ferrero a riscoprire e far tornare alla luce questo articolo in cui Rothbard citava ben 10 volte Antonio Martino.

Se ora richiamo questo articolo — di cui neanche il professor Martino era a conoscenza — non è solo per sottolineare l'attenzione ricevuta da Martino da parte del filosofo americano, ma anche per rimarcare come un pensatore come Rothbard — irremovibile e rigoroso (ma sarebbe stato definito “rigorista”) — dimostrava realismo elettorale identificandosi «con i tentativi riformisti di orientamento liberale che si manifestarono in Italia nel 1994 con la vittoria elettorale di Berlusconi e della Lega Nord e con il successo in Canada del Reform Party nel 1993. Il pensatore libertario commentò i risultati politici descrivendo queste forze come “our Party”» (*Per un libertarismo vincente*, p. 78).

Con chi potevamo meglio parlare di gradualismo programmatico e di fusionismo elettorale se non con Antonio Martino? Chi più di lui e chi con più esperienza politica di lui

---

<sup>8</sup>) Murray N. ROTHBARD, *Revolution in Italy!* (1995), a cura di Bernardo Ferrero, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 5 (2019), n. 10, p. 130-150.

poteva commentare le tesi contenute in *Per un libertarismo vincente?* Con chi più che con il prof. Martino poteva essere gradito discutere di incontro operativo tra liberali, conservatori e libertari?

D'altra parte anche l'appuntamento di oggi nella cornice di Lodi Liberale dimostra quanto sia senz'altro proficuo, ma anche occasione desiderata di arricchimento, mettere a confronto spirito liberale, istanze conservatrici e principi libertari.

Quello di stasera è già un esempio di davvero cordiale fusionismo per le peculiarità degli attori: Martino è uno dei più autorevoli esponenti del monetarismo friedmaniano (con stretto riferimento, quindi, alla Scuola di Chicago) mentre Di Martino si riconosce nel giusnaturalismo rothbardiano (con forte relazione, perciò, alla Scuola Austriaca).

Se i due "attori" di questa conversazione possono avere molto su cui convergere non è certo per la singolare somiglianza dei rispettivi cognomi, ma — ben di più — per un comune rispetto della verità dell'uomo che si manifesta nel desiderio di veder affermare sempre più la libertà individuale.

## Alberto De Luigi\*

Il testo che segue è recuperato dalla trascrizione dell'intervento di De Luigi alla conferenza (*on line*) del 15 giugno 2020, conferenza organizzata dall'Associazione Lodi Liberale.

Prendo la parola anche perché devo ringraziare don Beniamino Di Martino che ci ha tenuto a chiedermi un breve intervento. Cercherò di essere breve per non rubare poi lo spazio anche al pubblico, ma ringrazio davvero don Beniamino che forse è il primo relatore nostro ospite che mi chiede espressamente un intervento. So che mi segue nei miei vari

---

\* Alberto De Luigi (1990) dopo la laurea in Economia politica, ha iniziato a lavorare come consulente informatico continuando a studiare *online* Computer Science CS50 di Harvard. Ha seguito progetti in grandi società italiane (Luxottica, Intesa Sanpaolo, Accenture). È impegnato nell'attivismo liberale e libertario; nel 2013 co-fonda l'Associazione Lodi Liberale ([www.lodiliberale.com](http://www.lodiliberale.com)). Appassionato di Bitcoin, è autore del blog [www.albertodeluigi.com](http://www.albertodeluigi.com), un riferimento nella *community* italiana dei *bitcoiners*.

interventi su *blog* o *podcast*. A dire il vero mi sento un po' inadeguato a dover intervenire dopo dei grandi come lui o Antonio Martino.

