

StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali

Rivista scientifica semestrale fondata nell'anno 2015

www.StoriaLibera.it

info@StoriaLibera.it

Anno VII (2021), n. 13

ISSN 2421-0269

Direttore

Beniamino Di Martino

Capo Redattore

Rosa Castellano

RosaCastellano@StoriaLibera.it

Redazione

+ Maria Rosaria Abagnale Cesarano

Michele Arpaia

Antonio Caragliu

Giovanni Chierchia

Bernardo Ferrero

Rosa Saviano

Lucia Sorrentino

Antonino Trunfio

Accanto ai redattori, la Redazione si avvale della collaborazione di altri otto coadiutori.

Altre informazioni sono sul sito web della rivista.

Direzione

presso Beniamino Di Martino
via Motta Carità, 43
80050 Santa Maria la Carità (Napoli)
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.

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).

Indice

Editoriale. *Le sezioni dei fascicoli di «StoriaLibera»* p. 7-8

Saggi e articoli

Piero VERNAGLIONE, *Paleolibertarismo: libertarismo contro la cultura liberal* p. 10-47

Beniamino DI MARTINO, *Libertarismo. Alcune riflessioni su termini e concetti (I parte)* p. 48-92

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ, *La Scuola Austriaca. Capitolo 8. Moneta e produzione* p. 94-104

Guglielmo PIOMBINI, *Destutt de Tracy, un libertario nell'epoca dei Lumi* p. 105-114

Documenti e testimonianze

Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *Un manifesto per il paleolibertarismo* (1990), a cura di Paolo Amighetti p. 115-135

Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *The Case for Paleolibertarianism* (1990) p. 135-154

Václav KLAUS, *Il comunismo sovietico è finito. E la libertà?* (2017), a cura di Quinto Leprai p. 155-159

Václav KLAUS, *Soviet Communism is Finished. What about Freedom?* (2017) p. 160-165

Recensioni

Guglielmo PIOMBINI, Recensione a Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra 1914-1918. Stato onnipotente e catastrofe della civiltà* p. 166-171

Gianandrea de ANTONELLIS, Recensione a Paolo SAVARESE, *La sussidiarietà e il bene comune* p. 172-174

Libri ricevuti p. 175-176

In Memoriam

Giovanni FORMICOLA, *In ricordo di Giovanni Cantoni* p. 178-184

Ivo MUSAJO SOMMA, *In ricordo di Roger Scruton* p. 185-191

Gli autori p. 192

Editoriale

Le sezioni dei fascicoli di «StoriaLibera»

Molto spesso gli editoriali posti ad esordio di ciascun fascicolo hanno offerto la possibilità di presentare la nostra rivista cogliendo, di volta in volta, uno degli aspetti che la caratterizzano. In questo modo, attraverso alcune sue particolarità, il lavoro compiuto su «StoriaLibera» si è meglio fatto conoscere ai nostri lettori.

Dopo aver già mostrato non pochi elementi caratteristici (la scelta del nome e il *background*, il sito web, la periodicità semestrale, la “scientificità”, il ruolo dei membri del Comitato Scientifico, la modalità *on line*, la redazione, la pagina Facebook), soffermiamoci ora sul modo con cui ogni fascicolo viene ordinariamente suddiviso.

Ad esclusione del primo numero che occorre sottoporre ad un ufficio del Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR) allo scopo di vedersi attribuito il codice ISSN (International Standard Serial Number), una felice intuizione — divenuta nostra confermata prassi — ha subito previsto la ripartizione in sezioni dei vari interventi presenti in ciascun fascicolo semestrale. Ogni numero della rivista, infatti, si presenta — anche graficamente — articolato in più sezioni, ciascuna con una propria definizione ed un proprio profilo (cfr. art. 12 del nostro Regolamento http://www.storialibera.it/il_regolamento.php).

La sezione iniziale è quella titolata “Articoli e Saggi” perché contiene i contributi più originali che, in base a questa peculiarità, sono soggetti alla procedura della valutazione scientifica dei testi (cfr. art. 11 del Regolamento http://www.storialibera.it/il_regolamento.php).

Segue la sezione “Note e Interventi” che ospita alcuni testi che si presentano con un taglio meno impegnativo (ma non certo meno

qualificato) rispetto a quelli contenuti nella sezione precedente. Infatti, rispetto a questi ultimi, i contributi della sezione “Note e Interventi” sono spesso frutto di conferenze (a volte anche senza impianto di note) o ampliamenti e perfezionamenti di articoli precedentemente altrove pubblicati.

Nella sezione “Documenti e Testimonianze”, invece, appaiono testi di antologia del passato difficilmente rintracciabili o traduzioni di articoli meritevoli di essere proposti ai lettori italiani. Si tratta sempre di scritti che non potrebbero essere citati secondo le norme redazionali in tesi e libri perché manchevoli di riferimenti metodologici; pubblicandoli in una rivista, possono, invece, essere adeguatamente utilizzati e richiamati in altri lavori. Questi pezzi di antologia sono sempre curati da uno studioso a cui è stata affidata l’introduzione (e spesso la traduzione).

L’ultima sezione quasi sempre presente in ogni fascicolo è quella denominata “Recensioni e Segnalazioni”. È uno spazio — spesso ampio — di approfondimento bibliofilo: in coda ai numeri della rivista si presentano e si commentano volumi di varia estrazione. Sono ormai numerose le recensioni (che hanno un taglio valutativo) e le segnalazioni (che si limitano alla descrizione) collezionate in questi primi anni di lavoro.

Questo schema in quattro sezioni non ha escluso adattamenti e variazioni. Così, ad esempio, è avvenuto quando si è dato spazio ai dibattiti in un’area aperta all’occorrenza e definita “Forum e Discussioni”. Così è avvenuto nel numero 7 e nel numero 12.

Come si diceva già, sin da subito questa articolazione dei fascicoli semestrali è apparsa utile a presentare meglio il contenuto di ciascun numero della rivista nella speranza di offrire il miglior lavoro possibile per la diffusione delle buone teorie sociali. Dio ci aiuti in questo sempre più urgente compito.

Il Direttore

Saggi e articoli

Piero VERNAGLIONE*
*Paoleolibertarismo:
libertarismo contro la cultura liberal*

Abstract

Il paleolibertarismo ha rappresentato un filone interno alla più generale teoria libertaria. Si sviluppa a partire dagli anni Ottanta del Novecento negli Stati Uniti, per opera di autori come Murray N. Rothbard e Llewellyn H. Rockwell Jr. insoddisfatti per gli atteggiamenti intellettuali da sinistra radicale assunti dal libertarismo. Per questi autori, ai fini dell'edificazione di una società libera, le condotte contro-culturali e *hippy* del libertarismo degli anni Settanta non sono fruttuose: è al contrario indispensabile l'esistenza di un sostrato culturale imperniato su alcuni valori tradizionali, espressione della vituperata moralità borghese.

* Studioso di filosofia politica, insegnante di diritto ed economia, saggista, si occupa con particolare attenzione del pensiero libertario americano. Collabora con diverse riviste. Ha tradotto in italiano e prefato *Lo Stato falsario* (Facco Editore, 2005) di Murray Newton Rothbard (1926-1995). Tra le sue pubblicazioni: *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche* (Rubbettino, 2003) e *Paleolibertarismo. Il pensiero di Hans-Hermann Hoppe* (Rubbettino, 2007). È autore e curatore del sito «[Rothbardiana](#)».

Parole chiave: libertarismo, conservatorismo, destra e sinistra, egualitarismo, “diritti civili”, politiche “anti-discriminatorie”.

Paleolibertarism represented a current within the more general libertarian theory. It developed from the 1980s in the United States, by authors such as Murray N. Rothbard and Llewellyn H. Rockwell Jr. dissatisfied with the radical left-wing intellectual attitudes assumed by libertarianism. According to these authors, for the purposes of building a free society, the counter-cultural and hippy behaviors of libertarianism of the Seventies are not fruitful: on the contrary, the existence of a cultural substrate based on some traditional values, an expression of the insulted bourgeois morality, is indispensable.

Key words: Libertarianism, Conservatism, Right and Left, egalitarianism, “civil rights”, “anti-discrimination” policies.

Come avviene per tutte le teorie caratterizzate da una grande vitalità, anche il libertarismo ha generato al suo interno filoni di pensiero e percorsi autonomi. Le distinzioni hanno riguardato sia gli approcci metodologici, sia gli assetti istituzionali, sia i valori fondativi; con inevitabili ricadute anche sul versante lessicale.

Il termine “libertario”, prendendo piede negli anni Sessanta e Settanta del Novecento, in pieno sviluppo dei movimenti di contestazione, non è stato utilizzato soltanto nell’accezione rigorosa richiesta dalle classificazioni dottrinali. Nella virulenza dello scontro politico-culturale allora in atto, il

libertarianism veniva superficialmente e indebitamente identificato *sic et simpliciter* con le istanze “contro-culturali”, *hippy*, antireligiose e libertine tipiche della *New Left* dell’epoca. Ma questa impronta di “sinistra radicale” non rendeva giustizia alla teoria, e successivamente non avrebbe soddisfatto molti autori che in essa si riconoscevano. Non è chi non veda, infatti, come elementi distintivi della dottrina (seppure con gradi diversi di coerenza) quali l’individualismo, la centralità della proprietà privata e del mercato, l’antiegalitarismo, l’enfaticizzazione della responsabilità personale, la valorizzazione del merito, rappresentino principi antitetici rispetto alle suggestioni collettiviste e vagamente socialiste espresse da una parte consistente del movimento studentesco, autoproclamatosi “libertario”. Il libertarismo è una filosofia politica, non una teoria morale completa, e dunque non è affatto necessario che approvi o incoraggi i comportamenti trasgressivi o viziosi o gli stili di vita alternativi consentiti dal principio di non-aggressione.

L’equivoco, però, non sorgeva e si perpetuava per caso. Una componente consistente del movimento libertario si era riconosciuta in pieno nell’impostazione “antisistema” sopra illustrata. Le divergenze non potevano rimanere sopite a lungo. È a partire dalla metà degli anni Ottanta che i dissensi profondi su alcune importanti premesse valoriali cominciano a manifestarsi. Li rendono espliciti Murray N. Rothbard e Llewellyn H. Rockwell Jr¹, presto seguiti da altre personalità del mondo libertario. La principale accusa rivolta ai *left-libertarian*²

¹) Dal loro sodalizio prende il via il «Rothbard-Rockwell Report», newsletter fulcro dell’elaborazione paleolibertaria.

²) La stessa etichetta viene utilizzata per evidenziare una distinzione dottrinale interna al libertarismo: i *left-libertarian* sono

è di non limitarsi a favorire un assetto giuridico che, fra le varie libertà “negative”, difenda anche quella di assumere comportamenti e stili di vita bizzarri o devianti; ma di celebrare tali comportamenti, compiacendosi dell’anticonformismo “in sé”, glorificando la “diversità” fine a se stessa, valorizzando la “provocazione” in quanto tale, enfatizzando la stravaganza, collocando in una posizione di supremazia qualunque moralità “alternativa” e civettando con il nichilismo alla moda e l’edonismo. Questi libertari – raccolti principalmente nel Libertarian Party americano e comunque prevalenti³ nell’intero movimento – sottoporrebbero il libertarismo a una torsione culturale innaturale e indebita. Essi, precisano i critici, assimilano erroneamente la libertà dall’oppressione statale alla libertà dalla religione, dalla tradizione, dalla famiglia, da

coloro che riconoscono la proprietà di se stessi ma non la proprietà individuale delle risorse esterne, che sono invece originariamente proprietà comune. In questo lavoro la denominazione non viene utilizzata in tale accezione.

³) Rothbard definì *modale* la tipica figura del militante libertario edonista, narcisista, vagabondo, inconcludente, scroccone, senza un lavoro fisso ma attratto dall’informatica; con tratti di fanatismo e dunque privo di senso dell’umorismo; infantilmente protagonista di un ribellismo generico e a trecentosessanta gradi; disinteressato alle letture profonde di tipo storico, culturale e politico, e invece orientato quasi esclusivamente alla fantascienza o a temi pseudoprovocatori come le droghe o la pornografia. La *moda* qui indica il concetto statistico, cioè, in una distribuzione, il carattere al quale corrisponde la massima frequenza. Dunque, nell’accezione di Rothbard, il libertario “modale” è quello tipico, quello più diffuso. Un’altra etichetta sarcastica assegnata loro da Rothbard fu *nihilo-libertari*. Di questo mondo, oltre al Libertarian Party, facevano parte anche le riviste «Liberty» e «Reason».

qualsiasi morale codificata. Ma i libertari avversano l'autorità statale, non l'autorità sociale.

In un articolo che fece molto rumore all'interno del mondo libertario, Llewellyn H. Rockwell Jr. così deprecava questo atteggiamento: «a meno che non correggiamo l'immagine culturale del libertarismo, il nostro movimento fallirà miseramente come il Libertarian Party. Continueremo a essere visti come una setta che “si oppone all'autorità” e non allo statalismo, che sostiene la diffusione dei comportamenti che vorrebbe legalizzare, e che respinge gli standard della civiltà occidentale. Gli argomenti contro la guerra alla droga, per quanto siano intellettualmente stringenti, vengono svalutati se provengono dal partito degli sballati. Quando il Libertarian Party candida una prostituta come vicegovernatore della California, [...] è naturale che l'americano medio pensi che [...] la richiesta di legalizzazione di attività come la prostituzione significhi approvazione morale. Non ci potrebbe essere politica più suicida»⁴. E Rothbard: «noi paleo non vogliamo più essere compagni di strada di questo tipo di persone. [...] Una ragione è strategica: questo tipo di persone tende, per ovvie ragioni, a trascurare – di più, a respingere – la maggior parte della “gente comune”, quella che lavora per vivere o guadagna uno stipendio, gente della classe media o della classe lavoratrice che, secondo la vecchia efficace espressione, ha “mezzi di sostentamento evidenti”. [Non solo] nel Libertarian Party, ma nel movimento nel suo complesso, questi tipi *luftmensch* sono

⁴) Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *The Case for Paleolibertarianism*, in «Liberty», vol. 3, n. 3, January 1990, p. 36 (ora Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *Un manifesto per il paleolibertarismo*, a cura di Paolo Amighetti, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 13, p. 119).

quasi riusciti a rendere il glorioso termine “libertario” sgradevole all’olfatto, sinonimo di svitato o libertino»⁵.

I *right-libertarian* giudicano infantile e decadente un simile atteggiamento e approdano alla conclusione opposta: ai fini di una prospettiva libertaria, cioè per l’edificazione di una società libera, è al contrario indispensabile l’esistenza di un sostrato culturale imperniato su alcuni valori tradizionali, espressione della vituperata moralità borghese. Valori che ingiustamente il senso comune contemporaneo disprezza come retrogradi o reazionari, e invece giudicati funzionali, in un contesto sociale, alla preservazione dell’autonomia e della crescita individuali. «Siamo libertari fino al midollo, ma da parecchio tempo anche “paleo” – uomini devoti ai valori e alla cultura borghesi, e fermi oppositori della “controcultura” nichilista. Per troppo tempo il libertarismo è stato disprezzato perché associato, nello stile di vita e nella cultura di molti attivisti del movimento, con un’adolescenziale cultura da *hippy* sballato»⁶.

L’impostazione paleo è anche conseguenza della lettura che Rothbard dà dell’evoluzione politico-culturale dell’America nei Venti anni precedenti. A cavallo fra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento inizia a dispiegarsi in diversi settori della società americana un’egemonia *liberal*. Un’élite statalista, egalarista, welfarista, laicista, ambientalista, multiculturalista è riuscita a imporre un senso comune di sinistra su molti temi e a demonizzare ed estromettere dal dibattito le istanze della “Vecchia America”. L’*establishment* dell’Est, saldato al mondo della cultura “ufficiale” (accademici, giornalisti, commentatori,

⁵) Murray N. ROTHBARD, *Why Paleo?*, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 1, n. 1, May 1990, p. 3.

⁶) Murray N. ROTHBARD, *Why the Report?*, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 1, n. 1, April 1990, p. 2.

scrittori, registi) e a esponenti importanti del Big Business, ha esteso gli pseudodiritti “positivi” e di gruppo (quote per le minoranze), compreso la libertà di associazione attraverso le leggi antidiscriminazione, imposto l’integrazione forzata attraverso i diritti civili, avvolgendo il tutto in un’asfissiante correttezza politica.

Si giunge alla conclusione che una “libertà ordinata” non possa essere conseguita se a livello sociale non si diffonde sempre più una mentalità antiassistenzialistica, che non invochi a ogni piè sospinto l’intervento statale per conseguire il proprio mantenimento a spese altrui, ma recepisca pienamente il principio di responsabilità personale; che ripristini la centralità dello sforzo individuale ai fini della realizzazione dei propri progetti di vita; che rivaluti l’etica del lavoro, l’impegno, la perseveranza, l’affidabilità, la previdenza, la disciplina, la prudenza; che respinga l’egualitarismo e accolga le differenze naturali fra le persone e i ruoli sociali che ne derivano, comprese le gerarchie spontanee⁷; che preservi l’autonomia

⁷) Secondo Hans-Hermann Hoppe la democrazia ha cancellato le élite naturali e le gerarchie sociali spontanee: «oggi, dopo quasi un secolo di democrazia di massa, non esistono più élite naturali e gerarchie sociali [...]. Persone o istituzioni distinte dallo Stato e che ispirano autorevolezza e rispetto sono intollerabili e inaccettabili per un democratico e incompatibili con lo spirito democratico egalitarista. A causa di ciò, sotto le regole del gioco democratiche, tutte le autorità e le istituzioni indipendenti sono state sistematicamente spazzate via o ridotte all’insignificanza attraverso misure economiche» (Hans-Hermann HOPPE, *Cosa deve essere fatto*, in IDEM, *Contro lo Stato democratico. Come superare la follia e la decadenza morale ed economica*, prefazione di David Gordon e Novello Papafava dei Carraresi, postfazione di Luca Fusari, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015, p. 89-90. Originale: *What Must Be Done*, intervento alla conferenza “The Bankruptcy of American Politics”, organizzata

della famiglia e delle altre comunità intermedie; che recuperi il patrimonio culturale dell'Occidente e gli standard morali scaturiti dalla tradizione giudaico-cristiana⁸.

Hoppe a tale proposito ha affermato di non sentirsi un libertario "sottile" (*thin*), che si limita a rispettare il principio di non-aggressione⁹, senza preoccuparsi della cornice culturale. Il benessere e la prosperità sono stati garantiti dai bianchi borghesi occidentali, e gli alti standard di vita saranno mantenuti solo se non verranno destrutturate le società incentrate su questo modello culturale¹⁰.

dal Mises Institute e svoltasi a Newport Beach in California il 24 e 25 gennaio 1997).

⁸) «Oggi i conservatori devono essere libertari anti-statalisti e [...] i libertari devono essere conservatori. [...] Il declino della famiglia, il divorzio, i figli illegittimi, la perdita di autorità, il multiculturalismo, gli "stili di vita alternativi", la disintegrazione sociale, il sesso e il crimine. Tutti fenomeni che rappresentano scandalose deviazioni dal naturale ordine delle cose» che Hoppe ha in precedenza identificato con un assetto anarcocapitalista (Hans-Hermann HOPPE, *Democrazia: il dio che ha fallito*, prefazione di Raimondo Cubeddu, Liberilibri, Macerata 2005, p. 271).

⁹) L. Rockwell Jr. ha introdotto la distinzione fra libertari "sottili" o "snelli" (*thin*) e "densi" (*thick*), ma inglobando nella seconda categoria i libertari di sinistra, in particolare coloro che sostengono un ruolo attivo per ridurre il potere delle grandi imprese e i privilegi dei "bianchi" e per favorire i "piccoli"; in contrapposizione ai libertari *thin*, i veri libertari, fra i quali egli si colloca, che si limitano a rispettare solo il principio di non aggressione. Hoppe invece utilizza la distinzione per rendere i presupposti culturali e sociologici del libertarismo (non i principi filosofico-politici) "densi" in direzione paleo, anziché progressista.

¹⁰) «La maggior parte, se non tutte, le invenzioni tecniche, i macchinari, gli strumenti e gli oggetti oggi in uso ovunque nel mondo, dai quali i nostri standard di vita e i nostri comfort

largamente dipendono, sono stati creati da maschi bianchi eterosessuali. Tutte le altre persone, in linea di massima, hanno solo imitato ciò che quelli avevano inventato e realizzato *per primi*. [...] E non è la tipica famiglia bianca gerarchica composta da padre, madre, figli e discendenti futuri, con la loro condotta e il loro stile di vita 'borghesi' – cioè tutto ciò che la Sinistra disprezza e calunnia – il modello di organizzazione sociale economicamente più efficiente che il mondo abbia mai visto, con la più grande accumulazione di beni capitali (ricchezza) e i più alti standard di vita medi? E non è solo a causa dei grandi risultati economici raggiunti da questa minoranza di 'persecutori' che un crescente numero di 'vittime' può essere integrato e partecipare ai vantaggi della rete mondiale della divisione del lavoro? [...] Alla luce di ciò, come libertario di destra, ovviamente ai miei figli e ai miei studenti per prima cosa direi: rispettate sempre e non invadete mai i diritti di proprietà privata altrui e identificate lo Stato come un nemico e la vera antitesi della proprietà privata. Ma non mi limiterei a questo. Non direi (o non sottintenderei tacitamente) che una volta soddisfatto questo requisito "tutto il resto va bene". Che è sostanzialmente ciò che i libertari "snelli" sembrano sostenere! Non vorrei essere un relativista culturale come sono, almeno implicitamente, molti libertari "snelli". Invece aggiungerei (come minimo): siate e facciate qualsiasi cosa vi rende felici, ma ricordate sempre che fintantoché siete parte integrante della divisione del lavoro mondiale, la vostra esistenza e il vostro benessere dipendono in maniera decisiva dalla sopravvivenza degli altri, e soprattutto delle società dominate dai maschi bianchi eterosessuali, dalle loro strutture familiari patriarcali e dalle loro condotte e stili di vita borghesi o aristocratici. Quindi, anche se non volete averne a che fare, riconoscete che siete nondimeno beneficiari di questo modello di organizzazione sociale "occidentale" e, nel vostro interesse, non agite per indebolirlo ma, al contrario, sostenetelo come qualcosa da rispettare e proteggere» (Hans-Hermann HOPPE, *A Realistic Libertarianism*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 11, p. 42-43; originale in <http://www.lewrockwell.com/2014/09/hans-hermann-hoppe/smack-down/>, 30 settembre 2014).

Se i nomi conseguono alle cose, di fronte a una tale differenza di impostazione l'aspetto semantico non poteva più essere ignorato. All'inizio degli anni Novanta è Rockwell a coniare il termine che meglio definisce questa corrente del libertarismo contemporaneo: *paleolibertarismo*. «Se vogliamo avere una qualche chance di vittoria, dobbiamo disfarci dell'impalcatura culturale difettosa del libertarismo. Io suggerisco di chiamare questo sostituto, con i suoi principi etici e culturali, "paleolibertarismo", cioè vecchio libertarismo. Io uso il termine nello stesso modo in cui i conservatori usano il termine "paleoconservatorismo": non come un nuovo credo, ma come un recupero delle proprie radici, in modo da distinguersi dai neoconservatori. Noi non abbiamo un equivalente dei neoconservatori, ma è opportuno e urgente distinguere il libertarismo dal libertinismo»¹¹. Rothbard: «a questo punto l'unico modo per salvare il glorioso termine e il concetto stesso di "libertario" è quello di farlo precedere dal prefisso "paleo", e così rendere la distinzione e la separazione chiarissime»¹². La nuova etichetta doveva certificare anche la separazione politica e organizzativa.

La questione religiosa è molto utile per illustrare con chiarezza il senso della posizione paleo. Non si ritiene, e non si richiede, che la fede religiosa sia indispensabile per aderire al – e implementare il – libertarismo (sia Rothbard che Rockwell Jr., ad esempio, non erano credenti). Tuttavia si rileva che il cristianesimo ha offerto un contributo importante

¹¹) Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *Un manifesto per il paleolibertarismo (The Case for Paleolibertarianism, 1990)*, a cura di Paolo Amighetti, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 13, p. 120.

¹²) ROTHBARD, *Why Paleo?*, cit., p. 3.

all'edificazioni di valori e comportamenti proficui per la germinazione di assetti sociali dinamici. Enfatizzando il valore di ogni singola anima; attribuendo una dimensione universale alla coscienza; asserendo l'eguaglianza morale degli esseri umani (in contrapposizione alla disuguaglianza naturale, di status, del mondo antico); desacralizzando lo Stato, che non è il padrone della coscienza degli individui, ha trasformato la percezione dell'identità umana, fornendo un fondamento ontologico per l'individuo. Dando così origine all'individualismo, e di conseguenza a concetti come la dignità e la libertà del singolo¹³ e ai diritti di proprietà privata, capisaldi della dottrina libertaria. E, sedimentando tali valori nella società, ha consentito lo sviluppo della civiltà occidentale in tutti i campi, dalle arti alla scienza e alla tecnologia¹⁴. In una

¹³) Su tale interpretazione, e in particolare sui rapporti fra cristianesimo e liberalismo, va segnalato il recente Larry Alan SIEDENTOP, *L'invenzione dell'individuo. Le origini del liberalismo occidentale*, LUISS University Press, Roma 2016 (*Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism*, 2014).

¹⁴) Studiosi come Alfred Whitehead, Rodney Stark e Joel Mokyr hanno sostenuto che la primazia dell'Europa relativamente al pensiero scientifico è un derivato inconsapevole della teologia medievale, che insiste sulla razionalità di Dio, al quale viene attribuita l'energia di Yahweh e la razionalità di un filosofo greco. Per quanto riguarda l'idea di un universo creato da Dio ma ordinato secondo leggi ben conoscibili dalla ragione umana, Bassani e Mingardi hanno fatto notare che «questa fondamentale particolarità della religiosità occidentale, secondo molti autori, sarebbe stata importantissima nello sviluppo non solo delle dottrine del diritto naturale, ma anche della scienza moderna. D'altra parte, se Dio fosse arbitrario e umorale, il legislatore di un universo mutabile e caotico, che senso avrebbe la ricerca delle "regolarità" sia nel mondo sociale sia in quello fisico?» (Luigi Marco BASSANI - Alberto MINGARDI,

lettera inviata a Justin Raimondo nel 1990, Rothbard scrive: «sono convinto che non sia un caso che la libertà, lo Stato minimo, i diritti naturali e l'economia di mercato si siano sviluppati ampiamente solo nella civiltà occidentale. Sono convinto che la ragione risieda nella mentalità sviluppata dalla chiesa cristiana in generale e da quella cattolica romana in particolare. [...] Anche se non sono credente, elogio la cristianità, e soprattutto il cattolicesimo come base della libertà»¹⁵. Su tali basi, viene respinto l'ateismo aggressivo e l'antireligiosità esibiti da una parte consistente del movimento libertario¹⁶, e, capovolgendo questa impostazione, si suggerisce

Dalla Polis allo Stato. Introduzione alla storia del pensiero politico, Giappichelli Editore, Torino 2015, p. 82-83).

¹⁵) Justin RAIMONDO, *An Enemy of the State. The Life of Murray N. Rothbard*, Prometheus Books, New York (N. Y.) 2000, p. 325-326. Ha scritto Joseph Salerno: «Murray riconosceva il ruolo positivo svolto dal cristianesimo della liturgia nel sostegno alla libertà negli Stati Uniti. Questo tipo di cristianesimo, ben rappresentato dal cattolicesimo romano, [...] enfatizza la salvezza personale attraverso la partecipazione alla liturgia della chiesa e nega che il Regno di Dio possa essere realizzato sulla terra dai fragili sforzi umani. [...] Una religione formalizzata, in particolare il cristianesimo, è necessaria in quanto deposito naturale delle regole morali tradizionali che sono necessarie per rinforzare e completare un codice giuridico liberale e libertario, così che una vera società di mercato possa sopravvivere e prosperare» (Joseph T. SALERNO, in AA. VV., *Murray N. Rothbard: in Memoriam*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 1995, p. 80).

¹⁶) Rothbard osservò che l'ostilità al cristianesimo del libertario conformista non era tanto l'esito dell'ateismo e dell'influenza che Ayn Rand aveva avuto vent'anni prima nella formazione della generazione dei quarantenni degli anni Novanta. Questi libertari infatti non erano ostili ad altre forme di religiosità, ad esempio di tipo

invece una consentaneità fra cristianesimo e libertarismo, proficua, e non nociva, ai fini della costruzione di una società più libera¹⁷.

pagano o New Age. L'avversione al cristianesimo secondo Rothbard era il sottoprodotto del disprezzo per la cultura borghese.

¹⁷) Rothbard scandalizzò i libertari di sinistra quando, all'inizio degli anni Novanta dello scorso secolo, prese le difese della Destra Religiosa. Approvava la "resistenza" culturale praticata da alcuni gruppi della destra cristiana: «la maggior parte dei libertari pensa ai conservatori cristiani negli stessi spregevoli termini dei media di sinistra, se non peggio: crede che il loro obiettivo sia quello di imporre una teocrazia cristiana, proibire i liquori e altri mezzi di godimento edonistico e abbattere le porte delle camere da letto per imporre una polizia della Moralità in tutto il Paese. Nulla potrebbe essere più lontano dalla verità: i conservatori cristiani stanno solo cercando di difendersi da un'élite progressista che ha usato gli apparati statali per attaccare e di fatto distruggere i valori, i principi e la cultura cristiani. [...] Se molti conservatori cristiani sono favorevoli a mantenere sulla carta alcune o tutte le leggi sulla moralità sessuale per ragioni simboliche, non conosco nessun gruppo cristiano che voglia imbarcarsi in una crociata per far applicare queste leggi, o che voglia che la polizia abbatta le porte delle camere da letto. In queste materie vi sono ben pochi gruppi conservatori proibizionisti; se e quando il proibizionismo si affermerà in America, sarà invece dovuto a qualche misura voluta dai *liberal* di sinistra, allo scopo di migliorare la nostra "salute" e ridurre gli incidenti sulle strade. Non c'è alcun gruppo cristiano che voglia perseguire gli omosessuali o gli adulteri» (Murray N. ROTHBARD, *The Religious Right: Toward a Coalition*, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 4, n. 2, February 1993; in italiano *La destra religiosa: per una coalizione*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/articles/la-destra-religiosa-per-una-coalizione.pdf>, 7 settembre 2009, p. 1). Sui "libertari cristiani", attivi negli Stati Uniti soprattutto negli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, si veda Lee HADDIGAN, *The Importance of Christian*

La contestazione aprioristica di qualsiasi autorità si è esercitata con particolare virulenza contro la famiglia, uno dei bersagli preferiti dei libertari “modali”. I libertari tradizionalisti ritengono invece che la famiglia rappresenti un’istituzione capitale, per almeno due ordini di motivi. Innanzitutto, configurandosi come un microsistema sociale a struttura privatistica e volontaria, fa *naturaliter* da contraltare allo Stato e da usbergo contro la sua invadenza: «le istituzioni dello Stato accentratore e interventista e la famiglia sono state storicamente in conflitto e l’attuale minaccia non è altro che l’ennesimo capitolo della saga. Uno Stato che tende ad assumere un ruolo sempre più ampio nella vita dei suoi cittadini prima o poi entra in conflitto con altre istituzioni – chiese, associazioni, la famiglia – che pretendono anch’esse un alto grado di fedeltà. E quando ciò avviene o lo Stato abbandona le sue aspirazioni totalitarie o decide di intraprendere una guerra senza quartiere contro tali istituzioni»¹⁸. In secondo luogo, la famiglia promuove i valori necessari alla preservazione di una società libera, come «l’amore coniugale, l’autodisciplina, la pazienza, la cooperazione, il rispetto per gli anziani e l’autosacrificio»¹⁹. I tipi di famiglia diversi da quella tradizionale devono essere

Thought for the American Libertarian Movement: Christian Libertarianism, 1950-71, in «Libertarian Papers», 2, 14 (2010).

¹⁸) Walter BLOCK, *Defending the Undefendable II*, Terra Libertas, Eastbourne (UK) 2013, p. 73-74. Prosegue Block: «nei Paesi che penavano dietro la cortina di ferro la guerra fu combattuta molto tempo fa e istituzioni come le chiese, le associazioni, la famiglia e i gruppi etnici furono sbaragliate all’epoca. Nell’America del nord la battaglia è ancora interamente da combattere. Il che significa che c’è ancora speranza per istituzioni private come la famiglia».

¹⁹) ROCKWELL, *Un manifesto per il paleolibertarismo (The Case for Paleolibertarianism, 1990)*, cit., p. 125.

liberi di costituirsi, ma non è detto che vadano celebrati come una forma di convivenza superiore, e che debbano ricevere privilegi normativi dallo Stato (pensioni di reversibilità, assegnazione di case, ecc.).

Un altro fronte è quello dell'egualitarismo, non tanto economico²⁰, quanto civile, relativamente al quale molti libertari hanno subito le suggestioni della sinistra *liberal*. Tali libertari giacobinisticamente mobilitano lo Stato per imporre pseudodiritti. Sebbene l'espressione "diritti civili" sembri alludere all'espansione di diritti soggettivi, i paleo avversano tale prospettiva. I *veri* diritti infatti sono solo i diritti "negativi"

²⁰) Sul rifiuto del redistributivismo sostanzialmente non vi sono dissensi all'interno del mondo libertario; ma, come si vedrà fra breve, le posizioni *left-libertarian* a favore dei "diritti civili" implicano anche un certo grado di redistribuzione, sebbene indiretta. A conferma dell'orientamento a destra, anche secondo la tradizionale semantica politica, Hoppe privilegia un criterio dirimente fra Destra e Sinistra, la posizione rispetto alle *differenze* fra gli esseri umani, e successivamente colloca il libertarismo sul primo versante: «la Destra riconosce, come realtà di *fatto*, l'esistenza di differenze e diversità fra gli individui e le accetta in quanto naturali, mentre la Sinistra nega l'esistenza di tali differenze o cerca di minimizzarle e in ogni caso le considera qualcosa di innaturale che deve essere rettificato per realizzare uno stato naturale di *uguaglianza*». Le differenze mentali, quelle più controverse, prosegue Hoppe, per la Destra sono fortemente condizionate da fattori biologici, mentre per la Sinistra l'ambiente svolge un ruolo decisivo, e dunque un cambiamento nelle condizioni di vita genererebbe anche una sostanziale uguaglianza dei risultati. E laddove alcune differenze sono innegabili e non attribuibili all'ambiente, come il talento di alcuni sportivi, esse sono immeritate e i fortunati devono "compensare" gli svantaggiati. Davanti a una simile contrapposizione, conclude Hoppe, il libertarismo è nettamente schierato con la destra (HOPPE, *A Realistic Libertarianism*, cit.).

di proprietà (della persona e dei beni), mentre i “diritti civili” comprendono anche le attribuzioni di privilegi che implicano per altri l’obbligo di compiere azioni in positivo. Sono quelli che generano l’integrazionismo forzoso attraverso la legislazione “positiva”, le quote, l’immigrazione indiscriminata, l’obbligo ad approvare multiculturalismo e diversità nelle scuole e le politiche urbanistiche. Ne sono un esempio importante tutte le cosiddette politiche anti-discriminatorie (diritto a scavalcare altri in una graduatoria [quote riservate], diritto a non subire epiteti ingiuriosi o sprezzanti o sarcastici se si appartiene a una data minoranza, diritto a essere scelto come locatario se appartenente a una data categoria, diritto all’assegnazione di una casa per una coppia etero o gay, pene più alte per le aggressioni ai gay o introduzione del reato specifico di omofobia), o la proclamazione del libero e pari accesso a risorse pubbliche come le strade o gli strumenti di informazione. Possiedono dunque una forte impronta pubblicistica e statalistica²¹. Incuranti della (ingiusta) accusa di razzismo, i libertari *right-wing* li avversano perché di fatto impediscono la libera associazione degli individui in base alle reciproche affinità, che siano comportamentali, culturali, razziali, di genere, geografiche, etniche o religiose. I diritti civili sono in conflitto con i *veri* diritti individuali, si traducono in un’*aggressione* ai diritti di proprietà.

La questione dell’integrazione forzata che segue alla proclamazione di molti diritti civili può assumere due aspetti: l’incidenza nelle relazioni private, anche di tipo economico, e la disciplina degli spazi pubblici.

²¹) Per questo motivo Rothbard definì i libertari di sinistra anche *big-government libertarians*, mutuando l’etichetta dai *big-government conservatives*, così definiti dai paleoconservatori eredi della *Old Right*.

Per quanto riguarda il primo aspetto, come detto il “diritto” di una persona – in genere in quanto parte di un gruppo razziale, etnico, sessuale ecc. – è declinato in maniera tale da implicare obblighi ad azioni in positivo per altri. Certi gruppi sociali sono accreditati come vittime ufficiali di altri gruppi. Sono i neri, gli ispanici, le donne, gli omosessuali, gli asiatici, i senzacasa, gli handicappati, ecc. Naturalmente l’unico carnefice è il maschio bianco occidentale cristiano. Lo Stato dovrebbe quindi trasferire ricchezza, posti di lavoro, privilegi vari ai gruppi vittime a spese dei presunti gruppi carnefici per sempre e senza una fine. Questa politica è definita anti-discriminazione, e di fatto si traduce nelle azioni positive e nelle quote, che non sono altro che limitazioni della proprietà privata, rendendo ad esempio il datore di lavoro non libero di intraprendere scambi con chi desidera. Secondo l’esempio proposto da Rothbard, io voglio aprire un ristorante cinese e assumere solo cinesi perché desidero attrarre clientela cinese. Potrei sbagliare e avere poca clientela, ma posso correggere la mia decisione; se invece lo Stato mi impone una quota di assunzioni viola la mia proprietà e rende meno efficiente la mia attività economica. Ancora: devo poter affittare casa a chi mi pare. Le scuole private (ma anche quelle pubbliche) dovrebbero poter fissare le regole di condotta interne che preferiscono.

Sfidando il “politicamente corretto”, i paleo precisano che la libertà di associazione ha come necessario complemento la libertà di discriminazione (*rectius*: di esclusione), che non è altro che la libertà per ciascuno di *non* intraprendere relazioni con persone ritenute non gradite. «La segregazione imposta dallo Stato, che pure violava i diritti di proprietà, era inaccettabile. Ma è sbagliata anche l’integrazione forzata. Se la segregazione forzata era errata, non per questo è sbagliata la semplice

separazione. Desiderare di associarsi con i membri della propria razza, nazionalità, religione, classe, sesso o perfino partito politico, è un impulso umano normale e naturale. Una società volontaria avrà pertanto club maschili, quartieri polacchi, chiese nere, organizzazioni ebraiche e confraternite bianche. Quando lo Stato abolisce il diritto alla libera associazione, non crea la pace sociale ma la discordia»²².

Un tema esemplare per illustrare le differenti impostazioni è la cosiddetta “difesa dei diritti dei gay”. Per i libertari di destra significa solo, come per qualsiasi altra persona, il diritto a non essere aggrediti nella persona e nella proprietà, e non anche, come sostengono i libertari di sinistra (nonché i *liberal*), la pretesa, dietro il ricatto semantico della “discriminazione”, che tutti esprimano approvazione nei confronti dell’omosessualità (*enforced approval*); o che si proceda alla corporativizzazione di quella condizione attraverso privilegi giuridici e aiuti statali. Inoltre, poiché ciascuno deve poter disporre come crede delle proprie risorse, per i paleo sono assolutamente leciti comportamenti, erroneamente definiti come “discriminatori”, quali il rifiuto da parte di un datore di lavoro di assumere un omosessuale o da parte di un proprietario di un appartamento di affittare a un omosessuale²³.

²²) ROCKWELL, *Un manifesto per il paleolibertarismo (The Case for Paleolibertarianism, 1990)*, p. 128-129.

²³) I Libertari Ufficiali, altra etichetta attribuita da Rothbard ai *left-libertarian*, si sono dimostrati particolarmente «entusiasti relativamente ai “diritti” dei gay, e hanno enfatizzato i mali della “discriminazione” contro di essi. I libertari si dedicano con tale passione ai diritti dei gay che nella stampa il termine “libertario” è diventato quasi sinonimo di sostenitore dei diritti dei gay» (Murray N. ROTHBARD, *The Big Government Libertarians: The Anti-Left-*

I *paleolib* avversano anche l'uguaglianza forzosa che cerca di desessualizzare uomini e donne. Alcune caratteristiche biologiche rendono l'uno o l'altro genere superiore in determinate attività: ad esempio, che gli uomini siano superiori nel gioco del calcio o nella guida degli aerei militari, e che ciò non dipenda da circostanze culturali, può essere difficilmente negato²⁴. L'inserimento di donne in attività che richiedono forza e particolari capacità neurocoordinative (l'esercito, i pompieri) rischia di esporle a pericoli maggiori per la propria vita e di compromettere l'efficienza del servizio²⁵. Più in generale, i paleolibertari reagiscono all'egualitarismo sostanzialista del progressismo, che istericamente nega il peso della genetica, come ad esempio il fatto che in alcuni gruppi razziali, etnici o nazionali determinati tratti (caratteriali, intellettivi) siano più accentuati di altri²⁶. Secondo Walter Block gli stereotipi non

Libertarian Manifesto, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 4, n. 12, December 1993, p. 3).

²⁴) In tutti gli sport in cui vige una misurazione oggettiva – corsa, salti, lanci – i dati, a favore degli uomini, sono schiacciati.

²⁵) «In una società libera ovviamente le persone dovrebbero essere in grado di assumere chiunque desiderino. Alle donne non dovrebbe essere proibito di tentare di svolgere professioni pericolose. E, naturalmente, nell'ambito della polizia vi sono alcune attività che solo le donne sono qualificate a svolgere, come ad esempio l'agente di custodia in un carcere femminile. [...] Di conseguenza l'istanza [antiegalitaria] non può essere portata avanti con la forza. Ma almeno abroghiamo tutte le leggi che obbligano a un'eguale rappresentanza, o "bilanciamento". Questo dovrebbe esser fatto in tutte le occupazioni, ma almeno cominciamo da quelle pericolose». Walter BLOCK, *Four Firemen Die in Socialist Fire; Worse, Two of Them Were Woman*, in <http://www.lewrockwell.com>, July 27, 2001.

²⁶) Relativamente alla controversia natura-cultura, altri elementi di distanza fra le due prospettive riguardano l'antropologia e la

meritano la demonizzazione a cui sono sottoposti. Lo stereotipo è una generalizzazione di una conoscenza di tipo empirico; una versione del metodo induttivo²⁷.

L'egualitarismo civile dunque non ha niente a che fare con il vero libertarismo. «Poiché i libertari sono individualisti che credono che ogni individuo è una persona di valore diverso che deve arrivare dove lo conducono i suoi meriti, non si può ammettere che i libertari siano egualitaristi, e infatti nessuno dei

psichiatria. I *paleo*, a differenza dei *left*, sono lontani da, o avversi a, impostazioni come l'antropologia culturale americana (Ruth Benedict, Margaret Mead), la scuola comportamentista e l'antipsichiatria (R. Laing, D. Cooper, T. Szasz), con la loro contestazione delle costanti biologiche e con la relativistica convinzione di un'infinita plasmabilità della mente umana.

²⁷) Asserzioni tipo «gli ebrei sono intelligenti e studiosi», «i neri sono grandi atleti», «gli ispanici sono bravi ballerini», non significano che tutti i componenti di quel dato gruppo possiedono quelle qualità (o difetti) in pari misura e al top, ma che in media, in un numero prevalente, possiedono quelle qualità in misura maggiore degli altri gruppi. Gli stereotipi, prosegue Block, consentono di prendere decisioni sotto incertezza migliori. Nei suoi esempi: se aprendo la porta di casa vedo una tigre nel mio salotto, la decisione migliore è scappare, perché in base allo stereotipo so che la maggior parte delle tigri sbrana gli esseri umani. E, passando ai comportamenti umani, se si proponesse di scommettere su quale fra due persone, un nero e un indiano, sia più bravo a giocare a basket e quale sia più bravo in una gara di matematica, la maggior parte delle persone scommetterebbe sul primo per il primo evento e sul secondo per il secondo. Gli scommettitori hanno formulato senz'altro un 'pre-giudizio', ma si sono comportati in maniera razionale, perché in termini probabilistici i due esiti sono quelli con più chance di accadere. Il che non toglie che possano verificarsi gli eventi contrari, cioè non cancella il prevalere dell'individualità di ciascuno (cfr. Walter BLOCK, *Defending the Undefendable II: Freedom in All Realms*, Terra Libertas, Eastbourne (U. K.), 2013, cap. 21, *Stereotyper*, p. 157-166).

libertari di maggior rilievo, compresa Ayn Rand che è stata il guru della maggior parte degli attuali libertari, era in alcun senso egalitarista»²⁸.

Per quanto riguarda la seconda modalità di integrazione forzata, la proprietà pubblica, i *leftlibertarian*, così come molti altri filoni di pensiero, sostengono che, se un bene è proprietà pubblica, allora è “di tutti”; dunque vi devono poter accedere tutti. Vige quindi un diritto di “eguale accesso”. La proprietà pubblica non viene trattata come la proprietà privata, in cui vi è il diritto di esclusione da parte del proprietario. Ma, a parere dei *paleo*, tale posizione non è corretta.

Innanzitutto, al di là della finzione giuridica, la proprietà “pubblica” non è di tutti, bensì moralmente di coloro che l’hanno finanziata attraverso le tasse. In generale, quell’argomento contribuisce a distorcere il corretto concetto di “diritto”, trasformandolo dalla stretta difesa della persona e della proprietà a un guazzabuglio egalitario, e legittimandone così l’ulteriore espansione al settore privato. In secondo luogo, questa tesi impedisce che singoli uffici, organi o branche della pubblica amministrazione possano funzionare con criteri simil-privatistici, cioè selezionando i propri dipendenti secondo le esigenze di buon funzionamento ed efficienza di quell’ufficio²⁹.

²⁸) ROTHBARD, *The Big Government Libertarians: The Anti-Left-Libertarian Manifesto*, cit., p. 3.

²⁹) «Vorrei vedere privatizzate tutte le funzioni pubbliche, inclusa la polizia, ma, nella fervida attesa che si realizzi questo desiderio, ritengo che tutte le funzioni pubbliche che rappresentano servizi effettivamente utili (strade, posta o polizia [...]) dovrebbero essere svolte *il più possibile* come un’attività privata. [...] Alcuni libertari sostengono che tutte le funzioni pubbliche dovrebbero essere svolte nella maniera più *inefficiente* possibile [...] in modo da screditare lo Stato e condurre rapidamente alla privatizzazione. Io invece credo

Rothbard ha offerto alcuni esempi. L'esercito dev'essere un corpo efficiente, e dunque l'esclusione dei gay o delle donne da alcune mansioni o il divieto di promiscuità non andrebbero denunciati come discriminazione, ma considerati scelte organizzative legittime in relazione agli scopi che a tale corpo sono affidati. Non esiste un "diritto" a entrare nelle forze armate, così come non esiste un "diritto" a essere assunto come palombaro di alte profondità o pilota d'aereo. I gay replicano che all'interno delle forze armate dovrebbero essere vietate le attività sessuali, cioè le azioni, non l'orientamento sessuale dei membri. Questa risposta "di tipo libertario" confonde ciò che dovrebbe essere di per sé illegale con ciò che può essere ritenuto illegale dalle norme di una specifica organizzazione. Cioè, mentre è giusto che il codice penale vieti solo le azioni aggressive e non il convincimento mentale, le esigenze di una specifica organizzazione, come l'esercito, devono essere fissate dall'organizzazione stessa. Non basta non essere criminali, si devono poter richiedere altri requisiti. Persone cieche da un occhio non sono criminali, ma l'esercito ha il diritto di rifiutare tali persone, che impedirebbero il perseguimento degli scopi militari. Il semplice divieto non impedirebbe l'esistenza di rapporti, come il divieto della prostituzione da secoli non riesce a eliminare il fenomeno, perché la natura umana in alcune circostanza prevale sulla legge.

Una biblioteca pubblica non deve esser costretta ad accogliere qualsiasi passante o disturbatore o barbone

che questa sia una strategia ripugnante, che infligge sofferenze inutili e un'ulteriore oppressione su un cittadino già sufficientemente oppresso dallo Stato» (Murray N. Rothbard, *Rockwell vs. Rodney and the Libertarian World*, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 2, n. 7, July 1991, p. 6).

maleodorante (sentenza della corte di appello federale americana), per il solo fatto di essere un luogo “pubblico” e aperto al pubblico. Non è scontato che nelle strade pubbliche i lavavetri ai semafori debbano godere di un diritto assoluto di stazionamento; soprattutto se importunano o intimidiscono. Non si capisce in base a quale implicazione della teoria libertaria le strade, in quanto pubbliche, dovrebbero essere delle fogne. «[È necessario] *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»³⁰.

Anche la libera immigrazione è un esempio di questa apertura delle aree statali. Invece ogni ufficio o area statale (i residenti di una data area territoriale) dovrebbe poter simulare il funzionamento delle organizzazioni private, con il relativo diritto di escludere, licenziare, trasferire, ecc.; e non rappresentare il luogo dell’integrazione forzata. Insomma, bisogna respingere i “diritti civili” e le leggi antidiscriminazione anche nel settore pubblico.

Il multiculturalismo e la multiethnicità forzosi non funzionano mai. «Escluso il caso particolare degli Stati Uniti, nessun altro Paese è stato in qualsiasi senso multiculturale o multinazionale. Ogni nazione ha tratto vantaggio da una base culturale ed etnonazionale omogenea, e quindi efficacemente armoniosa. Ovviamente questo non significa che ogni singolo

³⁰) Murray N. ROTHBARD, *Populismo di destra*, in «Rothbardiana», <http://rothbard.altervista.org/articles/populismo-di-destra.pdf>, p. 4; ed. orig.: *Right-Wing Populism*, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 3, n. 1, January 1992.

residente, ad esempio, della Svezia debba essere etnicamente e culturalmente svedese; ma che, oltre un certo livello critico, un'immissione di elementi eterogenei nella miscela svedese comincerà a lacerare la nazione. Oltre una piccola quantità, l'eterogeneità nazionale semplicemente non funziona, la "nazione" si disintegra in più di una nazione, e diventa acuta la necessità di separarsi. Va precisato che riconoscere l'importanza vitale della separazione fra gruppi nazionali di per sé non implica che l'uno o l'altro gruppo sia "superiore". [...] Solo che sono differenti, una nazionalità differente, e ciascuna dovrebbe poter possedere e godere della propria base etno-culturale nella propria terra, dove ognuno può parlare la propria lingua e coltivare i propri valori e costumi in tranquillità»³¹.

È così meglio precisato il significato dell'espressione paleo "contro l'integrazione forzata": dell'immigrato, dello studente svogliato e maleducato a scuola, del lavoratore scansafatiche sul posto di lavoro, del cattivo affittuario nell'appartamento, del cliente indesiderato nel locale. Tra l'altro l'integrazione forzata incoraggia l'atteggiamento arrogante, maleducato o corrotto, mentre la penalizzazione di tale atteggiamento attraverso l'esclusione lo scoraggia e lo riduce. La "tolleranza" e l'"apertura mentale" care ai libertari di sinistra non sono affatto un dogma. «I nostri cari "modali" sono in realtà sinistroidi sul piano sociale e culturale, ancor più di quanto avessimo inizialmente sospettato; hanno accolto l'intera panoplia di femminismo, egalitarismo, vittimologia, "diritti civili", la santità dell'integrazionista forzoso, socialista e falso "dottore" Martin Luther King, e tutto il resto dell'odioso bagaglio. In breve, questi libertari di sinistra hanno accolto l'intero pacco

³¹) Murray N. ROTHBARD, *The Vital Importance of Separation*, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 5, n. 4, April 1994, p. 5.

politicamente corretto, e, come avviene per tutti i politicamente corretti, chiunque dissenta da loro su uno qualsiasi di questi temi è automaticamente stigmatizzato con la litania del “razzista, sessista e omofobo”»³².