Devo dire che il libro di don Beniamino l'ho trovato davvero fantastico perché è la prima volta che leggo un autore che parla di attivismo politico rimanendo al 100% coerente con l'ideologia libertaria. E questo mi ha davvero stupito. Proprio il metodo che segue Di Martino e che esprime in modo molto chiaro, con esempi all'interno del libro, secondo me addirittura trascende quello che è il libertarismo, nel senso che è il metodo corretto per qualsiasi idealista che voglia perseguire in modo realistico il proprio ideale. Se anche fossimo un gruppo socialista, comunista, o davvero di qualsiasi altra ideologia, credo che il metodo sia quello corretto e mi riferisco al tipo di gradualismo che sostiene Di Martino. In particolare il metodo per cui le azioni che vengono perseguite — in generale l'attivismo politico — non vanno giudicate tanto nel risultato, ma quanto nella coerenza con gli ideali. È vero che da un lato l'attivismo è sempre un compromesso: nel senso che necessariamente ci si allea con qualcuno che, almeno per certi versi, può essere definitivo come un nemico. Infatti Destra e Sinistra dal punto di vista dei libertari hanno sempre qualche istanza che è nemica del libertarismo. Ma il modo in cui Di Martino lo vuole fare è molto originale.

Ipotizziamo — mi rifaccio ad un esempio che c'è proprio nel libro — che la lotta all'evasione possa portare alla riduzione della tassazione, perché lo Stato avrebbe degli introiti fiscali maggiori e quindi eventualmente potrebbe anche riuscire a ridurre le tasse. Anche se questa cosa è falsa dal punto di vista storico, nel senso che non è mai successo che nella storia la lotta all'evasione possa portare a una riduzione delle tasse (lo Stato

che guadagna di più, spende di più), poniamo pure che possa accadere. A quel punto allora, sarebbe giusto per un libertario sostenere una lotta all'evasione col fine ultimo di ridurre la tassazione? Anche se questa lotta potesse ridurre la tassazione in modo molto più elevato rispetto a qualche altro tipo di politica o compromesso libertario, don Beniamino dice «no, è sbagliata», perché andrebbe a legittimare la tassazione, che è sbagliata. Fra l'altro è anche bello leggere autori libertari così schietti: «la tassazione è sbagliata!». Don Beniamino Di Martino è al 100% libertario, su questo non si può dire di no.

Quindi il gradualismo è un'altra cosa rispetto a quello che tanti potrebbero pensare. La valutazione morale sul gradualismo non è tanto nel risultato, ciò che conta è il metodo con cui fai gradualismo, il fabianismo, o che dir si voglia. Gradualismo significa andare a cercare un'alleanza per vincere una battaglia concreta, oppure significa non mettere il bastone fra le ruote al meno peggio. Ad esempio Di Martino fa l'esempio del partito libertario americano che toglie dei voti al meno peggio, che in quella situazione è il Partito Repubblicano, oppure in Italia Fare - Fermare il Declino che toglie percentuali alla Destra. Io non sono poi così certo che nella storia, il libertarismo sia sempre stato idealmente più vicino alle Destre, o che il meno peggio sia sempre la Destra, ma non è questa una questione di mio primario interesse. Trovo comunque che la teoria esposta nel libro sia corretta e ciò che mi piace di più è proprio la sua coerenza.

Dall'altro lato, se posso farei una critica, o forse più una domanda che una critica. Non sono certo che questo attivismo in tutti i contesti storici possa essere la soluzione corretta. Nel senso che l'attivismo certe volte potrebbe essere uno spreco di energie: piuttosto è importante concentrare quelle energie per

diffondere cultura, come fa Lodi Liberale o come fanno tanti istituti, o a livello personale tante persone, *bloggers*, pensatori. Sto pensando anche ad alcuni individui come Giacomo Zucco del Tea Party: perché ha smesso col Tea Party? Quando lo ha spiegato l'ho trovato molto coerente. Abbiamo visto che per quanto ci sforzassimo di trovare il compromesso e arrivare a qualche risultato, la situazione è soltanto peggiorata. Quindi non si può sempre essere efficaci con l'attivismo politico, quantomeno in alcuni contesti specifici. Questo non è che sia contrario ai principi di cui scrive Di Martino, che comunque rimane sempre valido nella teoria. Tuttavia, in certi contesti non ritengo che sia tanto utile fare attivismo politico. Lo può essere a livello locale, come fa Lorenzo Maggi. Ma a livello nazionale io trovo che in certi casi — e adesso spiego brevissimamente perché — sia molto più utile cercare di attivarsi sul piano culturale per cercare di spostare la finestra di Overton: quello che è politicamente accettabile per “le masse”. Fra l'altro, per farlo può anche essere utile porsi in maniera molto più “estremista” rispetto a quello che è richiederebbe il realismo politico. Nel senso che per spostare la visione culturale di un popolo bisogna martellare con certe idee in modo che, a furia di ripetere, sia ritenuta più accettabile una proposizione prima ritenuta estremista come «la tassazione è estorsione». Questa frase non è accettata quasi da nessuno, oggi. Ma a furia di martellare, di spiegare queste cose, pur non essendo in linea con la *realpolitik*, forse si può ottenere qualcosa. Se io mi presentassi alle elezioni politiche dicendo «la tassazione è estorsione» non prenderei un voto. Per questo quantomeno a livello nazionale è quasi inutile un interventismo o un attivismo politico.