Un altro tema che evidenzia differenti sensibilità fra i due fronti del libertarismo è la questione dell'eutanasia e del suicidio assistito. In termini dottrinali non vi sono differenze, anche i paleo ritengono che dal principio di autoproprietà discenda il diritto di suicidarsi o di chiedere interventi che determinino la propria morte. Ciò che i paleo evidenziano, e avversano, è il diffondersi negli ultimi decenni di una cultura pro-morte, che in ultima istanza produce situazioni discutibili anche sul piano etico. «Come libertario credo nel diritto giuridico assoluto di commettere suicidio, e anche nel diritto assoluto dei “filantropi” di offrire il proprio aiuto per realizzare questo proposito. Ma come essere umano civilizzato trovo assolutamente odioso e riprovevole aiutare gli altri a morire. [...] Qualsiasi società in cui prosperano tali killer a contratto (anche fra adulti consenzienti) è una società che sta andando rapidamente a rotoli. È tempo di affermare il valore supremo

³²) ROTHBARD, *Rockwell vs. Rodney and the Libertarian World*, cit., p. 6. Hoppe ha osservato che i *left-libertarian* sono incoerenti perché la difesa della proprietà privata è incompatibile con le posizioni anti-discriminazione e pro-immigrazione. Come riconciliano sul piano logico questi due aspetti? Delegittimando *tutta* l'attuale distribuzione della proprietà privata, alterata in passato dall'intervento dello Stato, dunque oggi ingiusta. Hoppe ritiene che dalla premessa, corretta, che gli Stati hanno pesantemente alterato i diritti di proprietà, non segue che tutte le attuali proprietà private debbano essere alla mercé di qualsiasi intervento rettificativo. Il criterio corretto dev'essere il seguente: tutte le attuali proprietà private sono legittime a meno che una persona specifica non la reclami, con l'onere della prova a suo carico (cfr. HOPPE, *A Realistic Libertarianism*, cit.).

della vita umana, contro la morte»³³. Ma c'è di più. La questione non resta circoscritta a un ambito sociologico. La diffusione di un simile clima culturale, saldata alla statalizzazione della sanità, genera distorsioni inaccettabili anche per la teoria libertaria. Il riferimento in particolare è a tutte quelle situazioni in cui medici, in assenza di testamenti biologici o in violazione di questi (come è avvenuto in Olanda o nel caso di Helga Wanglie), hanno arbitrariamente “staccato la spina”; o in cui giudici lo hanno imposto, anche contro il volere dei parenti e anche quando le spese mediche non erano a carico della collettività (caso Terry Schiavo)³⁴.

Il nesso fra mercato, ostilità allo statalismo assistenzialista e i suaccennati valori è più stretto di quanto, *prima facie*, si possa ritenere. I *right-libertarian* fanno acutamente osservare che, in una società non statalizzata, bensì basata sul libero mercato, i comportamenti “alternativi” tenderebbero a ridursi drasticamente: «tutti hanno il diritto di intossicarsi, di praticare stili di vita alternativi o New Age, di ribellarsi alla tradizione e alle regole religiose, di rifiutare le regole della buona educazione e del decente comportamento, di contestare i genitori e gli insegnanti, e così via. Ma quanti lo farebbero in una società libertaria interamente fondata sul mercato? Forse

³³) Murray N. ROTHBARD, *Our Pro-Death Culture*, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 1, n. 4, August 1990, p. 8-9.

³⁴) «La maschera è caduta, e Dottor Morte Assistita, signor Liberal Morte Con Dignità e tutto il resto della combriccola si rivelano essere solamente Dottor e signor Omicidio. Tenete gli occhi aperti, signora e signor America: gli umanisti *liberal*, laici e medici, non vogliono solo regolare le vostre vite e derubarvi nel portafoglio. Vogliono anche decidere se uccidervi» (Murray N. ROTHBARD, *The Right to Kill, With Dignity?*, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 2, n. 7, July 1991, p. 4).

pochi, e probabilmente meno di quanti lo facciano oggi. La vita del figlio dei fiori o del contestatore eterno adolescente non è una vita molto produttiva, e non ci sarebbe nessun ente pubblico a sussidiarla, a differenza di quanto avviene oggi con gli oziosi frequentatori dei centri sociali, che non a caso lottano per il “salario sociale garantito” e per il “diritto di non lavorare” – ovviamente a spese altrui. Non ci sarebbe alcuno Stato Sociale a mantenere, sfamare, curare tutti coloro che vivono in maniera degradata a causa dei loro comportamenti irresponsabili (drogati, alcolizzati, sperperatori, vagabondi, oziosi). Ci sarebbe solo la carità privata, ma sappiamo che questa è sempre attentissima a distinguere i poveri meritevoli dai poveri immeritevoli, come testimonia la storia delle confraternite caritatevoli e delle società di mutuo soccorso ottocentesche»³⁵.

La libertà comporta il principio di responsabilità individuale, perché in una condizione di libertà l'individuo ha l'opportunità ma anche l'onere della scelta. In un contesto di mercato, dovendo soddisfare gli altri per conseguire il successo, sono apprezzate, e promosse, virtù come l'onestà, la parsimonia, l'affidabilità, la lungimiranza, la disciplina, la tolleranza e la prudenza. Il mercato ricompensa il merito e punisce la pigrizia, mentre il welfarismo premia i fannulloni, i negligenti, gli inetti, gli psicolabili e gli imprevidenti a spese degli energici e dei produttivi. Inoltre legittima l'idea che sia morale sottrarre la proprietà di altri senza il loro consenso. Lo stigma sociale nei confronti di coloro che vivono da mantenuti viene cancellato; l'etica del lavoro è distrutta. Inoltre, diffonde

³⁵) Guglielmo PIOMBINI, *Il paleolibertarismo e la sua eredità culturale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 35.

un atteggiamento lamentoso e vittimistico: il proprio fallimento è sempre dovuto a mancanze altrui. E un atteggiamento di protervia sociale: molti ritengono di avere il “diritto” di svolgere l’attività o il lavoro preferito anche se questi non sono richiesti (acquistati) da altri; la collettività – lo Stato – deve comunque garantire un reddito.

Lo statalismo welfarista accorcia l’orizzonte temporale della società, cioè la pazienza di lavorare e risparmiare per poter accrescere il proprio reddito. Sui “poveri” i paleolibertari affermano quanto di più urticante e ‘indicibile’ vi sia per il pensiero convenzionale contemporaneo: i permanentemente (non transitoriamente) poveri lo sono perché lo meritano, perché hanno valori e attitudini orientati al presente, non sanno autodisciplinarsi, non sono disposti a sacrificarsi, sono imprevedenti, sono governati dagli impulsi, non sviluppano interesse per alcun mestiere, consumano solo le cose e il loro corpo. Se le persone hanno un minimo di intraprendenza non restano povere per un lungo periodo.

Gli incentivi operano in direzione opposta rispetto alle intenzioni: il sostegno ai disoccupati fa crescere il loro numero; le sovvenzioni alle ragazze-madri fa aumentare il numero di esse, di figli illegittimi e di divorzi; il sistema pensionistico redistributivo scoraggia dal risparmiare per la vecchiaia, e riduce il tasso di natalità. Lo statalismo welfarista è il vero distruttore dei valori tradizionali e dei legami comunitari.

Si può notare che morale tradizionale e libertà economica si rafforzano reciprocamente in una sequenza in cui inizialmente viene posto un rapporto di causalità fra la prima e la seconda, ma in cui successivamente opera un effetto di *feedback*, con la libertà economica a sua volta utile per rafforzare e consolidare l’ordine morale tradizionale.

Frequentemente viene asserita l'esistenza di un conflitto fra il capitalismo, "senz'anima" e dedito solo al profitto, e i valori tradizionali; per cui libero mercato e conservatorismo sarebbero incompatibili. Rothbard ha fatto osservare che ciò è completamente erroneo. L'"efficienza" economica e lo "sviluppo" non sono beni in sé. L'efficienza è tale in relazione a un determinato obiettivo. E tale obiettivo dipende dalle preferenze del singolo agente. Se egli vuole impiegare le proprie risorse per realizzare o preservare un bene o un servizio che rappresenta un valore tradizionale, non puntando dunque al massimo profitto monetario, ciò è assolutamente compatibile con il libero mercato³⁶.

Altre fonti di divergenza fra *left* e *paleo* riconducibili alla dissonanza "culturale" sono la lotta al crimine e l'ecologia. Relativamente alla prima, i libertari di sinistra vengono accusati di cedevole tolleranza, mascherata da garantismo³⁷. Circa la seconda, di omologarsi all'ambientalismo anticapitalista, con la sua sacralizzazione pagana della natura, che godrebbe di "diritti" superiori a quelli degli uomini³⁸.

³⁶) Ad esempio, conclude Rothbard, un individuo o un gruppo di individui potrebbero impedire la realizzazione di un supermercato su un terreno che per loro ha un significato storico, acquistando il terreno (cfr. Murray N. ROTHBARD, *Eisnerizing Manassas*, in «The Free Market», August 1994, p. 1.8).

³⁷) «[Bisogna] riappropriarsi delle strade: schiacciare i criminali. E relativamente 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» (ROTHBARD, *Populismo di destra*, cit., p. 4).

³⁸) Fra i libertari statunitensi, un'altra profonda differenza riguarda il sentimento verso la storia americana: i *rightist* si riconoscono e

Diventa così anche più chiaro il motivo per cui, sul piano strategico, i paleolibertari hanno spesso enfatizzato alcuni accenti “populisti”: la difesa di istanze tipiche dell’“uomo comune” della classe media e della classe lavoratrice – il diritto a detenere armi, l’*homeschooling*, le milizie locali, l’invalidabilità della proprietà terriera, i centri residenziali privati, l’intransigenza contro il crimine, l’insofferenza verso i sindacati, l’irritazione per l’intrusione sempre più pervasiva degli psicoterapeuti, l’anti-ambientalismo e l’anti-salutismo – costituisce il fondamento di un blocco sociale da contrapporre all’élite politico-burocratica e ai suoi alleati nel mondo intellettuale delle università, dei media, del cinema, delle arti³⁹. «L’essenza della rivoluzione progressista, statalista e *liberal* del Ventesimo secolo è consistita in un gigantesco assalto alle libertà, al reddito e ai sentimenti di colui che il grande economista liberale e scienziato sociale William Graham Sumner chiamò l’Uomo Bistrattato, l’uomo (e la donna) medio, che lavora duro, parsimonioso, timorato di Dio, di buon cuore, appartenente alla classe media o alla classe lavoratrice, che è stato saccheggiato, depredata, offeso e calpestato dal liberalismo di sinistra e centrista attraverso il controllo

coltivano l’America delle origini, che invece i *leftist* coinvolgono nel loro atteggiamento dissacratorio verso tutto ciò che appare “antico”.

³⁹) I paleo denunciano il nichilismo, il catastrofismo e l’irrazionalità veicolati dalla letteratura e dalle arti avanguardiste, surrealiste o postmoderne, e viceversa celebrano la grande potenza estetica e narrativa del passato – del barocco, del romanticismo, del romanzo ottocentesco – e l’ottimismo della Vecchia America.

dell'apparato statale e delle nostre istituzioni culturali dominanti»⁴⁰.

Infine, sul piano epistemologico i paleo privilegiano un approccio giusnaturalista, o comunque cognitivamente "forte", e avversano le varie forme di utilitarismo o di relativismo proposte a fondamento della teoria. Essi lanciano la sfida al nichilismo, al relativismo e al pensiero "debole", con l'obiettivo, per dirla con Hoppe, di "ridare vita all'Occidente". Esiste un ordine naturale, uno stato delle cose che corrisponde alla natura stessa delle cose e dell'uomo. Tale ordine naturale può essere ed è turbato da incidenti e anomalie, come malattie, guerre o tirannie; ma è possibile distinguere il normale dall'anormale, ciò che è proprio della natura da un mero accidente. Quello naturale è lo stato delle cose che si rivela più durevole; è antico e sempre uguale a se stesso, e dunque può essere riconosciuto come tale ovunque e in ogni tempo.

Se esiste un ordine naturale, anche i principi di giustizia su di esso costruiti (ad esempio, il diritto alla proprietà acquisita con l'appropriazione originaria) sono validi eternamente e universalmente, e devono essere stati necessariamente noti alla razza umana sin dai primordi della storia. L'etica libertaria non è nuova e rivoluzionaria, ma antica e conservatrice.

Un discorso analogo può essere fatto a proposito delle consuetudini e dei costumi tramandati nei secoli. Sul piano pratico, è opportuno mantenere un pregiudizio positivo nei loro confronti. Ovviamente nessuna certezza di razionalità o imposizione di essi con la forza: solo una presunzione di

⁴⁰) Murray N. ROTHBARD, *The Kennedy Case: What Kind of Republican?*, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 2, n. 6, June 1991, p. 7.

positività. Se si sono sedimentati nella storia è probabile che assecondassero qualche caratteristica solida e duratura della natura umana⁴¹.

L'abbandono di ogni idea di Verità, o comunque dell'idea che esistano alcune costanti 'solide' nella natura umana e nelle interazioni sociali, non amplia i gradi di libertà di una società, come ritengono *liberal* e *left-libertarian* (il relativismo come premessa della tolleranza), bensì, travolgendo qualsiasi trincea a difesa dell'individuo e della sua proprietà, lascia questi in balia dell'arbitrio statale.

In base alle filosofie scettiche e all'attitudine culturale *anything goes* oggi imperanti (diffuse anche all'interno del mondo libertario) non esisterebbe alcun criterio per stabilire se una determinata idea o istituzione sociale sia migliore di un'altra. Di fatto, questa prospettiva finisce per celebrare ogni tipo di "diversità", anche la più ripugnante, e per respingere come autoritaria, eurocentrica o razzista, la tradizione culturale dell'Occidente: tutte le culture andrebbero protette e preservate, salvo quella occidentale che merita di estinguersi per le sue supposte colpe passate. «L'idea che lo scetticismo e la

⁴¹) «Sostenere che qualsiasi consuetudine che non può essere dimostrata "razionale" su altre fondamenta debba essere accolta costituirebbe un razionalismo falso e distorto. Possiamo quindi concludere in questo modo: a) che le consuetudini devono essere mantenute volontariamente e non imposte con la forza; e b) che le persone, *ceteris paribus*, farebbero bene (anche se non costrette) a partire da una presunzione in favore della consuetudine. Ad esempio, in un mondo in cui ogni uomo si toglie il cappello in presenza delle signore, un individuo dovrebbe essere libero di non farlo, ma a rischio di essere considerato un villano» (Murray N. ROTHBARD, *Frank S. Meyer: The Fusionist As libertarian*, in «Modern Age», Autumn 1981, p. 352-363).

manca di certezze sulla verità sia la sola garanzia di libertà è la sciocchezza tipica del pensiero *liberal* di sinistra e secolarista dei secoli Diciannovesimo e Ventesimo. [...] È difficile considerare Ponzio Pilato, il mentore di tutti questi impavidi, un notevole esempio di resistenza alla tirannia! Al contrario, è la fermezza nella verità – ad esempio nella verità dell'importanza della libertà e dei diritti naturali – che spinge le persone ad avere il coraggio di resistere alla tirannia e di convincere gli altri a farlo. La libertà è preservata solo nelle mani di coloro che *sanno* che la libertà è una verità fondamentale della natura umana e dev'essere salvaguardata. Mentre il decano degli scettici, Michel de Montaigne, prestò obbedienza allo Stato assoluto in nome della prudenza, la “dogmatica” Chiesa Cristiana nella storia dell'umanità ha rappresentato il maggiore baluardo dei diritti della persona e della proprietà contro il dispotismo dello Stato»⁴².

Per quanto riguarda la produzione culturale e artistica in senso stretto, Hoppe ritiene che in una società libera la cultura, sia “alta” sia “bassa”, sarebbe più ricca per due motivi: la maggior prosperità delle varie comunità e la varietà delle comunità stesse. Ma per Hoppe un aspetto importante è che in un sistema anarchico verrebbe prodotta anche una differente cultura: «gli Stati democratici promuovono sistematicamente l'egualitarismo e il relativismo. Nel campo dell'interazione umana ciò conduce al sovvertimento e infine alla scomparsa dell'idea di principi di giustizia eterni e universali. Il diritto è invaso e sommerso dalla legislazione. Nel campo delle arti e del giudizio estetico la democrazia conduce al sovvertimento e infine alla scomparsa della nozione del bello e degli standard

⁴²) ROTHBARD, *The Big Government Libertarians: The Anti-Left-Libertarian Manifesto*, cit., p. 6.

universali di bellezza. Il bello è invaso e sommerso dalla cosiddetta “arte moderna”»⁴³.

È a questo punto chiaro in che senso per tale indirizzo di pensiero si sia parlato di “conservatorismo culturale”: ai fini di una società libera, si giudicano validi, e si vorrebbero restaurare, alcuni valori che l’epoca *welfarista* ha indebolito o cancellato. Ma, per evitare confusioni dottrinali, va subito chiarito che il conservatorismo in questione è nettamente distinto dal conservatorismo politico, e dai diversi orientamenti cui ha dato luogo (neoconservatorismo, paleoconservatorismo, teoconservatorismo, conservatorismo sociale): questi infatti tendono a tradurre in norme giuridiche universali i valori proclamati, mentre gli autori in esame restano libertari a tutti gli effetti per quanto riguarda l’assetto istituzionale. Come ha specificato Hoppe, il libertarismo ha bisogno di un nucleo conservatore sul *piano sociologico*, non attraverso l’implementazione con mezzi politici. Il retroterra culturale è fondamentale ai fini di un assetto sociale radicalmente liberale, ma, nel contesto statale contemporaneo, non va imposto per legge. Una plastica rappresentazione di tale differenza è la politica nei confronti della famiglia: i conservatori propugnano un intervento attivo dello Stato per rinforzare la famiglia tradizionale e indebolire le forme alternative; i libertari sostengono l’estromissione dello Stato da qualunque ambito familiare, anche perché ritengono che legittimare l’ingerenza significhi, dal punto di vista degli stessi conservatori, aprire il

⁴³) Hans-Hermann HOPPE, intervista alla rivista filosofica brasiliana «Dicta & Contradicta», in <http://www.hanshoppe.com/2013/08/the-brazilian-philosophy-magazine-dicta-contradicta-interviews-hans-hermannhoppe/#more-909>, August 1, 2013.

pollaio alla volpe, generando un esito opposto a quello desiderato⁴⁴.

⁴⁴) All'inizio degli anni Novanta, sul piano della strategia politica tale analisi si traduce nella proposta di un'alleanza con i paleoconservatori (Pat Buchanan, Paul Gottfried, Thomas Fleming), la destra repubblicana che Rothbard chiama "populista" in un'accezione positiva, artefice dell'appello diretto al *common man* in funzione *anti-establishment* e antistatale. Le idee che definiscono questa componente del conservatorismo sono l'isolazionismo, l'"America first", la negazione dell'eccezionalismo americano, il protezionismo, le restrizioni all'immigrazione, la riduzione dell'intervento statale in economia all'interno, visioni tradizionali su vita, matrimonio e famiglia. Sono distinti dai repubblicani moderati e soprattutto dai neocon, più interventisti in economia, espansionisti in politica estera, meno restrittivi sull'immigrazione e compromessi con le élite. Il principale centro di dibattito ed elaborazione fu il John Randolph Club, fondato nel 1990 da Rothbard e Fleming. Un punto alto della collaborazione è un convegno sull'isolazionismo tenutosi nel 1994 al Mises Institute, *The Costs of War*, i cui interventi vengono raccolti in un volume omonimo. Sul fronte politico in senso stretto vi è il sostegno a David Duke nella corsa a governatore della Louisiana nel 1991 e a Pat Buchanan nella campagna presidenziale del 1992. Sui temi oggetto di dissenso, come l'aborto o la prostituzione, Rothbard suggerì come soluzione di compromesso la scelta a livello più decentrato possibile: non solo di Stato, ma anche di contea o di comune, in modo da ritagliare le politiche in base alle preferenze delle (maggioranze delle) varie comunità. La decentralizzazione delle decisioni avrebbe risolto anche questioni come la preghiera, il crocifisso o l'insegnamento del creazionismo nelle scuole, contrapponendosi al laicismo dei divieti e dell'uniformità. Negli anni Novanta i dissensi più marcati fra le due componenti riguardavano il protezionismo commerciale. Successivamente il sempre più pronunciato nazionalismo economico sostenuto da Buchanan provocò la rottura dell'alleanza. Prima Rockwell nel 2002 con l'articolo *What I Learned From Paleoism*, pubblicato sul suo sito lewrockwell.com, e poi Hoppe nel 2005 con l'articolo *The Intellectual*

I paleolibertari marcano la loro differenza anche dai “neolibertari”, libertari pragmatici accusati di accettare la partecipazione al gioco politico-partitico, e a stipulare così, in nome delle alleanze politiche, compromessi sempre più al ribasso⁴⁵. Rimanendo invischiati nel sistema di potere washingtoniano, essi avallerebbero di fatto politiche stataliste e belliciste⁴⁶ incompatibili con la tradizione della *Old Right* americana, a cui il paleolibertarismo si richiama. Politiche che, tra l’altro, contrastano il processo di radicale decentralizzazione auspicato dai “paleo” in vista di prospettive anarco-capitaliste. Quest’ultimo punto è centrale: il rifiuto dello Stato, e delle uniformità da esso imposte, è strettamente connesso alla suesposta valorizzazione dell’autorganizzazione delle comunità e dei gruppi intermedi⁴⁷.

Incoherence of Conservatism, apparso sul sito del Mises Institute, sferrarono un duro attacco ai paleoconservatori, sancendo il divorzio definitivo. Sulle controversie, le convergenze e in generale i rapporti fra libertarismo e conservatorismo sul piano prevalentemente teorico si veda George W. CAREY (edited by), *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate*, University Press of America, Lanham (Maryland) 1998.

⁴⁵) L’esponente di maggior spicco di questo orientamento è Rudolph J. Rummel.

⁴⁶) Particolarmente enfatizzata, e continuamente rimarcata, è l’avversione nei confronti dell’interventismo in politica estera.

⁴⁷) Da qui la rivalutazione e la difesa che, sul piano dei riferimenti storici, i paleolibertari fanno del Medioevo, il cui pluralismo giuridico-ordinamentale è considerato, fra le altre cose, la vera origine del successivo sviluppo economico e tecnologico occidentale (cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Prima dello stato*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2004).

Dell'indirizzo paleolibertario hanno fatto parte personalità come i già citati Rothbard⁴⁸ e Rockwell Jr, Walter Block⁴⁹, Ralph

⁴⁸) Alcuni libertari sostengono la tesi di un deciso mutamento nell'orientamento culturale di Rothbard negli ultimi anni della sua vita. A tale proposito sembra convincente la replica di Guglielmo Piombini: «la sensibilità più conservatrice del paleolibertarismo [di Rothbard] non costituì affatto una deviazione dalla dottrina libertaria [...] È pertanto da ritenersi scorretta l'affermazione polemica dei *left-libertarians*, secondo cui negli ultimi anni della sua vita Rothbard avrebbe abbandonato il libertarismo convertendosi al paleoconservatorismo. La stessa periodizzazione della vita intellettuale di Rothbard in quattro fasi successive (il Rothbard dell'*Old Right*, il Rothbard della *NewLeft*, il Rothbard *libertarian*, il Rothbard *paleo*) rischia di essere del tutto sviante, perché questi diversi momenti non significarono mai cambiamento di idee e di principi, ma solo di strategia, di interessi, di approfondimento organico del proprio pensiero. Indipendentemente dalle alleanze tattiche o dagli interessi culturali, Rothbard dal primo all'ultimo giorno della sua vita rimase sempre lo stesso libertario radicalmente antistatalista, nel senso più puro del termine: in economia, un anarchico di Scuola Austriaca favorevole alla proprietà privata e al libero mercato; in politica, un decentralista radicale; in filosofia, un tomista giusnaturalista; nella cultura, un uomo della *Old Republic* e del Vecchio Mondo» (Guglielmo PIOMBINI, *Il paleolibertarismo e la sua eredità culturale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 22-23).

⁴⁹) Block ha definito se stesso conservatore sul piano culturale ma libertario "centrista" (*centrist*, o *plain*, o *plumb line libertarian*) in termini di filosofia politica, marcando un'equidistanza fra il *left* e il *right-libertarianism*. Tuttavia i punti di dissenso nei confronti del libertarismo di destra riguardano prevalentemente le posizioni di Edward Feser, che può essere considerato un conservatore più che un libertario. Le divergenze con Hoppe si appuntano quasi esclusivamente sul tema dell'immigrazione (cfr. Walter BLOCK, *Libertarianism is unique*, Ludwig von Mises Institute, Auburn

Raico, Paul Gottfried, Stephan Kinsella, Steven Greenhut, Justin Raimondo, Joseph Salerno, Thomas DiLorenzo, Joseph Sobran, Hans-Hermann Hoppe, Roderick T. Long, Gennady Stolyarov, Thorsten Polleit, Sean Gabb⁵⁰.

(Alabama) 2006; anche in www.mises.org/journals/scholar/block15.pdf).

⁵⁰) A livello di istituzioni vanno segnalati il Ludwig von Mises Institute di Auburn, in Alabama, che ha editato anche il «Journal of Libertarian Studies»; e il Center for Libertarian Studies, con sede a Burlingame, in California. Una divisione di quest'ultimo è la rivista elettronica «LewRockwell.com» (LRC). In Internet, altri punti di riferimento sono i siti di Hoppe, www.hanshoppe.com, e di Justin Raimondo, www.antiwar.com. Con la scomparsa del giornalista e scrittore Joseph Sobran, il suo sito www.sobran.com, ancora *on line*, non è più aggiornato. Nel Regno Unito la Libertarian Alliance guidata da Sean Gabb è la principale organizzazione libertaria e al tempo stesso il più vivace centro di elaborazione culturale paleo.

Beniamino DI MARTINO*
*Libertarismo. Alcune riflessioni
su termini e concetti (I parte)*

Abstract

Molti sono i pregiudizi che impropriamente gravano sul

* Beniamino Di Martino è sacerdote cattolico ed è direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» (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. Egesi dei testi evangelici* (2016), *La Prima Guerra Mondiale come effetto dello "Stato totale". L'interpretazione della Scuola Austriaca di economia* (2016), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali* (2016), *"Conceived in liberty". La contro-rivoluzione americana del 1776* (2016), *La virtù della povertà. Cristo e il cristiano dinanzi ai beni materiali* (2017), *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti dell'uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario* (2017), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico* (2017), *"Rerum novarum". Due prospettive liberali sulla proprietà e la libertà* (con Robert A. Sirico, 2018), *La Grande Guerra 1914-1918. Stato onnipotente e catastrofe della civiltà* (2018), *Per un Libertarismo vincente* (2019) e *Libertà e coronavirus. Riflessioni a caldo su temi sociali, economici, politici e teologici* (2020).

libertarismo, la teoria sociale che, mettendo al centro l'individuo e i suoi diritti di proprietà, considera immorale ogni forma di violenza da parte dello Stato. Per diradare i tanti pregiudizi può essere utile dare una buona definizione di questa filosofia politica che nasce all'interno della grande tradizione del liberalismo classico, ma che assume tratti di particolare specificità. Questo saggio intende contribuire a fare chiarezza sui vocaboli utilizzati per dare un nome chiaro e una identità univoca a questa particolare specificità. Per provare a giungere questo scopo, si sottolineano le troppe ambiguità presenti nel termine "anarchia" e si richiamano i vantaggi presenti nel concetto politico di "destra".