Secondo me ci sono alcuni meccanismi di incentivi riconosciuti dalla scienza politica, per cui l'esito di quello che è il *Welfare State* o le democrazie occidentali è già segnato. Nei paesi occidentali le costituzioni hanno fallito, specie costituzioni come la nostra, per cui ogni articolo ha una clausola per cui il potere legislativo può far qualsiasi cosa. La Costituzione italiana non vale nulla, lo vediamo quotidianamente, pensiamo anche al caso *lockdown*. Per quanto ci si attivi, non si possono evitare alcune meccaniche politiche, ad esempio il *pork barrelling* per cui uno *stakeholder* può influenzare la politica per avere dei benefici locali, ristretti a una cerchia di popolazione, che vanno a scapito di tutto il resto della popolazione, verso cui sono diluiti i costi. Questa è una delle grandi distorsioni delle democrazie, riconosciuta poi a livello internazionale nella teoria accademica. L'altra grande distorsione è quella della tirannia della maggioranza. Noi viviamo in un paese — ma la situazione è analoga nei paesi del *Welfare State* occidentale — in cui la grande maggioranza di persone che votano non è composta da chi mette a disposizione la maggior parte di soldi, nel senso che non sono loro che pagano le tasse. Oggi un lavoratore in Italia mantiene quattro persone fuori dal proprio nucleo familiare; tre in Francia, tre in Spagna, sei in Grecia. L'87% del gettito dell'IRPEF è pagato da 16 milioni di persone, cioè l'87% dell'intero gettito, di tutte le tasse sulle persone fisiche, sono pagate da 16 milioni di persone. E 16 milioni di pensionati sono oggi dei dipendenti dello Stato, nonostante alcuni di loro abbiano lavorato nel settore privato poiché l'INPS rastrella tutto quello che hai e poi ti paga la pensione non con quello che hai messo da parte, ma con quello che versano gli altri. Allora ormai anche il pensionato — il lavoro nel settore privato di una

volta — è diventato un dipendente, attaccato alla ciuccia di Stato.

Ecco qual è il risultato: che la maggior parte delle persone che votano sono dipendenti da altri. E quindi avranno tutti gli incentivi — da scienza politica ormai acclarati dalle università, anche pubbliche (per quanto scarsa sia l'educazione pubblica) —, affinché avvenga un trasferimento di ricchezza da chi produce a chi è parassita. Non lo puoi contrastare con l'attivismo politico. Lo puoi fare solo in due modi. Uno è il *disruptive*, e penso a Bitcoin, ma lo cita addirittura Di Martino: ovvero c'è una tecnologia che ti cambia completamente le carte in regola. L'altra cosa è la cultura, cioè non bisogna sprecare energie nell'attivismo politico, ma concentrarle per promuovere cultura.

## Replica di Di Martino

Ringrazio Alberto De Luigi per l'attenzione al testo e per questo commento. Mi soffermo sull'aspetto operativo che possiamo sintetizzare non per togliere merito a quanto ha detto De Luigi, ma solo perché credo che l'argomentazione possa essere riportata in breve. Basterebbe dir questo: «il libertarismo [...] è una filosofia che cerca una politica» — scriveva Rothbard. La politica senza la filosofia rischia di essere senza testa così come la filosofia senza politica rischia di essere senza mani. I due momenti non possono essere separati. Magari distinti, ma non separati. Lo richiede la natura dell'essere umano. È chiaro che il primato è dato dalla (buona) cultura. Non saremo

certamente noi a rinnegare il presupposto della (buona) teoria. D'altra parte, la critica del prof. Martino sottolineava il primato che do alla teoria da poter sottovalutare la comprova pratica e storica. È, questa, un po' la differenza tra giusnaturalisti rothbardiani e monetaristi friedmaniani.