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

Lots are the prejudices that inappropriately weigh on Libertarianism, the social theory that, focus the individual and his property rights, considers immoral every form of violence from the State. In order to reduce the prejudices, it may be useful to find a proper definition of this political philosophy that was born from the tradition of classical liberalism, however it acquires peculiar characteristics. This essay means to contribute to clarifying the terms used to give a clear name and a univocal identity to this peculiar characteristic. In order to reach this aim, the many ambiguities in the term "anarchy" are highlighted as well as the advantages in the political concept of Right are recalled.

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

«La mente del sapiente si dirige a destra e quella dello stolto a sinistra» (*Qoelet* 10,2; libro della Bibbia).

Introduzione

Il libertarismo, soprattutto in Europa, patisce pesanti pregiudizi. Avvertendoli soprattutto dall'interno della cultura cattolica, sembra che ci siano preconcetti così radicati e al tempo stesso così grossolani da poter addirittura cogliere una similitudine tra i pregiudizi che oggi gravano sui libertari e quelli che gravavano sui cristiani da parte della società romana imperiale. Ovviamente non si intende dire che, come nei primi secoli della nuova era cristiana, queste diffidenze conducano a persecuzioni. Sarebbe ridicolo attribuirci questa conclusione. Si vuole, però, dire che le incomprensioni verso la teoria libertaria sono profonde come quelle che in quel lontano passato circondavano le dottrine cristiane.

Il presente contributo nasce dal desiderio di veder se non superati, almeno attenuati questi pregiudizi. Il principale aiuto in questa direzione è già in atto da tempo, anzi è costantemente in atto perché riguarda il contenuto della teoria libertaria. È un chiarimento affidato ai tanti studi che presentano, approfondiscono, illuminano tanto il paradigma economico e sociale della Scuola Austriaca quanto le teorie individualiste e libertarie.

Sottolineiamo quest'ultimo abbinamento perché avvicinare solo una delle due tradizioni senza l'altra impedirebbe di avere un quadro sufficiente e chiaro. È il motivo per cui, all'inizio di queste considerazioni, il richiamo a Murray N. Rothbard (1926-1995) assume l'aspetto di un punto di riferimento obbligato, avendo lo scienziato sociale americano saputo fondere l'individualismo americano, il marginalismo economico della Scuola Austriaca, la dottrina lockeiana dei diritti di proprietà ed il giusnaturalismo cattolico-tomista.

È stato, infatti, opportunamente sostenuto che il pensiero di Rothbard rappresenta la feconda convergenza di più tradizioni di riflessione. Ciascuna di queste – aggiungiamo noi –, nella sintesi dell'economista-filosofo, non è stata sminuita né è stata ridimensionata nella propria specificità, ma, al contrario, dall'incontro con le altre, ciascuna di esse è stata meglio valorizzata ed ha potuto anche meglio riconoscere se stessa. Tra l'altro, si potrebbe rinvenire in questo arricchimento reciproco di diverse fonti anche un richiamo al tentativo politico – difficoltoso, ma pur sempre necessario – di realizzare una comune prospettiva operativa tra le varie anime di una grande area culturale. Un tentativo storicamente reso problematico a causa della difficoltà a compiere questa sinergia senza schiacciare o mortificare nessuna di quelle anime. Nel corso di un precedente contributo non abbiamo potuto evitare di imbatterci in ciò che nella storia dell'antistatalismo statunitense si è chiamato "fusionismo"¹ che, con alti e bassi, si è regolarmente ripresentato come una sorta di appello puntuale alle varie componenti di una medesima eredità antcentralista

¹) Cfr. 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. 35-79.

(“antifederalista”, nel linguaggio politico americano), individualista e liberista. Rothbard, che con questo tipo di appello storico non ha avuto sempre un rapporto facile, ha tuttavia realizzato, nella propria riflessione, qualcosa che può essere considerato una feconda *fusione* di tradizioni culturali, filosofiche ed esperienziali che, proprio perché convergenti, possono essere meglio comprese insieme e insieme essere meglio rappresentate. Ci riferiamo all’amalgama tra individualismo, marginalismo, proprietarismo e giusnaturalismo. Sono tradizioni che, potendo fondersi, dimostrano non solo di avere molto in comune, ma, altresì, che ciò che sembra separarle, in realtà, è quell’elemento che può arricchirle e completarle reciprocamente per renderle più feconde e più cariche di potenzialità. Più universali, più “cattoliche” si potrebbe anche azzardare – semanticamente – a dire.

Nell’attingere tanto abbondantemente a Mises, Rothbard dimostrava che non solo è possibile l’incontro tra il filone dell’individualismo americano e il soggettivismo marginalista della Scuola Austriaca, ma che ciascuno trova un di più di se stesso nell’altra componente. L’esperienza intellettuale e scientifica di Rothbard sta, infatti, ad attestare che senza la solidità del paradigma “austriaco” il suo individualismo non sarebbe stato completo, non avrebbe avuto l’impianto che solo il marginalismo economico avrebbe potuto fornire. Al tempo stesso, grazie a Rothbard la Scuola Austriaca trova in America una dimensione che è innanzitutto culturale e che si esprime con la storia della costruzione pionieristica di una società che è rimasta – in misura enormemente maggiore che non in Europa – salvaguardata dai miti del costruttivismo ideologico e politico.

Detto questo, torniamo a noi e delimitiamo lo scopo del presente contributo. Parlavamo di desiderio di diradare i pregiudizi, ma affidando la questione dei contenuti ai tanti studi che espongono la dottrina libertaria, vorremmo ora circoscrivere la trattazione alla prima ed elementare questione formale, quella del nome e della identificazione. Divideremo, perciò, la trattazione in due parti: nella prima saremo alla ricerca del nome più convincente, nella seconda disquisiremo sulla più appropriata etichetta politica.

Siamo consapevoli che il movimento libertario non comprende solo coloro che si riconoscono nel pensiero di Murray N. Rothbard, ma ritenendo l'elaborazione del filosofo sociale americano il quadro meglio compiuto della dottrina libertaria, le considerazioni che seguono muoveranno a partire da un diretto ed esplicito riferimento al principale teorico libertario.

1. Un nome adeguato e convincente

Coloro che si sono riconosciuti nell'orientamento dato da Rothbard si sono prevalentemente denominati "anarco-capitalisti". L'"anarco-capitalismo" è stata, infatti, l'espressione più utilizzata per definire il libertarismo nell'impostazione rothbardiana, quella che ha adeguatamente armonizzato individualismo, marginalismo, proprietarismo e giusnaturalismo. Accanto a questa espressione non sono mancate diverse varianti. Tra queste: "anarchismo liberale" o "anarco-liberalismo" (*anarcho-liberalism*)², "anarchismo liberista" o "anarco-liberismo" (*free market anarchism*),

²) Andrew RUTTEN, *Can Anarchy Save Us from Leviathan?*, in «The Independent Review», Volume 3 (1999), nr. 4 (Spring), p. 588.

“anarchismo individualista” o “anarco-individualismo”, anarco-proprietarismo, libertarismo anarchico, ecc. Sono, quindi, delineati due concetti: libertarismo (e i suoi affini) e anarchismo (o, semplicemente, anarchia).

L’“anarco-capitalismo” è quindi una modalità particolare del più ampio libertarismo che, a sua volta, è una modalità specifica della più ampia galassia liberale³. Se il liberalismo nasce dalla necessità di limitare il potere politico, il libertarismo manifesta le insufficienze del pensiero liberale e si concentra sulla illegittimità di ogni arbitrio politico. Potremmo, allora, dire che il libertarismo è quella filosofia politica che prende semplicemente sul serio l’inviolabilità della persona umana e rende questa intangibilità criterio per giudicare i rapporti sociali.

All’interno del libertarismo, poi, si è creata una divisione tra “minarchici” e “anarchici”: i minarchici sostengono la necessità di uno “Stato minimo” mentre gli anarchici (gli “anarco-capitalisti”) escludono ogni giustificazione anche minima dello Stato e perseguono (sempre pacificamente) l’obiettivo della scomparsa dello Stato. È noto, poi, che per puntualizzare ancor di più la propria posizione, i rothbardiani coniarono una formula atta a distinguerli da coloro che avevano subito l’influenza culturale della *Left*. Nacque, così,

³) Ovviamente si può discutere per capire se tra liberalismo classico e libertarismo prevalgano i punti di continuità o gli elementi di rottura (cfr. Norman P. BARRY, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Macmillan, London 1986). Chi scrive ritiene che si tratti di un’unica grande tradizione nella quale il libertarismo rappresenta il momento di maggiore coerenza.

l'espressione "paleolibertarismo"⁴. Una differenza non secondaria è quella che separa i libertari di impostazione utilitarista dai libertari di impostazione deontologica (questi ultimi possono variamente riferirsi all'oggettivismo, al kantismo o al giusnaturalismo)⁵. Per quanto ricca di significati e carica di conseguenze, trascuriamo la questione per soffermarci solo sulla tematica lessicale principale; quella relativa all'uso della nozione di anarchia.

Com'è noto, il termine "liberalismo" nasce tardivamente rispetto a ciò che esprime. Nonostante il concetto non richieda spiegazioni contorte perché ha nel suo lemma il chiaro riferimento alla libertà, la definizione del pensiero liberale è stata più controversa di quella del socialismo; il termine liberalismo, spesso, è stato addirittura utilizzato per indicare correnti proprie della tradizione collettivista (infatti, la Rivoluzione francese continua ad essere considerata "liberale" e il cattolicesimo tradizionale continua a diffidare del liberalismo confondendolo con il giacobinismo). Oltretutto, a partire dagli anni Sessanta, la variante *liberal* è stata utilizzata nel contesto anglosassone per indicare posizioni incompatibili con il tradizionale liberalismo costringendo a dare a quest'ultimo la connotazione di *classical liberalism* (liberalismo classico) nel tentativo di sanare la crescente confusione.

Già dagli anni Cinquanta, negli USA, si iniziò ad adottare il termine "*libertarianism*" ("libertarismo", in italiano), termine nato dal desiderio di caratterizzare la posizione di chi

⁴) 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.

⁵) Cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 152-153.341-414.

intendeva dare nuove motivazioni e nuova forza ad un liberalismo minacciato di ambiguità sin nella sua definizione sempre più fatta propria dalla sinistra. La denominazione *libertarianism* è stata, poi, largamente adottata anche in altri contesti sebbene, sovente, in modo approssimativo; infatti, il termine “libertarismo” ha espresso certo libertinismo insofferente e ribelle (così capita, purtroppo, nel comune linguaggio italiano). Prova ne è il fatto che, a volte, si parla anche di “socialismo libertario”. Si tratta, però, di errori dovuti a superficialità, ad arbitrio o ad ignoranza perché la nozione di libertarismo ha la sua pertinenza formale e la ragion d’essere concettuale.

Ciò su cui occorre focalizzare l’attenzione è, però, il modo con cui i libertari che escludono ogni legittimità alla coercizione politica intendono distinguersi da quei libertari che accettano lo Stato in forme minime. Come dicevamo già, i primi si sono definiti “libertari anarchici”, i secondi “libertari minarchici”. Nostro intento è soffermarci sul miglior modo con cui definire i primi.

Per delineare i contenuti di pensiero dei “libertari anarchici”, Jesús Huerta de Soto (1956-viv.) scrive: «è quindi ineludibile superare il “liberalismo utopico” dei nostri predecessori, i liberali classici che, da una parte, peccarono di ingenuità nel pensare che lo Stato potesse essere limitato e, dall’altra, di mancanza di coerenza, per non avere assunto fino alle ultime conseguenze le implicazioni dei propri ideali. Oggi, quindi, ormai in pieno Ventunesimo secolo, diventa prioritario proporsi il superamento del liberalismo classico (utopico e ingenuo) del Diciannovesimo secolo, con la sua nuova formulazione veramente scientifica e moderna che possiamo denominare capitalismo libertario, anarchismo della proprietà

privata o, semplicemente, anarcocapitalismo»⁶. Un altro grande pensatore, Hans-Hermann Hoppe (1949-viv.), dichiara: «l'anarco-capitalismo è semplicemente un liberalismo coerente, il liberalismo pensato attraverso la sua definitiva conclusione, o anche il liberalismo portato al suo intento originario»⁷. Come si nota, questi due autentici campioni del libertarismo radicale non esprimono nessuna riserva nei confronti del connubio (almeno terminologico) tra capitalismo e anarchismo.

Si potrebbe dire che la denominazione "anarco-capitalismo" contiene due precisazioni: il richiamo all'anarchia rimarca la distinzione dai libertari moderati ("minarchici") mentre il riferimento al capitalismo comporta la distanza dall'anarchia classica. Anche ripercorrendo le precedenti affermazioni di Huerta de Soto e di Hoppe, si può ritenere che dall'incrocio di questi due filoni e dalle relative designazioni si delinei una posizione che sarebbe imprecisa definire senza uno dei due termini in questione: sarebbe insufficiente appellarsi al solo capitalismo e sarebbe forviante il richiamo alla sola anarchia. Non fornirebbe un'inquadratura adeguata solo il primo termine senza la seconda istanza, ma neanche l'anarchia senza l'ancoraggio al capitalismo. La questione che solleviamo riguarda la pertinenza dell'uso del concetto di anarchia, come tra breve vedremo. Un altro economista libertario, il canadese Pierre Lemieux (1947-viv.), sottolinea il connubio in questo modo: «l'anarco-capitalismo si distingue dalle dottrine

⁶) Jesús HUERTA de SOTO, *Liberalismo e anarcocapitalismo*, in Dario ANTISERI - Enzo DI NUOSCI - 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. 415-416.

⁷) Hans-Hermann HOPPE, *Democrazia: il dio che ha fallito*, prefazione di Raimondo Cubeddu, Liberilibri, Macerata 2008, p. 325.

filocapitaliste ortodosse perché considera l'anarchia come costitutiva dell'economia capitalista [...]. Si differenzia inoltre dall'anarchismo tradizionale per due aspetti: in primo luogo, lungi dal negare la proprietà privata, si fonda su di essa per riconciliare le molteplici azioni individuali; in secondo luogo, posta l'uguaglianza formale di tutti gli individui sul piano giuridico, ammette le ineguaglianze che la libertà totale produce o garantisce»⁸.

Vi è un episodio della giovinezza di Rothbard che, in questa sede, non può non essere citato. È il momento in cui il giovane studente ebbe consapevolezza della direzione che comportava la propria coerenza dottrinale ritenendosi moralmente vincolato ad abbracciare una scelta anarchica. Ebbene, ancor prima di perfezionare le sue riflessioni – maturità che sarà presto acquisita ascoltando Mises – il giovane Rothbard era già orientato a ritenere che solo il libero mercato consenta la migliore prosperità sociale. Sulla base di questa certezza, costruì la sua convinzione anarchico-libertaria. Sarà lui stesso a ricordare la decisione che si sentì obbligato ad assumere, per coerenza logica, a seguito di una conversazione con altri studenti – questi di sinistra – in una sera dell'inverno 1949-1950: «la mia intera posizione era incoerente [...], vi erano solo due logiche alternative: il socialismo o l'anarchismo. Dal momento che per me diventare socialista era fuori discussione, l'irresistibile logica del caso mi spinse a divenire un anarchico della proprietà privata o, come avrei detto più tardi, un anarco-capitalista»⁹. Rothbard percepì come insufficiente una teoria che

⁸) Pierre LEMIEUX, *L'anarco-capitalismo*, Liberilibri, Macerata 2018 (*L'anarcho-capitalisme*, 1988), p. 3.

⁹) Murray N. ROTHBARD, *What's Wrong with Liberty Poll; or, How I Became a Libertarian*, in «Liberty», July 1988, p. 53 («my whole position

non portasse alle conseguenze massime le premesse di rifiuto dell'intervento dello Stato. Perciò si sentì, da quel momento, secondo la sua stessa testimonianza, un "anarco-capitalista". Da questa consapevolezza non si separerà mai e le fasi successive della sua vita intellettuale contribuiranno solo a perfezionare la sua granitica avversione a tutto ciò che limita la libertà individuale. Fedele a tutto ciò, scriverà molti anni dopo: «tutta la mia opera è dedicata alla questione fondamentale della libertà umana»¹⁰.

Mi si consenta di comunicare una vecchia impressione personale. La prima volta che mi capitò di imbattermi nel concetto di anarchia applicato alle ragioni della libertà fu esattamente leggendo questo ricordo autobiografico di Rothbard. Ne ebbi una reazione di confusione perché non riuscivo a comprendere in quale modo l'anarchia potesse essere ricondotta alla difesa della libertà individuale e ad una effettiva contrapposizione al socialismo.

Va ricordato che quando il giovane Rothbard si sentì spinto «a divenire un anarchico della proprietà privata» definendosi di conseguenza, il termine *libertarianism* era stato coniato da poco. Pare, infatti, che esso sia stato lanciato nel 1946 da Leonard Read, un economista americano fondatore della "Foundation for Economic Education", che si definì *libertarian*.

Rothbard si dichiarò anarchico interpretando l'anarchia in chiave anti-statale, considerando l'anarchia quale effetto

was inconsistent [...], there were only two logical possibilities: socialism, or anarchism. Since it was out of the question for me to become a socialist, I found myself pushed by the irresistible logic of the case, a private property anarchist, or, as I would later dub it, an anarcho-capitalist»).

¹⁰ Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 7.

coerente della sua avversione alla coercizione politica e al socialismo. C'è, però, da domandarsi se, all'epoca, Rothbard conoscesse la classica anarchia europea con i suoi postulati e i suoi programmi. Ad ogni modo, la denominazione fu ampiamente recepita ed anche molti anni dopo Rothbard ripeteva: «io definisco società anarchica una società ove non vi sia la possibilità legale di un'aggressione coercitiva contro la persona o la proprietà di qualsiasi individuo. Gli anarchici si oppongono allo Stato perché esso ha la sua vera essenza in tale aggressione, e cioè, l'espropriazione della proprietà privata attraverso la tassazione»¹¹.

Ogni ricerca di significato del termine "anarchia" costringe a rispolverare la parola in greco antico che indica l'assenza di principio. Si tratta di una parola composta la cui parte iniziale suggerisce la privazione di qualcosa. Se questo è l'etimo, il significato può essere inteso in modo ambivalente e polisemico: "anarchia" può suggerire una forma di convivenza sociale priva di principio e di autorità. Però, come meglio vedremo in seguito, la parola, in senso proprio, non significa assenza di Stato o rifiuto di potere. Tuttavia è comune attribuire al concetto di "anarchia" l'assenza di governo. Scriveva, infatti, Rothbard: «l'origine del termine [...] significa opposizione all'autorità o al comando. Tale concetto è generico quanto basta per interessare una moltitudine di diverse filosofie politiche»¹². E tanto dovrebbe effettivamente bastare per considerare il riferimento all'anarchismo quanto mai insidioso.

¹¹) Murray N. ROTHBARD, *Società senza Stato* (1978), in IDEM, *La libertà dei libertari*, a cura di Roberta A. Modugno Crocetta, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2000, p. 49.

¹²) 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. 127.

Infatti, sorprendentemente, solo pochi anni dopo il momento in cui si era sentito indotto ad abbracciare l'anarchismo, il pensatore americano sostenne l'improponibilità della coincidenza tra libertarismo e anarchia. Rothbard affermava: «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»¹³.

Pochi anni erano trascorsi da quella sera dell'inverno 1949-1950 in cui, nel corso di un confronto con altri studenti, il ventiquattrenne libertario si era definito anarchico («anarchico della proprietà privata»¹⁴) per estrema coerenza al rifiuto totale dello statalismo e del socialismo. Ma già a metà degli anni Cinquanta (non si conosce la data esatta), Rothbard scrisse un articolo dal titolo *Are Libertarians Anarchists?* – un pezzo rimasto a lungo inedito e scoperto solo nel 2008¹⁵ – in cui respingeva la definizione anarchica.

Prima di qualsiasi considerazione, occorre escludere che Rothbard si sia contraddetto nella dimensione teorica. Se è incorso in una contraddizione, questa è di natura formale. Beninteso, la forma è importante e la presente puntualizzazione vorrebbe contribuire ad evitare qualsiasi antinomia. È su tale aspetto formale che dobbiamo subito spendere le nostre argomentazioni. Ma una parola circa la dottrina presente nelle due affermazioni è inevitabile. La ragione per cui il pensiero di

¹³) *Ibidem*, p. 130.

¹⁴) ROTHBARD, *What's Wrong with Liberty Poll; or, How I Became a Libertarian*, cit., p. 53.

¹⁵) Cfr. David GORDON (edited by), *Strictly Confidential. The Private Volker Fund Memos of Murray N. Rothbard*, foreword by Brian Doherty, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2010, p. 25-32.

Rothbard non è sostanzialmente contraddittorio si rende chiara nella permanente continuità del rifiuto della violenza sull'individuo e del conseguente rigetto di ogni forma di potere arbitrario. Nella testimonianza dell'inverno del 1949-1950 l'opposizione alla prevaricazione politica venne (impropriamente) definita anarchismo mentre successivamente il giovane economista riconobbe che la posizione anarchica era pesantemente viziata dal male socialista e, perciò, non avrebbe mai potuto essere assimilata al libertarismo. Non c'è, quindi, da meravigliarsi della presa di distanza dalla formula "anarchismo"; c'è da sorprendersi della facilità con cui la formula venne inizialmente adoperata e della sua larga successiva diffusione.

Tutti gli studi sull'anarchia, prima di fornire una definizione, precisano quanto non sia facile parlare di anarchismo a causa della complessità delle manifestazioni di questo controverso orientamento politico¹⁶. Ma questa indeterminatezza rappresenta un motivo in più, non in meno, per essere sospettosi verso il concetto stesso di anarchia. L'assenza di chiarezza, l'estrema genericità e la notevole complessità del mondo anarchico non possono rappresentare un vantaggio dovuto all'indeterminatezza e alla pluralità. Se così fosse, d'altra parte, non si capirebbe neanche il motivo per cui è stato considerato insufficiente non solo qualificarsi liberali,

¹⁶ Cfr. Giampietro N. BERTI, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Piero Lacaita Editore, Manduria (Taranto) 1998, 4 volumi; cfr. Gian Mario BRAVO, *L'anarchismo*, in Luigi FIRPO (a cura di), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, UTET, Torino 1977, volume V, p. 247-251; cfr. Gian Mario BRAVO, *Anarchismo*, in Norberto BOBBIO - Nicola MATTEUCCI - Gianfranco PASQUINO, *Dizionario di politica*, UTET, Torino 2004, p. 11-16.

ma è stato ritenuto insoddisfacente anche riferirsi al più definito libertarismo.

Ovviamente non è questa la sede per un'analisi delle teorie anarchiche; è comunque il caso richiamare tali teorie a grandissime linee per motivare la obiezione nei confronti dell'uso del termine "anarchia" in ambito libertario. Perché questa obiezione? In breve, perché la lotta anarchica contro ogni autorità non ha nulla in comune con l'aspirazione libertaria a rapporti tra gli uomini all'insegna degli accordi volontari.

Il moderno anarchismo come movimento di idee nacque nel tumultuoso Ottocento sviluppandosi all'interno delle attese rivoluzionarie, sovversive più che innovatrici. Fondamentalmente si trattava di quella versione particolare del variegato mondo socialista che, per raggiungere lo scopo dell'abolizione dello Stato borghese ritenuto la massima espressione dell'ordine esistente, accentuò la via della cospirazione rifuggendo, però, dal rigido dirigismo strategico di Marx. Tuttavia, il movimento anarchico è geneticamente e ideologicamente intrecciato con il socialismo.

Com'è noto i primi a definirsi anarchici furono il francese Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) e il russo Michail Alexandrovic Bakunin (1814-1876); a questi nomi l'anarchismo rimase legato costituendo una delle principali anime della Prima Internazionale Socialista – l'Associazione Internazionale dei Lavoratori – riunitasi a Londra nel 1864: l'Internazionale riuniva la componente anarchica insieme a quella marxista e quella del repubblicanesimo dell'italiano Giuseppe Mazzini (1805-1872). E proprio sulla dura contrapposizione tra anarchici e marxisti la Prima Internazionale si dissolse, di fatto, già nel

1872¹⁷. Tra i principali riferimenti dell'anarchismo occorre ricordare Petr Alekseevic Kropotkin (1842-1921), ma anche gli italiani Carlo Cafiero (1846-1892) e Errico Malatesta (1853-1932).

In Italia il Novecento iniziò con i colpi di pistola con cui l'anarchico Gaetano Bresci (1869-1901) uccise re Umberto I (Monza, 29 luglio 1900). Anche negli USA esisteva una tradizione di anarchismo insurrezionalista e socialista che richiamò drammaticamente su di sé l'attenzione quando un anarchico di origini polacche, Leon Czolgosz (1873-1901), assassinò il presidente William McKinley (1843-1901) il 6 settembre 1901, a Buffalo (nello Stato di New York). Per quanto sia lunga la scia degli attentati terroristici di matrice anarchica, sarebbe comunque un errore giudicare la carica violenta dell'anarchismo solo in relazione ad episodi in buona misura sporadici e scarsamente efficaci. In realtà (con l'eccezione di Proudhon), la violenza è insita nella teoria anarchica tanto da ritenere insostenibile questa senza quella. L'anarchia si alimenta di violenza ed è – secondo le parole di Bakunin – «ossessione rivoluzionaria e passione distruttrice»¹⁸. Il legame tra anarchia e violenza è insopprimibile perché nell'ideale anarchico perché l'esistente va demolito per lasciar spazio ad una realtà completamente riplasmata. Ancora l'attivista russo dichiarava: «la nostra missione è di distruggere e non di costruire; altri uomini costruiranno, migliori di noi, più intelligenti e più freschi»¹⁹.