Se il libertarismo, dunque, «è una filosofia che cerca una politica», allora, le due cose debbono trovare sinergia, debbono trovare sintesi, altrimenti la filosofia politica rimane su un piano iperuranico e l'azione politica si condanna ai praticoni. C'è una lacuna da colmare per mettere insieme il portento delle idee — un'attrazzatura formidabile sul piano teorico e teoretico di cui disponiamo — con la definizione di una strada politica da seguire e da perseguire. L'intento e la sfida è in ciò.

Il contributo vuole essere dato è quello di colmare a questa drammatica lacuna. Iato drammatico per le conseguenze che genera. Occorre, invece, ricercare il momento di inveramento delle buone idee. Lo richiede la natura stessa delle cose: una buona teoria deve essere incarnata adeguatamente nell'azione politica perché la (buona) filosofia dimostri la correttezza e la realizzabilità storica.

## Lucia Sorrentino\*

Considero un privilegio aver potuto sempre seguire don Beniamino Di Martino nelle sue battaglie culturali e nelle diatribe politiche. Per questa ragione l'esposizione presente in *Per un libertarismo vincente* non ha costituito alcuna novità per me e per coloro che, come me, hanno accompagnato colui a cui ora ci rivolgiamo in qualità di Direttore della rivista «StoriaLibera». Non aver avuto sorprese riconoscendo a Di Martino una limpida continuità nel tempo e una specchiata coerenza intellettuale non significa non compiacersi di come le argomentazioni siano state trattate o non rallegrarsi nel considerare riuscitissima la sintesi prodotta.

Le mie competenze professionali (sono psicologa) mi spingono a sottolineare alcuni aspetti particolari, lasciando ad altri i commenti propriamente politici. Gli elementi particolari cui alludo sono quelli di ordine psicologico. Bene fa Di Martino a non trascurare neanche questi perché sempre «occorre anche fare i conti con qualche aspetto di natura psicologica» (*Per un libertarismo vincente*, p. 47).

---

\* Lucia Sorrentino (1974). Psicoterapeuta ad indirizzo clinico con specializzazione in gruppoanalisi (ottenuta sotto la guida del prof. Leonardo Ancona). Ha sviluppato esperienza nel settore della formazione e della selezione del personale. Si è occupata di comunicazione (sotto l'aspetto della psicologia sociale) sia attraverso studi specialistici, sia nell'insegnamento. È membro della redazione di «StoriaLibera» sin dalla fondazione della rivista (gennaio 2015).

Infatti, gli orientamenti che l'autore indica per una vincente strategia politica — realismo, anti-perfettismo, gradualismo e fusionismo — possono essere considerati anche criteri di equilibrio mentale. Al contrario, con Di Martino debbo riconoscere alcuni strani ed ingiustificabili complessi psicologici (cfr. *Per un libertarismo vincente*, p. 35) in chi coltiva inclinazioni ideologiche, perfettistiche, utopiche, tutoriste e atomistiche.

Di Martino, ad esempio, a proposito del realismo, sostiene che la tentazione ideologica è presente anche tra i libertari quando questi fanno «propria l'utopia di un futuro mondo senza alcuna violenza [o quando disdegnano] strade che non conducono ad un risultato totale e completo [o quando scartano] tutti gli strumenti che non si dimostrino ortodossi in modo assoluto e in modo perfetto» (p. 23). Non meno utile è l'esortazione ad evitare il ripiegamento in conventicole in cui si parla solo tra coloro che si danno ragione a vicenda o si scrive solo dove chi legge è lo specchio di chi scrive: «ai "duri e puri", agli "incorruttibili" rimane lo sfogatoio sui *social*, [...] canali in cui si scrive e ci si legge spesso da soli, nicchie per arrabbiati dove il tasso di purismo è proporzionale alla quantità di ira e di collera e dove il grado di avvelenamento è proporzionale alla capacità di isolarsi» (p. 36).