¹⁷) Cfr. Annie KRIEGEL, *L'Associazione internazionale degli operai (1864-1876)*, in Jacques DROZ (a cura di), *Storia del socialismo/I. Dalle origini al 1875*, prefazione di Enzo Santarelli, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 712-748.

¹⁸) Cit. in Jean PRÉPOSIET, *Storia dell'anarchismo*, prefazione di Gaetano Manfredonia, Dedalo, Bari 2006, p. 224.

¹⁹) Cit. in *ibidem*.

Dicevamo che l'anarchismo costituì una delle principali componenti dell'Internazionale Socialista ed è sempre da sottolineare che la posizione anarchica non può essere compresa se non nell'ambito del socialismo. Come il socialismo, anche l'anarchismo ha una lunga preistoria ed affonda le sue radici nella Rivoluzione francese, giungendo, poi, ad una espressione politica più o meno compiuta e all'azione propriamente rivoluzionaria. Come parte del socialismo, l'anarchismo mantiene sempre una dimensione collettivista che lo distingue dai fenomeni impropriamente assimilati ad esso. Quasi mai si può essere d'accordo con il noto sociologo francese Jacques Ellul (1912-1994) che ha provato a conciliare la fede cristiana con l'anarchia, ma si può prendere con grande serietà la sua affermazione secondo cui l'anarchismo è «forma più completa e coerente di socialismo»²⁰.

All'interno del mondo socialista, anarchici e marxisti si sono duramente combattuti con reciproche scomuniche e con epurazioni fisiche, ma la lotta allo scambio volontario, alle dinamiche di mercato e all'economia libera ha sempre accomunato gli uni agli altri. D'altra parte, un carattere distintivo dell'anarchismo è la virulenta avversione alla proprietà privata. È di Proudhon – il primo anarchico moderno – il grido di battaglia: «la proprietà privata è un furto!». Il proposito dell'abolizione della proprietà che unisce i socialisti di ogni tipo, manifesta la natura della rivoluzione anarchica. L'odio alla proprietà privata non è certo un elemento sorprendente, bensì una caratteristica rivelatrice della matrice collettivistica, un connotato endogeno alla politica anarchica.

²⁰) Jacques ELLUL, *Anarchia e Cristianesimo*, prefazione di Mimmo Franzinelli, Elèuthera, Milano 2010, p. 26 (*Anarchie et Christianisme*, 1988).

Infine, rispetto al marxismo, si potrebbe sostenere che l'anarchismo sia la punta che predispone il socialismo al nichilismo. Dall'*entourage* di Bakunin sorse questo nuovo termine e "nihilisti" iniziarono a definirsi quegli intellettuali che propugnavano la soppressione violenta degli ordinamenti sociali e politici.

Cosa c'entra questo anarchismo con il libertarismo di Rothbard? Nulla, anche se quest'ultimo ha spesso gradito definirsi "anarchico". Per contribuire ad estinguere l'equivoco basterebbe richiamare le radicali ed incolmabili differenze con quel movimento a cui immediatamente si pensa quando si cita la prospettiva politica anarchica.

Una delle ragioni di confusione è offerta dal frequente richiamo da parte dei libertari a quei pensatori che, seppur tra non poche imprecisioni teoriche, hanno fatto la storia dell'individualismo americano. Ordinariamente si iscrive questo individualismo nell'ampio ambito dell'anarchismo generale, pur distinguendo i caratteri dell'anarchismo europeo da quelli dell'anarchismo americano²¹. Primo tra tutti, il collettivismo proprio dell'anarchismo continentale e l'individualismo tipico del cosiddetto anarchismo d'oltreoceano. A conferma di come l'anarchismo propriamente detto e il cosiddetto anarchismo individualista americano costituiscano due tradizioni eterogenee vi è la constatazione di come esse siano cresciute in modo indipendente l'una dall'altra e siano state accostate solo da una comune etichetta. Ciò che per l'individualismo libertario significava la parola "anarchismo" era (ed è) ben differente da ciò che i rivoluzionari europei intendevano (ed intendono) con lo stesso termine. Tuttavia se

²¹) Cfr. Antonio DONNO (a cura di), *America anarchica (1850-1930)*, Piero Lacaita Editore, Manduria (Taranto) 1990.

l'adozione della stessa denominazione ha indotto non pochi fraintendimenti, la precisazione dei reciproci contenuti consente di chiarire rapidamente le insuperabili distanze.

A dimostrazione di ciò è senz'altro utile richiamare la storia di Josiah Warren (1819-1874). Nome ricorrente nella letteratura libertaria, Warren si coinvolse nella comunità che Robert Owen (1771-1858), proveniente dal Regno Unito, fondò nell'Indiana nel 1826. La comunità americana e la gemella comunità scozzese fallirono presto e Warren attribuì l'insuccesso sia al modo con cui l'individuo veniva subordinato alla collettività sia alla soppressione della proprietà privata²². Ribaltando, quindi, l'anarchismo proto-socialista, Warren si trovò a suo agio nella riaffermazione dell'individualismo perché solo esercitando la «sovranità dell'individuo su se stesso»²³ e cioè «un'autorità assoluta sulla propria persona e sulla sua proprietà, sul suo tempo e sulle sue responsabilità» l'uomo avrebbe trovato «la via che conduce all'armonia». Invece – concludeva Warren – «cercare di imporre uniformità alla varietà porterà solo disordine e guerra»²⁴.

²²) Cfr. Antonio DONNO, *Josiah Warren, un anarchico liberal nell'America dell'Ottocento*, in IDEM (a cura di), *America anarchica (1850-1930)*, Piero Lacaita Editore, Manduria (Taranto) 1990, p. 14.29; cfr. Marianne DEBOUZY, *Il socialismo negli Stati Uniti fino al 1918*, in Jacques DROZ (a cura di), *Storia del socialismo/II. Dal 1875 al 1918*, prefazione di Gian Mario Bravo, Editori Riuniti, Roma 1974, p. 555-557.

²³) Cfr. Carlo LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Liberilibri, Macerata 2001, p. 47.

²⁴) Cit. in Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 17.18.

In quegli stessi anni scriveva ed operava Lysander Spooner (1808-1887) considerato tra i fondatori del libertarismo propriamente detto e figura di punta del cosiddetto anarchismo individualista americano. Autore di una serie di *pamphlet*²⁵, tra cui *Vices Are Not Crimes*²⁶, nonché deciso abolizionista, Spooner si distinse anche per la sfida lanciata al governo federale con la sua compagnia postale privata. Capostipite dei cosiddetti anarco-individualisti libertari, Spooner esercitò una notevole influenza su Rothbard soprattutto sulla questione della nascita dello Stato e sul riconoscimento del diritto naturale²⁷. In un brano molto antologizzato, Spooner compendia la natura criminale dello Stato e la difesa dei diritti della persona in relazione al prelievo fiscale²⁸.

Accanto a Spooner, nella letteratura libertaria che si è definita anarchica, altri personaggi della seconda metà dell'Ottocento vengono sovente citati scorgendo nei loro scritti una conferma del connubio tra individualismo e anarchia;

²⁵) Oltre *Vices Are Not Crimes* (del 1875), gli altri suoi scritti più significativi sono: *The Unconstitutionality of Slavery* (1845), *Poverty: Its Illegal Causes and Legal Cure* (1846), *A Defence for Fugitive Slaves* (1850), *A Plan for the Abolition of Slavery* (1858), *No Treason: The Constitution of no Authority* (1870), *Prohibition: A Failure* (1875), *A Letter to Thomas F. Bayard* (1882) e *Natural Law* (del 1882).

²⁶) Ora anche in italiano: Lysander SPOONER, *I vizi non sono crimini*, Liberilibri, Macerata 1998. L'antologia include, oltre la traduzione di *Vices are not Crimes* (del 1875), anche quella dei saggi *No Treason: The Constitution of No Authority* (del 1870) e *Natural Law* (del 1882).

²⁷) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *The Spooner-Tucker Doctrine: an Economist's View*, in IDEM, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and other Essays*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2000, p. 205-218.

²⁸) Cfr. SPOONER, *I vizi non sono crimini*, cit., p. 102-103.

pensiamo a Thoreau e Herbert. Per quanto il nome di Henry David Thoreau (1817-1862) compaia sempre tra coloro che hanno contrassegnato la tradizione individualista libertaria, le sue concezioni economiche appaiono arcaiche così come stravagante appare la sua vita solitaria e silvestre²⁹. Nel suo saggio sulla disobbedienza civile si riconoscono, però, quelle tipiche rivendicazioni liberali di chi rifiuta la sottomissione alla società-Stato. Il britannico Auberon Herbert (1836-1906) venne definito da Rothbard un «grande libertario»³⁰ e di lui l'economista di New York citava le opinioni a proposito della proporzionalità della sanzione da infliggere a chi lede la libertà o danneggia la proprietà altrui³¹. Certamente più noto è l'inglese Herbert Spencer (1820-1903), filosofo e sociologo che ha legato il suo nome a testi quali *Social Statics* (1850) e *The Man Versus the State* (1884). Se il primo testo ricordava soprattutto l'enunciazione del suo modello evoluzionistico, il secondo descriveva la corruzione dell'uomo a causa dello statalismo. E se il suo "darwinismo sociale" risulta estraneo alla tradizione liberale³², Spencer ha, invero, dimostrato l'indubbia capacità di prevedere quelli che sarebbero stati i guasti prodotti dalla pianificazione sociale³³. Per tornare in ambito americano, anche Benjamin Tucker (1854-1939) viene considerato tra i grandi

²⁹) Cfr. Henry David THOREAU, *Walden ovvero la vita nei boschi*, REA Edizioni, L'Aquila 2013.

³⁰) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 241.

³¹) Cfr. *ibidem*.

³²) Cfr. Lorenzo INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 196.197.

³³) Cfr. ROTHBARD, *Per una nuova libertà*, cit., p. 31.433.434; cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 8.37.

libertarians anarchici del Diciannovesimo secolo³⁴. Avverso ad ogni tipo di monopolio di Stato, Tucker capiva che il socialismo è «quella dottrina per cui tutte le faccende umane dovrebbero essere dirette dallo Stato, senza alcun riguardo per le scelte individuali». All'opposto, invece, l'anarchismo si presenta come «quella dottrina per cui tutte le faccende umane dovrebbero essere condotte dagli individui o da libere associazioni di individui, mentre lo Stato dovrebbe essere abolito»³⁵.

Questa composita tradizione individualista americana rappresenta sicuramente qualcosa di importante sia perché mostra la persistenza dell'antico spirito coloniale che manifesta l'"eccezionalismo americano"³⁶ sia perché lascia comprendere quanto profonde ed articolate siano le radici della cultura libertaria. Pur tuttavia questa tradizione individualista rimane qualcosa di incompiuto, di disomogeneo e di impreciso. Ne è prova la confusione tra spirito individualista e istanze anarchiche dove quello spirito viene spesso definito con i termini tipici di queste istanze.

Da dove nasce il grande equivoco?

Così come non è stata questa la sede per un'analisi del pensiero anarchico, neanche è questo il momento per un confronto accurato tra libertarismo e anarchismo. Tuttavia il

³⁴) Cfr^{ooo}. ROTHBARD, *The Spooner-Tucker Doctrine*, p. 205-218.

³⁵) Benjamin TUCKER, *Individual liberty*, Vanguard Press, New York (N. Y.) 1926, p. 5.7 («may be described as the doctrine that all the affairs of men should be managed by the government, regardless of individual choice. [...] Anarchism, which may be described as the doctrine that all the affairs of men should be managed by individuals or voluntary associations, and that the State should be abolished»).

³⁶) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *"Conceived in liberty". La contro-rivoluzione americana del 1776*, Liamar Editions, Principality of Monaco 2016, p. 45-46.

nostro tema impone un rapido esame delle differenze tra le due posizioni. Sono differenze davvero incolmabili. Lo spiegò già Murray Rothbard³⁷; lo ha ottimamente nuovamente illustrato Guglielmo Piombini³⁸. Rothbard bollò la questione con queste parole: «l'anarco-comunismo, sia nella sua forma originale di Bakunin e Kropoktin, sia nella sua attuale varietà irrazionalista e di "post-scarità", si trova completamente agli antipodi dei genuini principi libertari»³⁹. A stigmatizzarne l'incompatibilità basterebbero pochi elementi che lo stesso Piombini ha sintetizzato come meglio non si potrebbe: «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 [...]. 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

³⁷) Oltre che con l'articolo *Are Libertarians Anarchists?* (della metà anni '50) anche in *Anarcho-Communism* (1970). Entrambi gli articoli compaiono, nella traduzione in italiano, nel n. 12 di «StoriaLibera».

³⁸) Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Anarco-capitalismo versus anarco-comunismo*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 12 (luglio), p. 10-34.

³⁹) 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. 136.

egualitario, dove tutto appartiene a tutti e ognuno può prendere dal mucchio ciò che gli serve»⁴⁰.

Si potrebbe obiettare che la distanza è tra l'anarchismo libertario e l'anarchismo comunista, non tra il libertarismo e l'anarchismo in generale o tra il primo e ogni forma di anarchismo⁴¹. Ma storicamente l'anarchia è quella socialista, è quella riconducibile al socialismo. Per il marxismo, eretica quanto si vuole, ma pur sempre parte integrante della valanga socialista. Tanto è vero che se marxisti e anarchici divergono sulla strategia, gli obiettivi generali rimangono comuni. Sarebbe, quindi, forviante sottolineare la distinzione solo tra libertarismo e anarco-comunismo o anarco-insurrezionalismo; occorre, invece, distinguere tra libertarismo e anarchia in generale, tra libertarismo e *ogni forma* di anarchismo. Proviamo a tracciare rapidamente un confronto che, per quanto schematico, dia le ragioni di questa affermazione.

Già ci domandavamo qual è l'origine dell'equivoco che ha portato qualificati libertari a definirsi anarchici. Potremmo rinvenire la causa dell'equivoco nella traduzione del termine "anarchia" come assenza di Stato e nell'attribuzione all'anarchismo dei propositi del superamento del potere

⁴⁰) PIOMBINI, *Anarco-capitalismo versus anarco-comunismo*, cit., p. 13.

⁴¹) Rothbard provava a distinguere tra "anarchici di destra" e "anarchici di sinistra" (cfr. Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 71.315; cfr. 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. 127-130). In realtà occorre distinguere tra l'anarchia e il suo contrario.

dell'uomo sull'uomo. È l'idea del superamento dello Stato che ha reso possibile un improprio abbinamento terminologico.

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, e non solo fino a Eduard Bernstein) è diretta allo Stato fondamentalmente perché ritenuto espressione dell'ordine borghese che impedisce la piena uguaglianza e la giustizia sociale.

Il perseguimento del fine apparentemente comune qual è l'abolizione dello Stato non deve, quindi, indurre a ritenere che vi sia coincidenza tra il programma anarchico e la teoria libertaria. Anche il marxismo ortodosso ha predicato una contraddittoria fine dello Stato a seguito dell'instaurazione della dittatura del proletariato e dell'avvento della società comunista. Innanzitutto, però, per il marxismo l'eliminazione dello Stato borghese non comporta la fine dello Stato in quanto tale, ma l'abolizione della struttura borghese della società e delle istituzioni politiche e la finale istaurazione di uno Stato perfetto che è quello proletario. Così, allo stesso modo, il programma anarchico condurrebbe non all'abbattimento dell'arbitrio del potere in sé, ma solo alla sconfitta del potere vigente per sostituirlo, inevitabilmente, con uno nuovo sorto, per giunta, dalla soppressione degli ordinamenti naturali della società.

In breve, si potrebbe dire che i libertari accusano lo Stato in quanto attentatore dei diritti di proprietà mentre gli anarchici combattono lo Stato in quanto difensore della proprietà privata.

Le conseguenze (che sono anche postulati) delle due differenti ed incompatibili teorie riguardano necessariamente la proprietà, il mercato e i diritti naturali. L'individualismo è talmente coincidente con la difesa di queste realtà che proprietà,

mercato e diritti naturali finiscono con l'essere nella natura stessa del libertarismo. Quelle donano a questo principi, programmi e prospettive. È esattamente ciò che si può dire dell'anarchismo socialista in senso inverso: il rifiuto, la negazione e la distruzione della proprietà, del libero mercato e di una concezione naturale dei diritti della persona rappresentano il fine e la strada dell'anarchismo di qualunque forma. Il libertarismo è definibile anche "proprietarismo" o "capitalismo radicale" o "pieno liberismo". Se l'ancoraggio alla proprietà privata fa del libertarismo un'espressione di realismo, l'anarchismo socialista ha, col perseguimento dell'abolizione della proprietà e con la ricerca di strade per costruire una proprietà indivisa, la sua compiuta dimensione nell'utopia e nel miraggio della società perfetta.

L'anarchismo, quindi, non si qualifica innanzitutto per il contrasto allo Stato, se non per quanto questo è considerato difensore della proprietà; esso, invece, si connota innanzitutto in vista distruzione dell'ordine naturale su cui si basa la pacifica convivenza degli uomini. È vero che Pierre-Joseph Proudhon ha definito l'anarchia «l'ordine senza il potere» ed è anche vero che questa formula indicherebbe un programma senz'altro coincidente con il libertarismo, ma questo slogan, pur condivisibile, non esprime la natura dell'anarchia e rende ragione della contraddittorietà del pensiero dell'anarchismo socialista di Proudhon⁴².

⁴²) La stessa discontinuità del pensiero del pensatore socialista induce a parlare di un "primo Proudhon" e, poi, di un "secondo Proudhon". Cfr. Jean BRUHAT, *Il socialismo francese dal 1815 al 1848*, in Jacques DROZ (a cura di), *Storia del socialismo/I. Dalle origini al 1875*, prefazione di Enzo Santarelli, Editori Riuniti, Roma 1973, p. 456-461; cfr. BRUHAT, *Il socialismo francese dal 1848 al 1871*, in DROZ (a cura di), *Storia del socialismo/I. Dalle origini al 1875*, cit., p. 611-615.

La prima e fondamentale forma di ordine è, infatti, il riconoscimento di quella proprietà privata senza cui non vi è alcuna civiltà, ma solo barbarie. Considerando il legittimo possesso un furto, Proudhon e gli anarchici si pongono come eversori non dello Stato, ma dell'immutabile ordine naturale. Nel loro costruttivismo sociale, gli anarchici intendono abolire ogni regola oggettiva di convivenza. Dietro l'autoritarismo, ciò che l'anarchia veramente combatte sono le autorità naturali e le gerarchie originarie che sono proprie dei rapporti sociali tra gli uomini. Parlavamo di proprietà privata come ordine; se ne può parlare anche in termini di autorità e di gerarchia perché dal legittimo possesso scaturiscono criteri e modi di autorità e di gerarchia. La lotta ad autorità e gerarchia è la lotta sovversiva, la lotta contro tutto ciò che resiste alla riformulazione rivoluzionaria dei rapporti umani. Il libertarismo esprime, al contrario, il desiderio della restaurazione delle naturali modalità con cui l'uomo costruisce il proprio benessere.

Ribadiamo: nell'azione anarchica l'ostilità non è verso lo Stato, ma verso l'ordine costituito e ciò che lo esprime (la famiglia, la proprietà privata, lo scambio mercantile, ecc.). Ecco perché dietro la lotta a ciò che si definisce Stato vi è solo la lotta a ciò che rappresenta l'ordine naturale, ben sintetizzabile dalla proprietà privata. L'anarchia non può che essere aggressivamente contraria ad ogni principio regolatore della società perché questi principi manifestano un immutabile ordine naturale. È questa la vera indole dell'anarchia: il sovvertimento dell'ordine, un proposito radicalmente socialista. Al contrario, il libertario non potrà mai essere un oppositore della natura delle cose al cui interno è contenuto un ordine che solo un approccio ideologico può arrivare a negare e a

rifiutare⁴³. Perciò il libertario non potrà che essere un “conservatore” intelligente ed illuminato ed ogni conservatore intelligente non potrà che riconoscere la naturalità del mercato e l’indispensabile difesa della proprietà privata⁴⁴.

Ben diversamente da come affermava Proudhon, il programma anarchico non può che condurre al caos. L’anarchia non è ordine senza potere, ma potere del caos. È distruttivismo spinto all’eccesso, differente da quello socialista solo per misura: il socialismo può avere gradi di realizzazione mentre l’anarchia è sempre estrema. Mises descriveva il caos che si crea in economia ogni qual volta si instaurano le disposizioni socialiste⁴⁵. Ancor più, l’anarchia, che è un socialismo radicale, ha come esito il caos. Anarchia e caos sono davvero sinonimi. Al contrario, il libertarismo è ordine perché postula il rispetto più assoluto dei dinamismi naturali con cui si sviluppa la vita sociale e l’economia; in una parola: il modo con cui avanza la civiltà.

L’attacco anarchico alla gerarchia non può non comportare la lotta alla religione quale garante trascendente dell’ordine naturale. I Comandamenti divini ne sono la prova. Quale convivenza potrebbe mai sostenersi senza ribadire la

⁴³) Riguardo ai concetti di ideologia e natura, cfr. Beniamino DI MARTINO, *Libertarismo. Alcune riflessioni su tattica e strategia (I parte)*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 5 (2019), n. 10, p. 56-63.

⁴⁴) Riguardo ai rapporti tra conservatori e libertari, cfr. 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. 38-69.

⁴⁵) Cfr. Ludwig von MISES, *Il caos pianificato. Epilogo* a IDEM, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri Rusconi, Milano 1990, p. 573-647.

ragionevolezza del divieto del furto o dell'omicidio o dello stesso adulterio? Ma per l'anarchico la morale dev'essere sovvertita per poter sconvolgere l'ordine costituito. La rivoluzione non può realizzarsi pienamente fin quando resiste la percezione di una morale trascendente (dalla Rivelazione alla rivoluzione, avrebbe detto Proudhon). L'abolizione dei Comandamenti, quindi, si presenta come la strada per la soppressione della proprietà, dello scambio libero e contrattuale e dei veri diritti della persona (quelli che attengono all'intangibilità dell'individuo).

Il libertarismo è assenza di coercizione (quindi assenza di Stato), ma non mancanza di autorità e tanto meno di principio. Proprio perché eminentemente morale, il libertarismo ha per fondamento le autorità naturali e il riconoscimento di un ordine immutabile e perenne. Esattamente ciò che l'anarchia combatte ed odia. L'anarchia è essenzialmente distruzione dell'ordine naturale. Senza il riconoscimento di questo, il libertarismo è semplicemente incomprensibile. L'odio nichilistico per l'ordine naturale è l'essenza dell'anarchismo.

L'anarchia non è, quindi, assenza di Stato usurpatore, ma solo assenza di autorità, pura assenza di principio. Distrutturando i rapporti sociali che si basano su principi morali ("non rubare", "non uccidere", ecc.), l'anarchia non si pone affatto come sostanziale alternativa allo Stato – quest'ultimo, infatti, è un governo che pervertendo i principi morali si sostituisce a questi rendendosi "etico": lo "Stato etico". Distrutturando i rapporti sociali, l'anarchia dispone la realtà sociale ad essere facilmente inglobata nel primo potere arbitrario che si sostituirà a quello esistente.

Per il libertario la vera società è quella senza Stato perché senza Stato gli individui si organizzano dinamicamente e

vigorosamente; viceversa, per l'anarchico socialista lo slogan dell'abolizione dello Stato si traduce, di fatto, solo nella scomposizione della società con il risultato di porre l'individuo alla totale mercé del potere perché ormai privo della capacità di resistenza offerta da una società articolata, composta da soggetti intraprendenti e attivi. Il proposito degli individualisti americani di riscoprire un uomo senza Stato coercitivo si capovolge negli anarchici europei in quello di creare un uomo senza società, senza legami, senza gerarchie e senza comunità naturali. Così che se il libertarismo muove dalla centralità dell'individuo, tendendo a preservarne la consistenza con la ricostruzione della libertà della persona con forti e numerosi vincoli tra gli individui, al contrario, l'anarchismo socialista aspira all'edificazione di una dimensione totalmente collettiva e, così, postula la dissoluzione dell'individuo e della persona. In una parola: come il libertarismo si definisce in funzione della libertà perché ha come orizzonte l'individuo e le sue potenzialità, l'individuo e i suoi legami naturali, il socialismo, viceversa, si risolve nel compimento della socializzazione atomistica perché ha come presupposto unicamente la collettività. Se non è raro trovare impropriamente attribuito agli anarchici lo spirito individualistico (neanche è raro trovare definiti questi militanti "libertari"), a maggior ragione, occorre far chiarezza e riconoscere l'anarchismo quale fenomeno di sinistra che è impossibile collocare altrove rispetto al socialismo e al collettivismo. Viceversa, il libertarismo non può che porsi agli antipodi di ogni socialismo.

Anche la scelta dei mezzi pone una distanza insuperabile tra il libertarismo e l'anarchismo di qualsiasi forma: per il primo

la lotta è sempre e solo di idee e mai violenta⁴⁶, mentre per il secondo la rivoluzione è impossibile senza aggressione e la lotta politica finisce con l'essere concepita sempre in modo violento⁴⁷. Che non si tratti solo di un aspetto subordinato lo dimostra il fatto che la teoria libertaria nasca dal desiderio di difendere l'uomo dalla violenza in genere e da quella politica in modo particolare. Il cosiddetto assioma di non aggressione, infatti, ne rappresenta il principio e il fulcro. Il proposito anarchico, invece, è intrinsecamente violento. Il libertario opera per un mondo senza coercizione politica in nome del diritto naturale all'invulnerabilità, legge naturale che la ragione umana deve riconoscere; l'anarchico, invece, si serve costitutivamente della violenza considerandola sua indispensabile alleata. Ancora una volta, lo Stato è solo apparentemente un comune nemico perché se per il libertarismo esso è fonte di aggressione, per l'anarchismo è un residuo di ineguaglianza da abbattere mediante un potere più violento.

Il libertarismo non ha bisogno di alcuna commistione con l'anarchismo per risultare coerente e per esprimere una dottrina integra e completa. Il riferimento all'anarchia non solo non aggiunge nulla di valido alla teoria libertaria, ma può solo corrompere la linearità della posizione di chi persegue il traguardo di una società davvero libera dalla coercizione politica. Le rispettive posizioni non potranno mai convergere. Sarebbe un errore ritenere che, in quanto radicali, ciascuna porta in sé qualcosa dell'altra (quasi come "opposti che si

⁴⁶) Per frenare la violenza, ovviamente, la difesa non solo è sempre legittima, ma è moralmente doverosa.