A proposito dell'utopia perfettista nella quale il libertario rischia sempre di cadere, occorrerebbe rimarcare troppi passaggi e finirei col trattenermi a lungo. Voglio ricordarne solo tre. Il primo comporta l'invito a «superare il vizio ideologico (il "purismo" che "epura") che fa prevalere più il risentimento e la frattura verso gli "affini" (perché li si riconosce non perfettamente allineati) che non la necessità di coalizzarsi con questi ultimi (per meglio contrastare i veri avversari)» (p. 69). Il secondo considera il voto lontano da ogni paradigma

perfettistico: «la gran parte dei libertari, carichi di spinta ideale, rischiano di sconfessare nei fatti ciò che professano nella teoria: per realizzare uno scambio non occorre essere simpatici (diremmo meglio: “simpatetici”), non occorre avere uno stesso carattere ed una personalità simile e, ancor più, non è richiesta la coincidenza dei fini. In altri termini: non bisogna essere d'accordo su tutto, ma solo sui termini propri dello scambio in oggetto. La dimensione politica dev'essere finalmente svestita della caratura ideologico/ideale e dev'essere ricondotta all'ambito propriamente economico dello scambio. I libertari — paradossalmente — sembrano conoscere solo il primo aspetto. E, in questo modo, spostano la politica dall'ambito dello scambio alla sfera metafisica (o ideologica)» (p. 66). Il terzo è una squisita considerazione già inclusa in quanto ora riportato. Perché il libertario considera tanto ideale il voto lì ove esattamente la sua indole dovrebbe portarlo a vedervi niente altro di un contratto commerciale? Il paradosso è poi nel trasferire al voto caratteri peculiari dell'indissolubilità sponsale e al matrimonio caratteristiche trasformistiche e rimodulistiche in nome del continuo adattamento dei sentimenti individuali. Scrive Di Martino: «il fusionismo politico, quindi, non richiede condivisioni esistenziali che non appartengono all'ambito sociale della vita dell'uomo. Se si trova qualcuno con cui si è in sintonia su tutto, lo si sposa. Il voto, invece, non richiede alcun fidanzamento o matrimonio. Richiede solo un accordo “commerciale” ed un accordo commerciale non postula alcuna condivisione dei fini, come la buona teoria economica insegna. Come per un qualsiasi scambio, non occorre essere in sintonia se non su ciò che è oggetto di contratto. Al salumiere che ci fornisce alcuni prodotti da consumare non si richiedono le qualità che si pretendono dalla donna che si vuole sposare. La

moglie o il marito si sceglie per ciò che tende al massimo; il salumiere o il politico si sceglie per la convenienza del momento» (p. 65-66).

Non minore attenzione meritano, però, le pagine (riguardanti il gradualismo) in cui l'autore sembra tratteggiare una sorta di "psicologia anti-gradualista" quando scrive che «è certamente più eccitante presentare un traguardo che abbia i contorni di una grande rivoluzione che metterà rapidamente ogni cosa al suo posto ed assicurerà a tutti la giustizia. La lotta per un "obiettivo finale" può suscitare molto entusiasmo ed è sicuramente portatrice di frenesia attivistica. Incamminarsi per una strada gradualista è, invece, decisamente meno gratificante e, assai probabilmente, meno stimolante. Ma questi aspetti emotivi, come non sono di aiuto per la vita di tutti i giorni, parimenti, dovrebbero essere considerati di disturbo per sia per un'analisi serena sia — soprattutto — per un'azione efficace; entrambe — analisi e azione — devono lasciarsi guidare dalla prudenza e dalla razionalità. Piuttosto che galvanizzare il militante la cui mentalità non dovrebbe essere mai offuscata, occorre tener fermo il timone della saggezza. Ciò che è elettrizzante può essere semplicemente infantile, così come ciò che è ponderato può apparire stucchevole e noioso. Occorre, perciò, andare al di là di questi aspetti per non compromettere il rigore dell'analisi e dell'azione» (p. 47).