⁴⁷) Anche a questo proposito, il caso Proudhon, più che un'eccezione, rappresenta un'altra contraddizione di un sistema intrinsecamente privo di linearità.

toccano"); al contrario, più ciascuna è coerente con le proprie premesse, più se ne riconosce l'alterità, l'opposizione e la differenza.

Questa abissale distanza tra le due posizioni rende improponibile un nome comune che, per quanto generico, rischia di creare una forma di impossibile apparentamento. Né possono essere adottati elementi occasionalmente convergenti per dare un qualche motivo di contiguità perché questa può solo essere accidentale o apparente in quanto frutto di interpretazioni approssimative e superficiali. Per tali ragioni non risultano convincenti alcune letture che traggono addirittura elementi di contatto tra marxismo e pensiero rothbardiano⁴⁸.

Se alcuni chiarimenti non potevano essere tralasciati, arriviamo ora ad occuparci della questione propriamente formale. Queste premesse si rendevano necessarie per poter giungere alla questione semantica, oggetto specifico di questo contributo.

È vero che anche i più autorevoli libertari non hanno affatto disdegnato il richiamo all'anarchia declinando il libertarismo coerente con questa etichetta e definendo "anarco-capitalismo" tale libertarismo coerente, ma è anche vero che il connubio è carico di problematicità. Scrive Pierre Lemieux: «l'anarco-capitalismo si presenta così come il limite e l'unione di due teorie»⁴⁹.

⁴⁸) Così, ad esempio, in 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. 131.

⁴⁹) Pierre LEMIEUX, *L'anarco-capitalismo*, Liberilibri, Macerata 2018 (*L'anarcho-capitalisme*, 1988), p. 3.

Sono almeno tre i motivi per i quali ci appare improponibile l'adozione del termine che fa riferimento all'anarchia. Il primo di natura etimologica, il secondo riguarda l'indeterminatezza del significato e il terzo, il più incisivo, relativo all'identità dell'anarchismo.

Ripartiamo, dunque, dal termine "anarchia" (con il sostantivo e il corrispondente aggettivo). Come abbiamo già accennato, stando al suo etimo, il termine non significa affatto "assenza di coercizione" o "assenza di violenza" e neanche "assenza di Stato", ma, propriamente, "assenza di principio" e, in modo traslato, "assenza di governo" o "di gerarchia" o "di autorità". Da qui la lotta che l'anarchismo ha svolto e continua a svolgere contro ogni gerarchia e ogni autorità. Ma è questa una lotta che non ha nulla di libertario: il libertarismo denuncia la violenza politica (e quella di ogni altro genere), non le naturali differenze sociali e tantomeno le autorità naturali. Esempio di queste non sono solo quella genitoriale, ma anche quella vera grande autorità sociale che è costituita dalla proprietà privata. Sì, la proprietà privata deve essere considerata la vera autorità che disciplina l'ordine naturale interno ai rapporti sociali. Se anarchia, in senso etimologico, è il rifiuto del "principio" (il vocabolo greco "arché") e della gerarchia, il libertarismo si pone al suo opposto rivendicando l'immutabilità di un ordine naturale che nessun potere politico può manipolare. Perciò l'anarchismo risulta la forma più estrema di potere politico perché esplicitamente tendente a distruggere l'ordine naturale.

Il secondo motivo è offerto da una certa genericità con cui il termine viene utilizzato. Rothbard, infatti, scriveva che «non esiste un significato comunemente accettato della stessa parola

“anarchismo”»⁵⁰. In realtà, un significato univoco alla parola potrebbe essere attribuito anche solo facendo richiamo al suo etimo. Pur tuttavia, se l’appropriazione libertaria dell’espressione è stata in qualche modo giustificata dall’imprecisione, è esattamente tale indeterminatezza ad imporne il rigetto. Se la nozione è così approssimativa da poter essere adottata per qualificare sia strategie e obiettivi socialisti sia strategie e obiettivi opposti al socialismo (le strategie e gli obiettivi libertari), allora quali potranno essere i benefici di questa insidiosa appropriazione terminologica? La scelta del nome è felice solo se estingue la confusione; diversamente si tratta di una scelta che disorienta.

Già questi sarebbero motivi sufficienti, ma ad essi occorre aggiungere una ragione ancor più determinante, quella che riguarda la richiamata totale incompatibilità teorica e dottrinale tra anarchia e libertà individuale, tra anarchismo e libertarismo. Per abbandonare ogni riferimento al concetto di anarchia nella denominazione della posizione libertaria, dovrebbe bastare anche il solo pensiero all’identità dell’anarchia, un fenomeno che appartiene in senso pieno all’ambito socialista perché intende destrutturare la società fondata sulla libertà di scambio, sulla pacifica cooperazione sociale e sulla proprietà privata e sostituire la civiltà occidentale (o, meglio, ciò che di questa rimane) con un progetto di egualitarismo collettivistico che può realizzarsi solo tramite il più largo uso della violenza.

Ed allora quali motivi potranno mai esserci per chiamarsi anarchici? Non scorgiamo alcun motivo, anzi... Tutti i motivi sono contrari. Non è affatto un buon contributo alla diffusione delle idee di libertà, alla loro linearità e alla loro formidabile logica avere una definizione ambigua. Un nome che richieda

⁵⁰) ROTHBARD, *I libertari sono “anarchici”?*, cit., p. 126.

immediate e spesso incomprensibili elementi di specificazione non è un buon nome. Infatti, l'individualista o il libertario che volesse dichiararsi anarchico non potrebbe farlo se non precisando di non voler confondersi con l'ordinario anarchismo. Come a dire: «“anarchia” significa..., ma io per “anarchia” intendo...»; «l'anarchico è colui che..., ma noi siamo anarchici in un modo diverso perché...». L'uso della nozione di “anarchia” andrebbe sempre accompagnato da una spiegazione atta a dover dettagliare ciò che non appare affatto chiaro. Occorrerebbe determinare una propria posizione distinguendola da quella anarchica in senso proprio con la quale il libertario non vorrebbe mai essere assimilato, distinguendosi mediante un'indispensabile qualificazione aggiuntiva: «anarchico, ma...», «anarchico, sì, però...», oppure «anarchico, ma non per come si considera ordinariamente l'anarchismo...». Ma la moltiplicazione delle spiegazioni dimostra quanto sia inadeguato il riferimento all'anarchia.

Anche Rothbard scriveva: «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»⁵¹. E, in effetti, considerarsi anarchico non produce una spiegazione, ma comporta una serie di giustificazioni. Una ovvia serie di

⁵¹) *Ibidem*, p. 124-125.

giustificazioni per prendere le distanze da quell'anarchia la cui etichetta è stata, però, ritenuta utilizzabile.

La prima dimostrazione che il libertario deve dare per tranquillizzare i suoi ascoltatori è relativa alla distanza che prende dalla violenza. «Anarchici, sì, ma anarchici che ripudiano la violenza», «anarchici senza bombe»⁵². E la puntualizzazione è quanto mai indispensabile perché l'anarchia, come costola del socialismo, non solo non disdegna affatto la violenza, ma ha nella violenza un elemento endogeno. Non si potrebbe imputare ad ignoranza dell'ascoltatore l'incapacità di cogliere la differenza tra anarco-capitalismo e anarco-insurrezionalismo. Più che il suffisso, ciò che pesa è il primo concetto ed è questo a richiamare l'attenzione. E quale motivo si potrebbe avere anche solo per rischiare di essere confusi con attentatori, dinamitardi, terroristi e assassini? Ancora oggi la cronaca non manca di episodi criminali riconducibili all'eversione anarchica e nelle grandi città le scritte inneggianti alla rivoluzione firmate con la "A" cerchiata non sono certo rare. Per quale ragione far calare il sospetto sui libertari per idee che non solo non sono loro proprie, ma che sono il contrario delle idee libertarie? Sono idee di altri, sono idee con cui non c'è alcuna contiguità. Anzi, totale distanza. Quale il motivo per rischiare di essere confusi con delinquenti e comunisti?

Esistono solo inconvenienti nel persistere in questa adozione terminologica ed allora perché non evitare di essere costantemente abbinati a ciò che rappresenta l'esatto opposto del libertarismo? Cosa impedisce di abbandonare questo riferimento all'anarchia, fonte solo di inconvenienti, equivoci,

⁵²) Alberto MINGARDI - Guglielmo PIOMBINI, *Anarchici senza bombe. Il nuovo pensiero libertario*, Stampa Alternativa, Viterbo 2001.

confusioni e problemi? Non sarebbe più semplice e logico escludere ogni parvenza di contiguità ed evitare ogni possibile forma di coincidenza? Sicuramente e vi sarebbero solo vantaggi. Lo stesso Rothbard rifiutò ogni equiparazione e questa sua affermazione dovrebbe mettere fine ad ogni tergiversazione: «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»⁵³. Nonostante questa presa di posizione così forte, il filosofo americano continuò a fare riferimento al concetto di anarchia per definire il libertarismo ed ancora oggi soprattutto coloro che si rifanno a Rothbard non manifestano troppi scrupoli nel continuare a definirsi anarchici e capitalisti.

Prima di ipotizzare alcune possibili alternative al nome da darsi, aggiungiamo una precisazione, probabilmente utile sia a rafforzare l'insostenibilità del riferimento all'anarchia sia ad indirizzare la ricerca di definizioni adeguate.

Occorre tener presente che il motivo per cui i libertari hanno fatto riferimento al termine anarchia è quello di ritenere quest'ultimo un sinonimo di *radicalità*: si è scelta questa definizione semplicemente per dichiararsi in modo *radicale* contro ogni forma di coercizione politica. In questo modo si intendeva distinguersi dai liberali e dai libertari "minarchici" sebbene mediante un concetto inadeguato *anche* a questo scopo. Tuttavia il termine "anarchia" venne utilizzato semplicemente perché evocativo di una radicalità con cui si voleva connotare il

⁵³) ROTHBARD, *I libertari sono "anarchici"?*, cit., p. 133 (questa la versione originale: «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»).

liberalismo nella sua forma più avanzata. Il libertarismo si pone come rifiuto del liberalismo costituzionalista e l'anarco-capitalismo si pone oltre quel libertarismo che accetta una qualche forma di Stato (il cosiddetto Stato minimo).

Se i libertari hanno considerato con simpatia il concetto di anarchia, quindi, lo hanno fatto in nome della radicalità. Quindi, se il libertarismo si è definito anarchico (o meglio, una parte del libertarismo: ad esempio, non così von Mises, non così Ayn Rand), lo ha fatto non per convergenza verso l'anarchismo, ma per desiderio di coerenza estrema. E, infatti, l'unico elemento formale che può accomunare libertarismo e anarchismo è la comune radicalità, intendendo ciascuna delle due posizioni essere rigorosamente coerente con le proprie premesse teoriche. Ovviamente la direzione delle due posizioni è opposta e contrastante: l'anarchismo propugna la distruzione socialista dell'ordine naturale (con conseguente collettivizzazione), il libertarismo esalta la naturale socialità salvaguardando mercato e proprietà (nell'intangibilità dell'individuo). Entrambi, però, radicali e coerenti. Ciascuno a modo suo; ciascuno in modo contrastante rispetto all'altro.

Il richiamo all'anarchia non rende affatto il libertarismo più radicale. Il libertarismo non ha affatto bisogno di una "spinta" anarchica. La dimensione anarchica, al contrario, può solo corrompere la coerenza interna e può solo squalificare la radicalità libertaria. È da escludere che il concetto di anarchia possa considerarsi idoneo ad esprimere la natura del libertarismo più compiuto. Ed è, quindi, da sconfessare l'idea secondo cui il libertarismo che non si qualificasse come anarchico toglierebbe qualcosa alla propria intensità: la teoria libertaria non guadagna in radicalità grazie al carattere

anarchico. L'anarchismo non solo non aggiunge nulla di valido al libertarismo, ma ne compromette la coerenza.

Anche la parola radicalità può dar luogo a perplessità perché può essere intesa negativamente, soprattutto in epoca di oltranzismi e dopo che l'umanità ha patito l'accecamento ideologico. Tuttavia essa andrebbe intesa in modo neutro, come la parola "coerenza" (che, invece, viene comunemente intesa in modo positivo). Radicalità e coerenza sono due atteggiamenti che possono avere direzioni positive o negative in relazione alle premesse teoriche.

Ciò comporta dare un significato positivo alla radicalità libertaria perché essa intende essere intransigente nel rifiuto della violenza politica sull'individuo. Se le premesse teoriche sono corrette, allora, la radicalità non è mai da considerarsi eccessiva e il moderatismo non è mai da ritenersi una qualità. Era questo anche il motto elettorale di Barry Morris Goldwater (1909-1998), candidato repubblicano alle elezioni presidenziali USA del 1964, che per presentare le sue idee diceva: «l'estremismo in difesa della libertà non è un vizio, la moderazione nella ricerca della giustizia non costituisce virtù»⁵⁴. Anche Rothbard dava la sua definizione di radicalità quando scriveva che essa comporta l'accettazione integrale del principio di non aggressione per cui a nessun uomo è lecito

⁵⁴) 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).

compiere «violenza fisica aggressiva contro la persona e la proprietà, e che questo è quello che noi definiamo *coercizione*»⁵⁵.

Pur consapevoli che la verità di una posizione o di una teoria non dipende dal tenore della sua durezza o della sua radicalità (se così fosse dovremmo dare all'oltranzismo leninista o al maoismo o anche al fanatismo religioso un riconoscimento di valore pari al loro impeto devastatore), è però innegabile che la verità poco si combina con la sua edulcorazione. Pur tuttavia, una posizione va giudicata non dall'impeto che suscita, ma solo ed unicamente dalla sua bontà interna, dal suo valore intrinseco. In una parola: dalla conformità alla verità. Allora l'anarchismo potrà essere sinonimo di radicalità e di coerenza, ma non di logica e di verità. E il libertarismo non deve temere di essere radicale, ma solo di essere anarchico (oltre che, ovviamente, poco prudente e poco equilibrato).

A questo punto (e, forse, solo a questo punto), dopo aver richiamato quanto era necessario a proposito del concetto di "anarchia", dopo aver sinteticamente delineato l'ideologia anarchica ed averla riconosciuta «agli antipodi dei genuini principi libertari»⁵⁶ possiamo ipotizzare una definizione per quella posizione che si è qualificata come "anarco-capitalista". È stato detto che il libertarismo è «un liberalismo che non ha timore a pronunciare la parola anarchia»⁵⁷. In realtà, una

⁵⁵) Murray N. ROTHBARD, *Società senza Stato* (1978), in Murray N. ROTHBARD, *La libertà dei libertari*, a cura di Roberta A. Modugno Crocetta, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2000, p. 51

⁵⁶) ROTHBARD, *Il desiderio di morte degli anarco-comunisti*, cit., p. 136.

⁵⁷) Nicola IANNELLO, *I diritti presi davvero sul serio. Per una genealogia del libertarismo*, in IDEM (a cura di), *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004, p. 8.

qualche paura nelle presenti note è stata manifestata e tale preoccupazione riguarda tanto il riferimento all'anarchia (perché giudicato improprio o, almeno, insidioso) quanto le espressioni inadeguate (perché inidonee nella relazione tra significato e significante). Occorre aver grande attenzione – o anche timore – per il modo con cui presentare la natura del libertarismo. Un nome corretto è il primo modo per rendere chiari i concetti e per non offuscare la verità.

Come sotto il profilo dei *contenuti* e della *teoria* il liberalismo o il libertarismo non ha bisogno di alcuna commistione anarchica per essere coerente e per esprimere una dottrina completa, così il riferimento *terminologico* all'anarchia non solo non aggiunge nulla di valido alla teoria libertaria, ma può solo confondere a causa di un concetto che evoca una posizione inaccettabile.

Occorre un concetto univoco che si sottragga già di per sé a possibili equivoci, fraintendimenti, ambiguità. O che non richieda spiegazioni aggiuntive che dimostrino l'evanescenza dell'etichetta prescelta. Come dicevamo: i concetti felici sono quelli univoci. L'equivocità non è una buona qualità, neanche linguistica. Passiamo, quindi, in esame alcune ipotesi relative al modo con cui denominare la particolare posizione libertaria cui facciamo riferimento.

Una prima proposta potrebbe essere quella di Rothbard che, rispondendo negativamente alla domanda circa l'identità anarchica dei libertari (*I libertari sono "anarchici"?*), concludeva sostenendo la necessità di una auto-definizione che non comportasse alcuna commistione. «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”⁵⁸. Questa modalità ha il pregio di essere innovativa, ma contiene ancora il limite offerto dall’attribuire significato negativo alla parola greca “*arché*”, quella stessa accezione avversa che vede nell’anarchia – in quanto negazione dell’archismo (“*an-arché*”) – qualcosa di positivo. Il pregio del neologismo creato da Rothbard teso a superare l’identificazione tra libertari e anarchici si imbatte nell’incapacità a superare l’equazione secondo cui “*arché*” equivalga a Stato e a coercizione. D’altra parte, la nuova formula non ha avuto fortuna e – a quanto ci risulta – non è stata, neanche dallo stesso Rothbard, riproposta successivamente al momento in cui fu lanciata nell’articolo della metà degli anni Cinquanta.

Una seconda ipotesi nascerebbe dal tentativo di ignorare il problema della divisione interna al libertarismo evitando qualifiche aggiuntive. Si tratterebbe di definirsi semplicemente libertari dando a coloro che volessero distinguersi l’onere di cercare etichette alternative. Senza la ricerca di aggettivazioni, il libertarismo autentico si definirebbe con il riferimento generale lasciando a chi intendesse differenziarsi il compito di ripiegare su formule parziali e/o specifiche; a costoro, quindi, il compito di prendere le distanze dal libertarismo senza aggettivi. Sarebbe un po’ come per il cristianesimo e il cattolicesimo: così è avvenuto (cristianesimo greco-ortodosso, cristianesimo cattolico, cristianesimo riformato, ecc.) e così avviene tuttora (cattolici progressisti, cattolici conservatori, ecc.) per chi voglia sottolineare alcune sfumature interne. Anche in questo caso – sembrerebbe – che il vantaggio sia inferiore agli inconvenienti

⁵⁸) ROTHBARD, *I libertari sono “anarchici”?*, cit., p. 134.

perché il nome resterebbe generico e non offrirebbe un'indicazione che è bene sia la più chiara possibile.

Un'altra ipotesi porterebbe a distinguere i due filoni del libertarismo definendo "radicale" quello che è stato caratterizzato dal riferimento all'anarchia e "moderato" quello che è stato caratterizzato dal riferimento alla minarchia. Si parlerebbe di libertarismo radicale e di libertarismo moderato o libertarismo estremista (con le sue varianti: radicalismo libertario o estremismo libertario) e di libertarismo attenuato. Ma queste denominazioni non suonano granché bene e rischiano sia di non essere gradite ai diretti interessati sia di creare pregiudizi per come possano essere intesi gli aggettivi in questione.

Vi è ancora un'altra ipotesi che, in attesa di migliori proposte, potrebbe essere considerata la soluzione più accreditabile. Si tratterebbe di qualificare la particolare prospettiva libertaria che considera immorale ogni forma di coercizione politica con il richiamo al nome del suo più compiuto teorico, Murray N. Rothbard. La formula sarebbe "libertarismo rothbardiano". In linea di principio è bene evitare le personalizzazioni, tuttavia sono assai numerosi i casi (ad iniziare dal nome con cui si identifica la fede in Cristo) in cui la formula più efficace ed immediata per contrassegnare un movimento o una posizione ha coinciso con il nome del teorizzatore o dell'ideatore. Così è avvenuto anche per il marxismo che, prendendo il nome dal suo ideologo, ha indicato una particolare forma di socialismo, una forma che ha assunto predominanza all'interno del movimento socialista e che è stata, poi, ulteriormente e variamente declinata (ad esempio con il "marxismo-leninismo"). L'abitudine è invalsa, ma indipendentemente da questa, l'idea di definirsi "libertari

rothbardiani” sembra contenere i benefici di chiarezza tanto auspicati e non avere i difetti in altri casi tanto deprecati. Perché, quindi, non riferirsi al massimo esponente del libertarismo giusnaturalista e definirsi semplicemente “libertari nella linea di Rothbard”? “Libertarismo rothbardiano”, quindi. O, se si preferisce, “libertarismo rothbardiano-giusnaturalista”. Nella necessità di superare gli equivoci più compromettenti e in attesa di migliori formule, questa soluzione potrebbe essere adottata garantendo chiarezza e sinteticità.

Questo l’indice dell’intero saggio:

Introduzione

1. Un nome adeguato e convincente
2. Libertarismo e identità della Destra

Conclusioni

Le successive parti del presente saggio appariranno nei prossimi numeri 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 8.
*Moneta e produzione***

Se la moneta fosse soltanto un'unità di conto, invece che un mezzo di pagamento in grado di influenzare gli scambi e la produzione, le variazioni della quantità di moneta non avrebbero altro effetto che far alzare o abbassare i prezzi. Per gli austriaci ciò non è vero: la moneta ha un effetto notevole sulla produzione, sia nel breve che nel lungo termine.

* Pietro Monsurrò (1979) è docente di Ingegneria all'Università la Sapienza di Roma. Ha un Dottorato in Ingegneria Elettronica e ha studiato economia alla London School of Economics. Ha scritto su temi di politica ed economia su vari giornali online e cartacei, tra i quali il «Foglio», «Libertiamo», «Strade», «Liberal», «Aspenia», «Chicago-Blog» e «Liber@mente»; ha collaborato con l'Istituto Bruno Leoni e ha realizzato vari studi di policy sulla Scuola Austriaca di economia e sul liberalismo. È autore del libro *Potere senza responsabilità. La crisi della legittimità politica tra sfiducia nelle élite e miti populistici* (2020, Public Policy Libri).

** Ottavo 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.

Non-Neutralità

La non-neutralità della moneta è la sua capacità di influenzare le cosiddette “variabili reali”, cioè il lavoro, la produzione, i redditi. Una moneta neutrale influenzerebbe soltanto il livello dei prezzi: ad un aumento del 10% dell’offerta di moneta corrisponderebbe un aumento del 10%, immediato e uniforme, di tutti i prezzi, senza alcun effetto nell’economia reale.

La moneta non è neutrale: altrimenti, del resto, non verrebbe usata come strumento di politica economica, perché non potrebbe influenzare la produzione o la disoccupazione. La non-neutralità può essere di breve o di lungo termine.

La non-neutralità di breve termine si ha quando gli effetti reali scompaiono poco dopo la variazione dell’offerta di moneta, lasciando spazio soltanto a variazioni del livello dei prezzi. Una moneta è non-neutrale nel lungo termine quando gli effetti reali durano a lungo, ad esempio anni o decenni.

La letteratura neoclassica è concorde nell’affermare che la moneta sia non-neutrale nel breve termine (unica eccezione, credo, i teorici del Real Business Cycle). La non-neutralità di lungo termine è invece un tema soprattutto austriaco.

La letteratura neoclassica stima che il breve termine duri uno o due anni, intervallo di tempo sufficientemente lungo da essere interessante per la teoria del ciclo. Dopo questo periodo, i dati sulla produzione e la disoccupazione sembrano indipendenti dall’iniezione monetaria.

Si noti però che si tratta di dati aggregati: l’aumento della produzione dovuto all’iniezione di liquidità dura circa due anni, ma non è affatto detto che la struttura della produzione non venga influenzata per periodi ben più lunghi.

Se la moneta influenza la produzione, e la produzione richiede tempo, la durata degli effetti strutturali dell'inflazione sarà in qualche modo legata alla durata dei beni capitali il cui impiego viene influenzato dalla politica monetaria stessa. Per quanto riguarda i beni capitali specifici e durevoli, quindi, è presumibile che sia possibile vedere le conseguenze delle politiche monetarie per molti anni. Ad esempio, una politica monetaria che stimoli gli investimenti influenzerà notevolmente i beni capitali durevoli e specifici, se – come ritengono gli austriaci – l'effetto di una politica monetaria consistentemente espansionistica sui tassi di interesse di lungo termine (e, sarebbe da aggiungere, sui premi di rischio) è rilevante.

Di fatto le imprese non guardano più di tanto al valore dei tassi di interesse a breve termine per gli investimenti: ciò che conta per piani di investimento pluriennali sono i tassi di interesse su scadenze pluriennali. Quindi la non-neutralità di lungo termine è necessaria per la teoria austriaca del ciclo.

Tasso di interesse e credito

La creazione di credito da parte delle banche ha due effetti. Il primo è alzare il livello dei prezzi, aumentando l'offerta di moneta; il secondo è, aumentando la quantità di mezzi di pagamento disponibili per effettuare investimenti, rendere questi meno costosi, come se l'offerta di risparmi fosse aumentata. Il primo effetto tende a far aumentare i tassi di interesse, mentre il secondo tende ad abbassarli. Il primo è un effetto nominale, sul livello dei prezzi, e non reale, cioè non influenza di per sé il comportamento degli operatori. Il secondo è un effetto reale, ed a questo siamo interessati.

Le imprese domandano risparmi alle banche, e queste forniscono loro risparmi reali, oppure mezzi creditizi di tipo fiduciario, creati dalle banche stesse. Essendo l'interesse il prezzo del tempo, un minore interesse indica una maggiore disponibilità di risparmi: l'impresa non può facilmente distinguere i risparmi reali da quelli fiduciari.

Il tutto può essere visto anche a parti rovesciate: il tasso di interesse minore invoglia la domanda di credito. Infatti, le aziende fanno profitti grazie al fatto che tra valore del loro *output* e valore del loro *input* c'è una differenza (dovuto al tasso di interesse naturale), che rimane nelle casse dell'azienda, e consente di pagare gli interessi sul debito. Una diminuzione dei tassi di interesse consente a queste di investire di più, perché riduce il costo di comprare beni capitali... ciò accade finché i prezzi relativi di fattori di *output* e *input*, da cui l'azienda trae i profitti lordi, non si bilanciano di nuovo, attraverso un aumento del prezzo relativo dei beni di produzione. In sostanza, l'abbassamento del tasso di interesse sul debito produce un abbassamento del tasso di rendimento sugli investimenti, rivalutando il costo dei fattori: se così non fosse, la domanda di credito aumenterebbe all'infinito, perché ci sarebbero sempre profitti da ottenere nell'investire.

La moneta viene dapprima impiegata nei mercati dei capitali, dove viene effettivamente iniettata, in quanto le banche producono nuova liquidità allargando le linee di credito verso le aziende. Questo fa sì che all'inizio i prezzi dei beni di consumo non vengano influenzati dalle politiche monetarie, perché la nuova moneta, che dovrebbe, per la legge della domanda e dell'offerta, far aumentare i prezzi, viene spesa in altri mercati, quelli dei beni capitali. L'effetto sui tassi di

interesse è quindi immediato, mentre quello sui prezzi al consumo richiede tempo.

Credito ed investimenti

La relazione tra politiche creditizie ed investimenti è molto stretta, soprattutto nel caso di beni capitali specifici e durevoli. Supponiamo che un macchinario richieda dieci anni per essere prodotto, e poi venga usato per un solo anno¹, e supponiamo che l'interesse sia del 5%: il macchinario darà, tra dieci anni, un *output* del valore di 1,000\$. Il valore attuale di 1,000\$ disponibili tra dieci anni, al 5%, è 615\$. Supponiamo ora che il tasso di interesse scenda al 4%: il valore di quei 1,000\$ salirebbe a 675\$. Questo significa che comprare quel macchinario a 615\$ col tasso di interesse che passa dal 5% al 4%, garantisce un profitto di 60\$.

La specificità è altrettanto importante. I beni capitali specifici sono quelli che tendono ad avere maggiori fluttuazioni di valore. Se il tasso di interesse scende, saranno quelli il cui valore aumenterà maggiormente. Se invece il tasso di interesse sale, saranno i primi a non essere più domandati, e il loro valore calerà vistosamente.

La creazione di credito è anche legata alla percezione del rischio: le aziende pensano di poter contare sempre sulle banche per avere fondi, e quindi di avere sempre abbastanza liquidità per comprare fattori di produzione, e tenderanno ad

¹) È molto più frequente il caso contrario, di un macchinario che non richiede molto tempo per essere prodotto, ma ne richiede molto per poter essere profittevole, per poter "tornare nei costi". Ma l'esempio del testo è più semplice.

effettuare investimenti più rischiosi. Siccome i tassi di interesse portano informazioni sia sulle preferenze temporali che sul rischio, un abbassamento “artificiale” di questo può sfociare sia in un aumento degli investimenti durevoli, come se i risparmi fossero aumentati, che in un aumento degli investimenti rischiosi, come se il rischio fosse minore.

Ciò ci porta al concetto di *malinvestment*. La produzione in condizioni di “equilibrio” richiede che le imprese che cercano fattori di produzione li trovino. Le condizioni di equilibrio sono intertemporali, in quanto richiedono coincidenza tra piani di investimento e piani di risparmio, tra *output* di uno stadio e *input* degli stadi successivi, per l'intero sistema economico: le imprese investono oggi assumendo la disponibilità di certi fattori di produzione domani, e tali fattori saranno disponibili se altre imprese li producono, e se i risparmiatori forniranno sufficienti mezzi finanziari per produrli. Questo processo di coordinazione è estremamente complesso e può aver luogo solo grazie al ruolo del sistema dei prezzi nel calcolo economico.

Queste condizioni di perfetta coordinazione sono ovviamente non realistiche, in quanto in ogni istante ci saranno degli errori imprenditoriali, delle opportunità non sfruttate, degli investimenti non giustificati. Un problema di coordinazione sistematico come quello ipotizzato dalla teoria austriaca del ciclo richiede però che gli errori imprenditoriali siano principalmente in un verso, e non casuali: occorre che molte imprese investano assumendo una eccessiva disponibilità futura di risparmi.

Le politiche monetarie introducono una distorsione sistematica della coordinazione tra piani individuali, in quanto influenzano direttamente la percezione dell'effettiva disponibilità di risparmi, facendo intraprendere investimenti in

eccesso rispetto alla quantità di fondi che i risparmiatori sono effettivamente disposti a fornire. Cosa accadrà quando i fondi verranno a mancare, e quando i consumatori consumeranno ciò che gli investitori si attendono che verrà risparmiato? Il problema non consiste nell'investire troppo (*overinvestment*): ma nell'investire in maniera strutturalmente diversa... troppo lunga, troppo specifica, troppo rischiosa. Le risorse produttive verranno spostate da alcune produzioni ad altre: se i tassi di interesse si abbassano, le produzioni non influenzate dal tasso di interesse (quelle brevi) perderanno fattori di produzione a vantaggio delle produzioni più sensibili ai tassi, quelle più lunghe, che assumeranno più lavoratori, useranno più materie prime, compreranno più prodotti intermedi, produrranno più beni capitali fissi. Il problema non è quindi la quantità, ma la struttura: non *over-*, ma *mal-, investment*.

Cantillon e Wicksell

L'effetto Cantillon, chiamato così dal nome del suo scopritore, descrive il fatto che la creazione di moneta ha effetti redistributivi tra i vari individui: se una nuova miniera d'oro viene scoperta, chi ha a disposizione la nuova moneta (e chi produce macchinari per l'estrazione) potrà comprare nuove merci. La moneta circola, e man mano che circola i prezzi tendono verso l'equilibrio: i primi che spendono la moneta avranno quindi una capacità d'acquisto in eccesso, mentre gli ultimi a riceverla potranno comprare merci solo dopo che i prezzi si sono assestati, e quindi non avranno benefici; anzi, siccome i primi hanno comprato le merci che gli ultimi avrebbero voluto comprare, gli ultimi a ricevere la nuova

moneta di fatto vedono trasferire parte del loro reddito verso i primi.

L'effetto Wicksell può essere visto come un caso particolare dell'effetto Cantillon: l'espansione creditizia toglie risorse ai consumatori e le dà agli investitori, attraverso la diminuzione del tasso di interesse. La nuova moneta viene iniettata nel sistema creditizio, quindi gli investitori si trovano ad avere una capacità d'acquisto aumentata, e la usano per ottenere più risorse. Gli ultimi a ricevere la nuova moneta pagheranno per i primi: e se aumentano gli investimenti è perché sono diminuiti i consumi (in equilibrio e in assenza di crescita). In realtà il concetto di malinvestment è più generale e compatibile con un aumento sia dei consumi che degli investimenti: l'effetto Wicksell finanzia progetti troppo '*capital intensive*', strutturalmente insostenibili.

Non-reversibilità temporale

Si fa sempre in tempo a risparmiare: basta non consumare un bene, e conservarlo per qualche investimento. Investire un sandwich per costruire un edificio non è difficile: basta usarlo per sfamare gli operai edili durante i lavori.

È possibile il contrario? Una volta che l'edificio è stato costruito, non si possono riavere indietro i panini che hanno sfamato gli operai... anche se i mezzi per completare la costruzione venissero a mancare, lasciando l'opera incompiuta, non sarebbe possibile riaverli indietro.

La non-reversibilità temporale è un aspetto fondamentale della teoria del capitale: investimenti errati sono investimenti sprecati, e un meccanismo sistematico di creazione di errori di investimento sarà particolarmente foriero di sprechi.

È sempre possibile aumentare la produzione, per brevi periodi, agendo sulle scorte e la manutenzione, ma per sostenere tale aumento di produzione nel lungo termine, si dovranno costruire nuovi impianti e macchinari, nuove strade e camion. Il fatto di poter aumentare la produzione nel breve termine, soprattutto se esiste capacità produttiva inutilizzata (sub-marginale), non significa che ciò sia possibile nel lungo termine: i nuovi flussi di produzione dovranno prima essere portati a termine.

D'altra parte, accorgersi di aver investito troppo, e ristrutturarsi verso produzioni meno assetate di capitali (e quindi compatibili con i risparmi realmente disponibili), di per sé, non rappresenta né un modo per salvare tutti i passati investimenti (i beni capitali specifici, ad esempio, difficilmente troveranno un impiego nella nuova struttura produttiva, e gli altri in qualche modo si deprezzeranno), né un modo per avere immediatamente nuovi prodotti: anche le linee di produzione "accorciate" richiedono comunque tempo.

Per quanto riguarda la specificità dei beni capitali, è una congettura molto verosimile che i beni capitali "durevoli" siano relativamente più specifici degli altri fattori di produzione. Investire in beni capitali specifici significa non poter facilmente liquidare l'investimento e trasformarlo in moneta: l'unico modo per farlo senza subire perdite sarebbe completare la produzione, ma ciò non è possibile (per tutti gli investimenti) nel caso di *malinvestment*.

Consumo di capitale

Si ha consumo di capitale quando si riduce la dotazione di capitale. Ad esempio, è possibile riscaldarsi (bene di consumo)

bruciando nel caminetto i mobili di casa (bene durevole), quindi *de facto* riducendo il valore dell'immobile.

Se le persone smettessero di risparmiare, consumando tutto subito, non si potrebbe investire per conservare la struttura del capitale, e, quindi, non si potrebbero costruire nuovi impianti. Questo farebbe sì che, una volta deteriorati quelli esistenti, la produzione diminuirebbe.

Questo può essere l'effetto di preferenze temporali molto alte (non si è disposti ad "attendere" il completamento della produzione), o anche l'effetto delle politiche monetarie, se queste abbassano i tassi di interesse e quindi gli incentivi a risparmiare.

Nel *boom* aumentano sia i consumi che gli investimenti. C'è da chiedersi come ciò sia possibile: potrebbe essere che gli investimenti diminuiscano ma nessuno se ne accorge, perché i minori tassi di interesse creano un'artificiale rivalutazione del patrimonio delle aziende che nasconde il consumo di capitale.

Anche se può essere difficile concepire un tale fenomeno, si pensi alle risorse per la manutenzione delle strade: è possibile risparmiare risorse facendo a meno della manutenzione; è possibile spostare gli operai e le betoniere verso altre produzioni; è possibile espandere la produzione di altre strade, o, spostando le risorse (non specifiche) verso altri mercati, espandere altre produzioni. Ciò avverrebbe a danno dei fondi di ammortamento delle aziende: dopo molti anni ci si accorgerebbe che le strade sono fatiscenti, ma inizialmente, si vedrà una maggiore produzione, ottenuta con l'impiego delle risorse che sarebbero servite alla manutenzione delle strade. Proprio perché alcuni beni capitali sono duraturi, è possibile che siano necessari anni, per rendersi conto di aver consumato capitale.

Una spiegazione più semplice è che durante il *boom* aumentano i salari reali e l'ottimismo riguardo il successo delle imprese, e quindi si lavora di più e si produce di più. Ciò però non spiegherebbe l'aumento della produttività, cioè del prodotto per ora lavorata, che di norma accompagna il *boom*.

In alternativa, il *boom* può accompagnarsi ad una vera fase di crescita economica, dovuta a fenomeni esogeni (come il progresso tecnologico): non tutta la crescita è fittizia, e la componente sostenibile della crescita aiuta a nascondere, nel breve termine, la componente che prima o poi dovrà produrre una crisi.

Il consumo di capitale però è una spiegazione realistica del fenomeno, e aiuta a capire perché non possa durare in eterno. È un peccato che la teoria austriaca del capitale non abbia una forte componente empirica, per mostrare la rilevanza di questi fenomeni.

Guglielmo PIOMBINI*
*Destutt de Tracy,
un libertario nell'epoca dei Lumi*

Nella prima metà del XIX secolo il consenso generale per le idee liberali classiche e per il *laissez-faire* raggiunse il suo culmine. Queste convinzioni, secondo l'economista Deirdre McCloskey, generarono un clima favorevole agli scambi, al lavoro e alla dignità dei ceti produttivi, e furono alla base del "grande arricchimento" che, dal 1800 a oggi, ha moltiplicato la ricchezza di tremila volte. In quest'epoca l'America fu la nazio-

* Brillante e vivace intellettuale, Piombini 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), *Prima dello Stato, il medioevo delle libertà* (Facco, 2004) e *Riscoprire la Scuola Austriaca di economia* (Facco, 2018). Conduce la [Libreria del Ponte](#), 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](#).

ne che si avvicinò maggiormente agli ideali dello Stato minimo (nelle regioni dell'Est) e dell'anarco-capitalismo (nelle terre di frontiera dell'Ovest). Il carattere radicalmente libertario della società americana¹ si rifletteva naturalmente nella cultura e nel pensiero dell'epoca. Se oggi i giovani americani studiano sui manuali di Paul Samuelson, Paul Krugman o di altri keynesiani, a quel tempo il testo di economia più diffuso negli Stati Uniti era il [Trattato di Economia Politica di Destutt de Tracy](#), pubblicato per la prima volta in Francia nel 1815². Fu il presidente Thomas Jefferson in persona, amico ed estimatore di Tracy, che curò la traduzione dell'opera in inglese e si impegnò a diffonderla nelle università del suo paese³.

Antoine Louis Claude Destutt, conte de Tracy, apparteneva all'ultima generazione degli illuministi ed era un intellettuale di spicco ai tempi della Rivoluzione francese. Per le sue idee subì l'avversione implacabile del regime giacobino e di quello napoleonico. Durante il Terrore Tracy venne condannato alla ghigliottina, e si salvò solo grazie alla caduta di

1) Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Il Far West libertario nella storia americana*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 5 (2019), n. 10, p. 11-46; 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. Guglielmo PIOMBINI, *Turner: lo storico della "frontiera"*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 5 (2019), n. 10, p. 80-92; 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.

2) Destutt de TRACY, *Éléments d'idéologie. Traité de la volonté et de ses effets*, Paris 1815.

3) Destutt de TRACY, *A Treatise on Political Economy*, Georgetown 1818.

Robespierre. Il suo *Trattato di Economia Politica* oggi non è molto conosciuto, ma si tratta di un'opera straordinaria che merita di essere nuovamente studiata per le sue analisi brillanti e senza compromessi. Tracy scrive che il commercio si identifica con la società; che gli imprenditori sono il cuore della nazione mentre il capitale è il suo sangue; che in ogni società il più grande sperperatore è il governo; che i privilegi concessi alle banche e l'introduzione della moneta cartacea portano alla rovina finanziaria; che il debito pubblico è il veleno che prima o poi porta ogni governo al fallimento.

La società è una rete di scambi continui

Il punto di partenza filosofico di Tracy è la proprietà di ogni uomo sul proprio corpo e le proprie facoltà. Non esistono classi non proprietarie, perché tutti gli uomini possiedono le proprietà più importanti: le proprie capacità fisiche e mentali. I poveri hanno interesse a preservare le proprietà quanto i ricchi. Il poco che possiedono per loro è tutto, e di conseguenza infinitamente prezioso ai loro occhi. Non sono sicuri di nulla, se la proprietà non è rispettata. È questa classe, osserva Tracy, che tiene in più alta considerazione il diritto di proprietà, e che giudica più odioso il nome di ladro.

Poiché tutti gli uomini sono proprietari, ne consegue che la società è puramente e solamente una continua serie di scambi: «questo è il più grande elogio che possiamo farle, perché lo scambio è una transazione ammirevole, nel quale entrambe le parti contraenti ottengono sempre un guadagno; di conseguenza la società è un'ininterrotta successione di vantaggi, incessantemente rinnovati per tutti i suoi membri. Grazie a questi scambi reciproci si accresce e si diffonde

rapidamente la conoscenza, si sviluppa spontaneamente la divisione del lavoro, e ogni attività umana diventa molto più produttiva».

Se la società non è altro che una serie continua di scambi, allora siamo tutti in diversa misura produttori e mercanti, perché non esiste una persona così sfortunata da non creare mai nulla di utile. Si può dire allora che il commercio e la società sono la stessa cosa. Il commercio infatti esiste da sempre, ben prima della comparsa dei mercanti di professione. Questi ultimi, comunque, svolgono una funzione essenziale. Il mercante si interpone tra due persone, il produttore e il consumatore, ma non li danneggia. Egli non è né un parassita né un intralcio: al contrario, facilita le relazioni, il commercio, la società.

Ecco come Tracy descrive l'insostituibile ruolo del commerciante: «arriva il mercante: porta da ogni luogo della terra i prodotti che là sovrabbondano, e che qui mancano. È sempre pronto a comprare quando qualcuno desidera vendere, e vendere quando qualcuno desidera comprare. Conserva la sua merce fino al momento in cui è richiesta, e se necessario la rivende. In breve alleggerisce i produttori delle merci di cui sono carichi, e le mette alla portata dei consumatori che le desiderano; tutte le relazioni diventano così facili e comode. Ma cos'ha fatto in realtà? Impiegando la sua abilità commerciale non ha modificato la forma delle cose, ma ha operato dei cambiamenti nello spazio, realizzando una grande utilità. In effetti, poiché i valori sono la misura dei gradi di utilità, è del tutto evidente che una cosa spostata da un luogo dove costa poco a un luogo dove costa molto ha acquisito grazie al suo trasporto un grado di utilità che prima non aveva».

L'imprenditore, il capitale e la moneta

Nella serie continua di scambi che genera la società, un ruolo fondamentale viene svolto da quelle persone che decidono come impiegare economicamente le ricchezze: gli imprenditori. Tracy lo spiega con una bella immagine: «gli imprenditori dell'industria sono il vero cuore della nazione, e i loro capitali sono il sangue». Con questi capitali, ricorda Tracy, gli imprenditori pagano i salari ai lavoratori e gli interessi ai capitalisti che possiedono la terra e il denaro; in seguito il capitale ritorna nelle loro mani, grazie alle spese di tutti coloro che valutano il loro prodotto più di quanto sia costato in termini di salari, affitti e interessi.

È questo capitale circolante, scrive Tracy, che ha creato la civiltà: «io chiamo semplicemente risparmio ciò che viene comunemente chiamato capitale. Quest'ultimo è il *surplus* della produzione rispetto al consumo di tutti coloro che sono vissuti prima di noi; infatti, se produzione e consumo fossero esattamente uguali non ci sarebbero rimanenze, nemmeno per allevare i figli. Dai nostri antenati non abbiamo ereditato nient'altro che questo *surplus*, il quale, incrementatosi in progressione accelerata, fa la differenza tra una nazione civilizzata e un'orda di selvaggi».

In questo processo di elevazione delle condizioni materiali il denaro svolge un ruolo fondamentale. Tracy spiega che la moneta sorge spontaneamente dai baratti, quando una determinata merce comincia a essere richiesta in ogni luogo per le sue caratteristiche di divisibilità, inalterabilità, facile trasportabilità. Solitamente sono i metalli preziosi, come l'argento e l'oro, ad avere queste qualità. Una volta conati non bisognerebbe chiamare le monete con dei nomi particolari

(luigi, corone o ducati), che confondono le idee, ma solo con la quantità d'argento o d'oro che contengono.

Sorge infatti in questo modo il gravissimo problema dell'alterazione monetaria che tutti i governi hanno commesso con una tale audacia e scarsa moderazione, da ridurre anche del novanta per cento la quantità di metallo contenuta in una moneta. Questa pratica produce tre effetti: impoverisce i creditori, arricchisce i debitori come il governo, e scoraggia la produzione e gli scambi, per l'incertezza che pervade tutte le relazioni commerciali. «In questo modo il pubblico soffre, la ricchezza nazionale diminuisce, e gran parte delle imposte si vanificano, dato che il lavoro diminuisce, e chi non guadagna nulla non contribuisce nulla ... In ultima analisi il governo ha commesso una rapina che gli arreca più danno che vantaggio». È incredibile, osserva Tracy, che ancora oggi molti considerano la svalutazione monetaria un'utile politica finanziaria.

Ancor peggiore dell'alterazione monetaria è però la falsificazione vera e propria mediante l'emissione di cartamoneta non coperta da metalli preziosi. Alla cartamoneta non convertibile si giunge a seguito di una serie graduale e nascosta di svilimento dello standard monetario. Il risultato finale è l'iperinflazione, che Tracy aveva conosciuto nella catastrofica esperienza degli "assegnati" emessi durante la Rivoluzione francese, che in breve tempo persero ogni valore, sconvolgendo l'economia nazionale. In questa situazione le dispute diventano interminabili, il commercio si arresta, non c'è più la possibilità di guadagnarsi regolarmente da vivere esercitando un'industria. Il governo interviene continuamente per regolamentare e punire, ma se può costringere qualcuno a cedere dei beni in cambio di nulla, non può costringere nessuno

a produrli. «Possiamo dire che in senso stretto la società si è dissolta, perché non esistono più liberi scambi».

La cartamoneta a corso forzoso è per Tracy un folle dispotismo fuori controllo. È inutile sostenere che la cartamoneta può essere usata senza eccessi. L'esperienza costante prova il contrario; e indipendentemente dall'esperienza, la ragione dimostra che, una volta che gli abusi siano cominciati, se ne commettono sempre di più; obbligare la sua circolazione per legge non la rende vera *moneta*, ma serve a prolungare l'abuso. Infatti se la banconota è buona, è inutile obbligare la gente ad accettarla; se è cattiva, è iniquo e assurdo costringerla ad accettarla come se fosse buona. Non esiste una risposta valida a questo dilemma.

La maledizione del debito pubblico

Il favore di Tracy per una sana moneta metallica si manifesta anche nella sua ostilità nei confronti di qualsiasi privilegio legale attribuito alle banche. Di per sé l'attività del banchiere è utile quanto quella del mercante: invece di spostare merci, il banchiere sposta denaro nello spazio. I monopoli e i cartelli bancari favoriti dai governi, tuttavia, rappresentano delle istituzioni che contengono in sé i germi dell'abuso e dell'autodistruzione: «tutte queste compagnie sono "radicalmente viziate" proprio dai privilegi di cui godono. Tutte le cose intrinsecamente cattive finiscono male, a dispetto dei loro successi transitori». Questo è uno dei numerosi punti in cui l'economia e la morale viaggiano insieme, dato che «il giusto e l'utile sono sempre uniti».

Nel pensiero di Tracy si trova inoltre una forte avversione per gli sprechi e i consumi eccessivi, ereditato dalla polemica

rivoluzionaria contro le spese sfarzose delle classi “oziose” nobiliari: «il consumo è l’opposto della produzione. Così come la produzione aumenta le nostre ricchezze, il consumo la diminuisce». Il consumo quindi non è mai la causa della prosperità di una nazione, a dispetto dei sofismi pre-keynesiani già allora in voga: «nessuno dovrebbe essere così cieco da credere che le spese di qualsiasi tipo siano una causa diretta dell’accrescimento delle fortune; ogni persona dovrebbe sapere bene che per le società politiche, così come per quelle commerciali, un regime dispendioso è rovinoso, e che il migliore è quello più economico. Questa è una delle verità che il buonsenso della gente comune ha percepito molto tempo prima che diventasse chiaro ai grandi uomini politici». Una buona *economia*, spiega Tracy, deve essere *economica*, cioè impiegare utilmente i mezzi che ha a disposizione.

In ogni società, tuttavia, il governo è il più grande dei consumatori. La spesa del governo, a differenza di quella investita dai ceti produttori, non ritorna nelle mani dei contribuenti aumentata di valore: «il governo non si sostiene con i suoi profitti. Concludo quindi che il suo consumo è reale e definitivo ... Il lavoro eseguito per pagare le tasse viene interamente consumato e annichilito appena entra nelle casse del Tesoro». Le spese del governo sono dunque tutte sterili e improduttive, comprese quelle destinate a opere pubbliche che i privati avrebbero potuto realizzare con più intelligenza ed economia. Anche gli incentivi pubblici alle scienze e alle arti sono spesso inutili. Molto meglio il *laissez-faire*: «è certo che, in generale, il miglior incoraggiamento che possa essere dato all’industria di ogni tipo è quello di lasciarla in pace, e di non immischiarsene. La mente umana avanza molto rapidamente quando non è vincolata, e tende a dirigersi sempre verso le cose

più essenziali da fare in ogni occorrenza. Quando qualcuno la spinge artificialmente da una parte o dall'altra, di solito la porta fuori rotta invece di guidarla».

La strada dell'indebitamento, che i governi percorrono con assiduità, porta sempre alla rovina. La critica di Tracy al debito pubblico è implacabile. Egli nega innanzitutto che in questo modo il governo reperisca fondi in maniera volontaria, perché chi presta allo Stato lo costringe a tassare il prossimo per ripagare il debito più gli interessi. In questo modo i sottoscrittori del debito caricano un peso sulle spalle non solo dei cittadini attuali, ma anche delle future generazioni, senza chiedere il loro consenso. Tracy dubita che ciò sia giusto in linea di principio: «un governo di uomini in vita, che sia monarchico o poliarchico, ha il diritto di imporre un fardello agli uomini che ancora non esistono, costringendoli a pagare in futuro le sue spese attuali?».

Il debito pubblico, inoltre, distoglie i capitali dall'uso produttivo. Mentre il ricorso al debito di un uomo industrioso può essere utile, perché lo può restituire con un profitto, il governo è uno sterile consumatore che dissipa tutto ciò che riceve, lasciando debiti che andranno ripagati con le risorse future. La facilità con cui il governo può ottenere enormi somme in prestito è pericolosa, e porta prima o poi alla bancarotta, dopo aver consumato un'enorme quantità di ricchezze in progetti dannosi o strampalati. La soluzione che propone Tracy non è quella di vietare per legge al governo di fare debiti, che sarebbe inapplicabile, ma di stabilire il principio che ogni governo può sempre rinnegare il debito dei governi precedenti. In questo modo chi presta denaro allo Stato lo fa sempre a suo rischio e pericolo. Il male del debito pubblico potrebbe essere quindi distrutto alla radice, per via indiretta.

Il debito pubblico, conclude Tracy, è il veleno dei governi. La possibilità di impiegare in un istante i fondi di molti anni toglie ogni freno alla prodigalità, alle ambizioni e ai progetti dei governi, che hanno aumentato gli eserciti, moltiplicato gli intrighi e reso inevitabili le guerre. Se un governo non potesse ricorrere al debito la pace sarebbe firmata prima, e forse neanche la guerra ci sarebbe mai stata: «concludo quindi che quello che viene chiamato pubblico credito è il veleno che distrugge rapidamente i governi moderni».

Queste erano le idee contenute nel libro di economia più apprezzato, adottato e studiato negli Stati Uniti, durante i primi decenni dell'800. In seguito il suo posto venne preso dall'altrettanto formidabile [Trattato di economia politica di Jean-Baptiste Say](#), la cui disamina sarà oggetto di un prossimo articolo.