Ma è soprattutto riguardo al fusionismo che vengono quasi smascherate le prevenzioni di «chi ha dovuto sempre combattere da leone in un mondo abitato da conigli e guidato dal potere della massa dei conigli» (p. 67). Ma non bisogna cedere alla seduzione dell'isolamento beato proprio della sindrome della piccola cerchia. L'autore traccia una sorta di "psicologia anti-fusionista" che comporta autolesionismo e

auto-commiserazione: «su chi si è sempre sentito circondato grava forte il rischio di certo “auto-compiacimento”, l’“auto-compiacimento” tipico del piccolo gruppo che si ripiega su di sé. [...] è questa la patologia del piccolo gruppo che trova un sottile compiacimento nel proprio martirio e nella incompienza da parte delle masse» (p. 67-68).

Sappiamo che il libro di Di Martino nasce per offrire spunti di strategia politica. Lo ringraziamo non solo per averne dato in grande quantità, ma anche per il modo con cui questi sono stati presentati. Non meno, però, l’autore va apprezzato per aver unito agli spunti di strategia politica consigli preziosi di psicologia, indispensabili per ogni militante. Per me psicoterapeuta, una ragione in più per affiancarlo.

## Replica di Di Martino

Il forum aperto da Rivo Cortonesi si chiude con le considerazioni di Lucia Sorrentino. Con Sorrentino sono quattro i membri della Redazione (Antonino Trunfio, Rosa Castellano, Antonio Caragliu) che hanno voluto prendere parte a questo forum e, così facendo, sono diventati anche “autori” della rivista.

Da psicoterapeuta assai richiesta ed apprezzata, Sorrentino ci ha offerto un’angolazione singolare che nessuno come lei poteva cogliere e rilanciare. Conclude il suo intervento dicendo che nei consigli di psicologia spicciola presenti nel libro trova un motivo in più per continuare ad aiutarmi. In realtà sono io a trovare nelle sue osservazioni ragioni per intensificare la nostra collaborazione.

## Gli Autori

Hanno finora collaborato a «StoriaLibera»\*\*:

Paolo Amighetti\*, David Emanuel Andersson, Dario Antiseri, Andrea Bartelloni, Bruno M. Bilotta, Peter J. Boettke, Roberto Bolzan\*, Michael N. Brennen, Maurizio Brunetti, Matteo Candido, Antonio Caragliu, Francesco Carbone, Rosa Castellano\*, Rivo Cortonesi, Gianandrea de Antonellis, Luigi Degan, Alberto De Luigi\*, Francesco Di Iorio, Beniamino Di Martino, Dario Di Maso, Enzo Di Nuoscio, Antonio Donno, Maria Drago, Leonardo Facco, Flavio Felice, Carmelo Ferlito, Bernardo Ferrero, Fabio Fiorentini\*, Michele Fiorini, Giovanni Formicola, Lorenza Formicola, Luca Fusari, Luciano Garibaldi, Giampaolo Garzarelli, Michele Gelardi\*, Angelo Giubileo, Giuseppe Goisis, Ettore Gotti Tedeschi, Hans-Hermann Hoppe, Jörg Guido Hülsmann, Lorenzo Infantino, Tomaso Invernizzi, Pavel Kuchar, Carlo Lottieri, Stefano Lucarelli, Maria Alejandra C. Madi, Cosimo Magazzino, Lorenzo Maggi\*, Stefano Magni, Claudio Martinelli, Antonio Martino, Nunziante Mastrolia\*, Cristian Merlo, Pietro Monsurrò, Ivo Musajo Somma, Aurelio Mustaccioli\*, Angelo Muzzonigro, Francesco Orabona\*, Novello Papafava\*, Alessio Piana\*, Guglielmo Piombini, Ezio Pozzati, Daniele Premoli, Federico Prizzi, David L. Prychitko, Marco Respinti, Alberto Rosselli, Mariagrazia Rossi, Carlo Scognamiglio Pasini, Roger V. Scruton, Francesco Simoncelli, Robert A. Sirico, Lucia Sorrentino\*, Clemente Sparaco, Antonino Trunfio\*, Piero Vernaglione, Guido Vignelli, Alessandro Vitale.

\*\* Il *curriculum* di ciascun autore (con il riferimento ai contributi apparsi su «StoriaLibera») è presente sul sito della rivista ([www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it)) alla pagina “Autori”.

\* A partire da questo numero

Fascicolo n. 12  
completato il 30 giugno e pubblicato il 1° luglio aD 2020.