Documenti e testimonianze

Llewellyn H. ROCKWELL, Jr.
*Un manifesto per il paleolibertarismo**

A cura di Paolo Amighetti**

Quando, adolescente, lessi in un allora già vecchio numero della rivista «Enclave» il *Manifesto per il paleolibertarismo* di Lew Rockwell, ricordo che ne rimasi perplesso. Per quanto condivisibili, infatti, mi sembravano illusorie le speranze dell'autore di smarcarsi da certi radicali del Libertarian Party, forse desiderosi di liberarsi più dalle presunte catene della "morale tradizionale" che da quelle, assai tangibili, dello Stato

* [Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *The Case for Paleolibertarianism*, in «Liberty», Volume 3, January 1990, p. 34-38](#) (riportato in coda) Riproponiamo la traduzione italiana apparsa, con il titolo *Il manifesto del paleolibertarismo*, in «Enclave. Rivista Libertaria» nell'ottobre 2002 (n. 17, p. 3-7).

** 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».

sovrano: come vacua mi pareva la suggestione di riuscire, con la fine della Guerra Fredda – l'articolo originale risale al 1990 – a fare del libertarismo un movimento capace di interpretare lo spirito più autentico dell'America borghese, riportando la *Old Right* alla vocazione anti-interventista e tendenzialmente anti-statalista del passato. Del resto, quando mi imbattei per la prima volta in questa dura requisitoria contro i vizi del vecchio movimento libertario americano molte cose erano già accadute: gli USA di Bush jr., allertati dalla minaccia terroristica, indossavano la divisa di poliziotti del mondo e la politica statunitense, che di lì a poco avrebbe incoronato un Obama, a tutto pensava fuorché a riprendere il cammino dei *Founding Fathers*. Era evidente che la coraggiosa scommessa di Rockwell e di Murray N. Rothbard di ricongiungere il libertarismo al sentire comune del ceto medio, di restituire l'America alla libertà delle origini rigettando ogni forma di *Big Government*, era perduta. Ma il mio scetticismo di allora è un poco ingeneroso. Le battaglie più belle – quelle intellettuali, almeno – son forse quelle ingaggiate senza speranza di vittoria, e che valgono almeno come testimonianza. Questo *Manifesto* lo è, se non altro perché fa il punto sui primi vent'anni e rotti del Libertarian Party (fondato nel 1973), mettendone in evidenza le derive velleitarie e contestatarie per prenderne le distanze. Appare evidente a Rockwell (come a Thomas Jefferson e ad Alexis de Tocqueville, del resto) che una società è tanto più libera quanto più forti sono i suoi anticorpi contro il rischio – sempre dietro l'angolo – dell'arbitrio della classe politica: cioè quanto più forti sono le istituzioni ch'essa si è "spontaneamente" data, come – per noi europei e occidentali – la famiglia e la proprietà, e nelle quali s'è "arruolata" senza alcuna coscrizione, come la Chiesa. Nulla di tutto ciò esiste, infatti, in virtù di un decreto legge: nulla di tutto ciò è vomitato dalle fauci del Leviatano. Chi ha davvero a cuore la giustizia,

argomenta Rockwell, riparta dal Cristianesimo, che ha concepito l'eguaglianza degli uomini – di tutti gli uomini – dinanzi a Dio, e quindi la loro dignità; chi ama la libertà pensi ai valori, tutti borghesi, del risparmio, che emancipa dal bisogno, e dell'autonomia individuale, che libera dai benefattori interessati; chi mira alla ricchezza guardi al libero scambio e all'interazione sociale. Idee vecchie, come si vede: idee "paleo", fuori moda. Ma tutt'altro che superate.

[...] Dopo la fine del comunismo, la rottura tra i conservatori vecchia maniera (i paleoconservatori isolazionisti e avversi al *New Deal*) e i neoconservatori (interventisti e statalisti) [...] può rappresentare un'opportunità storica per i libertari. La guerra fredda aveva separato, all'interno della Destra, i *libertarians* dagli *old conservatives*, ma oggi è venuto il momento di ricucire lo strappo, dato che entrambi condividono l'assioma di Lord Acton secondo cui «la libertà è il fine più alto dell'uomo». Molte questioni dividono ancora i buoni conservatori dai buoni libertari, ma il loro numero è in via di riduzione, e nessuna di esse è così ampia da impedire intelligenti forme di scambio e di cooperazione.

Le dispute non sono state solo ideologiche, ma soprattutto culturali. E non c'è niente che unisca o divida di più della cultura. Sotto questo punto di vista, i libertari e i conservatori antistatalisti sono stati così divisi da aver dimenticato come parlarsi tra loro.

Per amore dei nostri ideali comuni, dobbiamo restaurare la vecchia concordia. È possibile? A mio avviso, non prima di aver fatto chiarezza nel libertarismo.

I conservatori hanno ragione: la libertà *non* è sufficiente

I conservatori hanno sempre sostenuto, con ragione, che la libertà politica è una condizione necessaria ma non sufficiente per avere una buona società. La libertà politica non è sufficiente neanche per avere una società libera. Abbiamo bisogno anche di istituzioni sociali e standard morali che incoraggino le virtù pubbliche, e proteggano l'individuo dallo Stato.

Sfortunatamente molti libertari – specialmente quelli del Libertarian Party – vedono la libertà come una condizione necessaria *e sufficiente* per tutti gli scopi. Ancora peggio, costoro assimilano la libertà dall'oppressione statale alla libertà dalle norme culturali, dalla religione, dalla morale borghese, e dall'autorità sociale.

Nei suoi 17 anni di storia, il Libertarian Party non ha mai raggiunto l'uno per cento in un'elezione nazionale, ma ha rovinato la più gloriosa idea politica della storia umana confondendolo col libertinismo. Per amore di quel glorioso ideale, è venuta l'ora di dargli una bella ripulita.

In grande maggioranza gli americani sono d'accordo nel considerare ingiusta l'aggressione agli innocenti e alle loro proprietà. Questi milioni di libertari potenziali sono tuttavia allontanati dall'immagine woodstockiana del movimento. *Hair* non è più in scena a Broadway da anni, ma l'Età dell'Acquario sopravvive nel Libertarian Party.

Le *anti*-norme culturali che caratterizzano l'immagine libertaria sono ripugnanti, e non hanno nulla a che fare con il

libertarismo in sé per sé. Costituiscono solo un peso morto. Se non ci libereremo di questa zavorra, perderemo le maggiori opportunità dei prossimi decenni.

Molti americani respingono il Partito Democratico perché lo vedono disprezzare i valori borghesi. Se mai hanno sentito parlare del Libertarian Party, lo respingeranno per le medesime ragioni.

Il Partito Libertario è probabilmente irriframabile, e comunque irrilevante. Ma il libertarismo non lo è. Tuttavia, a meno che non correggiamo la sua immagine culturale, il nostro movimento fallirà miseramente come il Libertarian Party. Continueremo ad essere visti come una setta che “si oppone all’autorità” e non allo statalismo, che sostiene la diffusione dei comportamenti che vorrebbe legalizzare, e che respinge gli standard della civiltà occidentale.

Gli argomenti contro la guerra alla droga, per quanto siano intellettualmente stringenti, vengono svalutati se provengono dal partito degli sballati. Quando il Libertarian Party candida una prostituta come vicegovernatore della California, la quale diventa una celebrità molto ammirata nel partito, è naturale che l’americano medio pensi che il libertarismo sia ostile alle norme sociali, o che la richiesta di legalizzazione di attività come la prostituzione significhi approvazione morale. Non potrebbe esserci politica più suicida, ma è quello che il Libertarian Party ha fatto.

Con le loro credenze controculturali, molti libertari non sono stati in grado di affrontare questioni di importanza crescente per il ceto medio americano, come i diritti civili, la criminalità, l’ambiente.

L’unico modo per spezzare il legame tra libertarismo e libertinismo è un dibattito chiarificatore. Io intendo iniziare

questa discussione, e sulle giuste basi. Come disse G. K. Chesterton, «siamo tutti d'accordo su ciò che è male; è su ciò che è bene che dovremmo strapparci gli occhi».

Un libertarismo culturalmente efficace per l'America

Se vogliamo avere una qualche chance di vittoria, dobbiamo disfarci dell'impalcatura culturale difettosa del libertarismo. Io suggerisco di chiamare questo sostituto, con i suoi principi etici culturali, "paleolibertarismo", cioè vecchio libertarismo.

Io uso il termine nello stesso modo con cui i conservatori usano il termine paleoconservatorismo: non come un nuovo credo, ma come un recupero delle proprie radici, in modo da distinguersi dai neoconservatori. Noi non abbiamo un parallelo con i neoconservatori, ma è opportuno e urgente distinguere il libertarismo dal libertinismo.

In breve, il paleolibertarismo, profondamente radicato nella *Old Right*, vede:

- I. il Leviatano statale come la storica fonte istituzionale del male;
- II. il mercato completamente libero come un imperativo morale e pratico;
- III. la proprietà privata come una necessità economica e morale della società;
- IV. lo Stato militarizzato come una delle principali minacce alla libertà e al benessere;
- V. il *Welfare State* come furto organizzato che vittimizza i produttori e alla fine anche i propri beneficiari;
- VI. le libertà civili basate sui diritti di proprietà come essenziali per una società giusta;

- VII. l'etica egualitaria come moralmente condannabile e distruttiva della proprietà privata e dell'autorità sociale;
- VIII. l'autorità sociale – incarnata nella famiglia, nella chiesa, nella comunità, e nelle altre istituzioni intermedie – come utile per proteggere gli individui dallo Stato e necessaria per avere una società libera e virtuosa;
- IX. la cultura occidentale come un valore che merita di essere strenuamente preservato e difeso;
- X. gli obiettivi standard di moralità, specialmente quelli scaturiti dalla tradizione giudaico-cristiana, come essenziali per un ordine sociale libero e civile.

Il Paleolibertarismo è libertario?

Un libertario deve necessariamente concordare con i primi sei punti, ma la maggior parte degli attivisti sarebbero oltraggiati dagli ultimi quattro punti. Eppure in essi non vi è nulla di non libertario.

Un critico potrebbe affermare che il libertarismo è una dottrina politica che non ha niente da dire su tali questioni. In un certo senso, questa critica è corretta. Il catechista libertario ha bisogno di conoscere una sola risposta a una sola domanda: qual è il più alto fine dell'uomo? La risposta è: libertà.

Nessuna filosofia politica però esiste in un vuoto culturale, e per la maggior parte delle persone l'identità politica rappresenta solo l'astrazione di una più ampia visione culturale. Le due cose sono separate solo a livello teorico; in pratica, sono inestricabilmente collegate.

Per questo è comprensibile e desiderabile che il libertarismo si caratterizzi culturalmente, ma non in senso antireligioso, modernista, moralmente relativista, ed

egualitario. Questi atteggiamenti giustamente respingono la vasta maggioranza degli americani, contribuendo a far rimanere il libertarismo un piccolo movimento.

L'attacco conservatore al libertarismo

Nessuna delle critiche conservatrici al libertarismo è persuasiva. Lo stesso non vale, purtroppo, per le critiche culturali. Russel Kirk è il critico conservatore che i libertari trovano più offensivo. Egli sostiene che il libertario, «come Satana, non accetta nessuna autorità, temporale o spirituale. Egli desidera essere diverso, nella morale come nella politica», per ragioni di principio. Per questo, «la distanza prefissata tra libertarismo e libertinismo non è molto grande».

Un conservatore che i libertari trovano più congeniale è Robert Nisbet. Anche lui però si lamenta che «tra i libertari si sta sviluppando una mentalità secondo cui la coercizione della famiglia, della chiesa, della comunità locale, e della scuola appare ostile quasi quanto quella esercitata dal governo politico. Se è così, si scaverà un solco ancor più profondo tra libertari e conservatori».

Kirk e Nisbet hanno ragione in riferimento ai tanti individui che si professano libertari, ma non riguardo alla dottrina formale, come Rothbard, Tibor Machan e altri hanno spiegato. Tuttavia la distinzione tra la dottrina e i suoi praticanti è difficile da cogliere per i non-intellettuali.

Anti-cristianesimo *contro* libertà

Il 94% degli americani crede in Dio, ma un sondaggio di Green e Guth ha mostrato che solo il 27% degli attivisti libertari

è credente. Questi due scienziati della politica commentano: «benché alcuni pensatori libertari [come Murray N. Rothbard] insistano che il credo cristiano ortodosso sia compatibile [con le loro idee politiche], il partito non è certamente stato capace di attrarre questi sostenitori». Infatti, «molti libertari non solo sono areligiosi, ma antireligiosi militanti, come indicato nei loro estesi commenti scritti».

Un successivo sondaggio della rivista libertaria «Liberty» mostra che il 74% di coloro che hanno risposto nega l'esistenza di Dio; questo fatto non ha sorpreso la redazione, che segnala la «comune percezione che i libertari siano quasi tutti atei».

Io naturalmente non sostengo che la fede religiosa sia indispensabile per il libertarismo. Alcune delle nostre più grandi personalità sono non credenti. La vasta maggioranza degli americani però è religiosa, e troppi libertari sono atei aggressivi che cercano di ritrarre la religione e il libertarismo come nemici. Questo comportamento, se non controllato, è sufficiente a condannarci alla perpetua marginalità.

La famiglia, il libero mercato, la dignità dell'individuo, i diritti di proprietà privata, lo stesso concetto di libertà – sono tutti prodotti della nostra cultura religiosa.

Il cristianesimo diede origine all'individualismo enfatizzando l'importanza di ogni singola anima. La Chiesa insegna che Dio avrebbe mandato Suo Figlio a morire sulla croce anche se un solo essere umano avesse avuto bisogno della sua intercessione.

Con la sua enfasi sulla ragione, la legge morale oggettiva, e la proprietà privata, il Cristianesimo rese possibile lo sviluppo del capitalismo. Esso affermò che tutti gli uomini sono egualmente figli di Dio (benché non uguali in ogni altro senso), e che perciò dovrebbero essere uguali davanti alla legge. Fu la

Chiesa transnazionale che combatté il nazionalismo, il militarismo, la tassazione elevata, e l'oppressione politica. Furono i suoi teologi a proclamare la legittimità del tirannicidio.

Acton scrisse che «la libertà non si è mantenuta in vita fuori dal Cristianesimo», ed esortò a «tenere la libertà il più vicino possibile alla moralità», poiché «nessun paese può essere libero senza religione».

Pur essendo d'accordo sul fatto che il libertarismo non è religioso, Machan dice che però che esso «non si affida alla fede per comprendere l'etica e la politica». I paleolibertari preferiscono le visioni di due altri non credenti: Rothbard, secondo cui «tutto quello che c'è di buono nella civiltà occidentale, dalla libertà individuale alle arti, è dovuto al Cristianesimo», e F. A. von Hayek, il quale aggiunse che dalla religione provengono «gli insegnamenti morali e le tradizioni che ci hanno dato non solo la nostra civiltà, ma anche le nostre stesse vite».

Autorità contro coercizione

«Contestiamo l'autorità!», recita uno slogan di sinistra popolare nei circoli libertari. Ma i libertari sbagliano a oscurare la distinzione tra l'autorità statale e l'autorità sociale, dato che una società libera è sostenuta dall'autorità sociale. Ogni impresa richiede una gerarchia di comando, e ogni datore di lavoro ha il diritto di pretendere obbedienza entro la propria sfera d'autorità. Lo stesso vale all'interno della famiglia, della chiesa, della classe scolastica, e perfino nel Rotary o nei Boy-Scout.

Dare ai sindacati la licenza di commettere crimini violenti sovverte l'autorità dell'imprenditore. Le leggi sulla droga,

sull'assistenza pubblica, sulla sicurezza sociale, e sulla scuola pubblica indeboliscono l'autorità della famiglia. Mettere al bando la religione dal dibattito pubblico mina l'autorità della chiesa.

In un recente articolo, Jerome Tuccille afferma che egli sta combattendo per la libertà contro «l'ortodossia della Chiesa Cattolica». Ma non c'è nulla di libertario nel combattere l'ortodossia, cattolica o d'altro tipo, e confondendo deliberatamente i propri pregiudizi col libertarismo, egli contribuisce a perpetuare il mito che il libertarismo sia libertino.

L'autorità sarà sempre necessaria in ogni società. L'autorità naturale nasce nelle strutture sociali volontarie; l'autorità innaturale è imposta dallo Stato.

I paleolibertari concordano con Nisbet che «l'esistenza dell'autorità nell'ordine sociale evita le usurpazioni di potere da parte della sfera politica». Solo «gli effetti di freno e di guida dell'autorità sociale» rendono possibile «un governo politico così liberale come quello progettato dai Padri Fondatori. Rimuovi i legami sociali, dice Nisbet, e avrai un popolo non libero ma caotico, e individui non creativi ma impotenti».

Il ruolo della famiglia

I libertari tendono ad ignorare il compito essenziale svolto dalla famiglia nella formazione di un individuo responsabile. La famiglia tradizionale, prodotto della legge naturale, è l'unità di base di una società civile e libera. La famiglia promuove i valori necessari alla preservazione di una società libera come l'amore coniugale, l'autodisciplina, la pazienza, la cooperazione, il rispetto per gli anziani, e l'autosacrificio. Le famiglie incoraggiano il comportamento morale e forniscono ai

figli l'educazione appropriata, permettendo così la continuazione della specie.

Chesterton disse che la famiglia «potrebbe essere approssimativamente definita anarchica», dato che le origini della sua autorità sono puramente volontarie; lo Stato non l'ha inventata e non può abolirla.

Lo Stato tuttavia aggredisce la famiglia favorendo incentivi economici perversi. Come ha sottolineato Charles Murray, le politiche assistenziali del governo federale sono stata in larga misura responsabili dell'aumento del 450% delle nascite illegittime negli ultimi 30 anni.

«La funzione più vitale realizzata dalla famiglia è l'educazione», pensava Chesterton. Ma a partire dalla creazione delle scuole pubbliche nel Diciannovesimo secolo, che secondo Horace Mann dovevano trasformare i cittadini locali in cittadini nazionali, lo Stato ha attaccato la funzione educativa della famiglia.

Se il ruolo delle scuole statali, come ha affermato un funzionario, è quello di «modellare questi piccoli pezzi di pasta sullo stampo sociale», allora un punto chiave del programma statale deve essere la sovversione della famiglia, che invece i libertari dovrebbero sostenere con cuore. Noi non siamo, come molti commentatori sostengono, promotori dell'individualismo atomistico, e dovremmo lodare il ruolo indispensabile delle famiglie e dell'autorità sociale.

Odio della cultura occidentale

«Cultura», ha detto Matthew Arnold, «è conoscere il meglio che è stato detto e pensato nel mondo». Per la nostra civiltà, questo significa concentrarsi sull'Occidente. Ma la

sinistra, da Stanford a New York, denuncia la cultura occidentale come razzista, sessista, elitista – e la giudica meritevole più di estinzione che di difesa.

Coloro che difendono la cultura occidentale vengono chiamati etnocentrici dai sinistrorsi che mettono sullo stesso piano Dizzie Gillespie e Bach, Alice Walzer e Dostoevskij, Georgia O'Keefe e Caravaggio, e che insegnano ai nostri figli queste sciocchezze. Costoro cercano di costruire un canone culturale che sia sessualmente e razzialmente “bilanciato”, cioè sbilanciato nell'altro senso. Su queste questioni culturali, tuttavia, troppi libertari concordano con la sinistra.

I libertari devono recuperare gli americani comuni, i quali sono bombardati quotidianamente da quel modernismo nell'arte, nella letteratura e nei comportamenti che altro non è se non un vero e proprio attacco all'Occidente. Consideriamo solo il caso della protesta contro la pornografia sacrilega di Robert Mapplethorpe e Andres Serrano sussidiata dal governo. La gente comprendeva istintivamente che *l'establishment* che gestisce i fondi statali per le arti è impegnato a offendere la sensibilità borghese. Tuttavia la tipica newsletter libertaria è molto più scandalizzata dalla corretta posizione di Jesse Helms su questo oltraggio, che dal fatto che i contribuenti siano costretti a finanziare le oscenità blasfeme promosse dal Fondo Nazionale per l'Arte.

«L'arte, come la moralità, consiste nel tracciare una linea da qualche parte», disse Chesterton. I paleolibertari concordano, e non si vergognano affatto di preferire la civiltà occidentale.

La fotografia pornografica, il “libero” pensiero, la pittura caotica, la musica atonale, la letteratura decostruzionista, l'architettura Bauhaus, e le pellicole moderniste non hanno

niente in comune con il programma libertario – a prescindere da quanto i libertari come individui possano divertirsi con queste cose. In aggiunta al loro nullo valore estetico o morale, queste “forme d’arte” sono politicamente dannose fuori da Berkeley o dal Greenwich Village.

Noi obbediamo, e dovremmo obbedire, ai comportamenti e ai gusti tradizionali. Come spiega Rothbard, «ci sono numerose aree della vita dove il rispetto dei costumi allenta le tensioni della vita sociale e crea una società più confortevole e armoniosa».

Albert Jay Nock disse che in una società libera «il tribunale del gusto e delle maniere» dovrebbe essere l’istituzione più forte. Egli lo chiamò l’unico tribunale «la cui competenza giurisdizionale è indiscutibile». Davanti a questo tribunale, molti libertari sarebbero condannati.

Egualitarismo e diritti civili

La maggior parte degli americani detesta i diritti civili, e a ragione. Una volta, i diritti civili «erano i diritti dei cittadini contro lo Stato», dice Sobran. Oggi invece sono i trattamenti di favore per i neri, o altre minoranze, a spese di tutti gli altri.

Molti libertari, essendo loro stessi egualitari, sono ciechi di fronte a questa problematica, oppure la ignorano scientemente. I paleolibertari non hanno questo problema, e respingono non solo le *affirmative actions* e le quote, ma anche il Civil Rights Act del 1964 e tutte le leggi successive che costringono i proprietari ad agire contro la propria volontà.

La segregazione imposta dallo Stato, che pure violava i diritti di proprietà, era inaccettabile. Ma è sbagliata anche

l'integrazione forzata. Se la segregazione forzata era errata, non per questo è sbagliata la semplice separazione.

Desiderare di associarsi con i membri della propria razza, nazionalità, religione, classe, sesso, o perfino partito politico è un impulso umano normale e naturale. Una società volontaria avrà pertanto club maschili, quartieri polacchi, chiese nere, organizzazioni ebraiche e confraternite bianche.

Quando lo Stato abolisce il diritto alla libera associazione, non crea la pace sociale ma la discordia. Come scrisse Frank S. Mayer, «le multiformi relazioni tra gli esseri umani – sensibili e delicate, e soprattutto individuali nella loro essenza – non possono mai essere regolamentate dal potere del governo senza portare al disastro una società libera».

L'esistenza di queste istituzioni per gli egualitari rappresenta però uno scandalo. Il membro del Congresso Ron Paul, candidato nel 1988 alle presidenziali per il Libertarian Party, venne attaccato da alcuni libertari perché si era opposto ai festeggiamenti per Martin Luther King finanziati dallo Stato. King era un socialista che attaccava la proprietà privata e sosteneva l'integrazione forzata. Come potrebbe essere un eroe libertario? Eppure lo è, per ragioni egualitarie.

Inoltre troppi libertari si uniscono ai *liberal* nell'uso dell'etichetta di razzista per bollare i non-conformisti. Può essere scientificamente falso credere, ad esempio, che gli asiatici siano più intelligenti dei bianchi, ma può essere anche immorale? Da un punto di vista libertario, l'unica immoralità dovrebbe essere quella di pretendere il riconoscimento statale di questa credenza, corretta o sbagliata che sia.

Da un punto di vista cristiano, è certamente sbagliato trattare qualcuno ingiustamente o in maniera non caritatevole sulla base di convinzioni razziali. Ma è anche sbagliato trattare

qualcuno ingiustamente o non caritatevolmente perché calvo, capellone, magro, o grasso. Ma può essere considerato immorale preferire la compagnia dell'uno agli altri?

Il *liberal* nero William Raspberry ha recentemente parlato di uno dei nuovi slogan popolari a Washington: «è una cosa da neri. Non potresti capirla».

«Questa è sana coscienza razziale», dice Raspberry. «Ma mostrami un bianco che afferma “è una cosa da bianchi...” e il mio atteggiamento cambia». Un congresso dei membri neri di un partito è legittimo, ma un congresso dei membri bianchi di un partito sarebbe impensabile. Per Raspberry «nero è bello» è permesso, ma «bianco è bello» è uno slogan da fanatici. Oh, è così?

Non c'è niente di male che i neri preferiscano le “cose da neri”. I paleolibertari però direbbero la stessa cosa riguardo i bianchi che preferiscono “cose da bianchi”, e gli asiatici che preferiscono “cosa de asiatici”. I paleolibertari non sostengono alcuna visione utopistica delle relazioni sociali; vogliamo solo che lo Stato la smetta di interferire con le azioni volontarie.

Crimine e coercizione

Il libertarismo è da visto da molti come una dottrina che si oppone all'uso della forza. Ma la forza sarà sempre necessaria per difendersi dai malfattori e per amministrare la giustizia. Il libertarismo si oppone alle aggressioni contro gli innocenti, non alla coercizione in generale.

Lo Stato è sempre stato l'aggressore principale, ma esiste anche il crimine privato. A favorire lo statalismo non è solo il collasso dell'autorità sociale, ma anche la rinuncia ad usare la coercizione contro i crimini reali. Se il crimine rimane poco o

per nulla punito, come oggi, il comportamento immorale viene remunerato e incoraggiato, e pertanto si diffonde.

I *liberal* e alcuni libertari affermano che non dobbiamo essere duri contro il crimine, perché per la maggior parte è causato dal razzismo bianco. Ma se fosse così, dato che abbiamo chiuso i giapponesi nei campi di concentramento, li abbiamo espropriati delle loro proprietà, e abbiamo avuto forti pregiudizi verso di loro, dovremmo tutti sentirci minacciati dai giapponesi.

In realtà il crimine è il risultato di un vizio morale, di una cosciente decisione di attaccare vite innocenti e proprietà per motivi immorali. Per questa ragione, più che per ragioni di deterrenza, il crimine deve essere punito rapidamente e duramente, anche se un sistema di giustizia libertario si concentrerebbe soprattutto sulla riparazione della vittima.

L'attuale monopolio statale nella produzione della sicurezza interna è un fallimento. Le strade delle nostre metropoli sono diventate il regno dei barbari (senza offesa per i visigoti). A New York, le denunce di appartamenti scassinati vengono archiviate e dimenticate. A Washington i delitti violenti strappano solo sbadigli alla polizia e ai pubblici ministeri.

Come tutti i burocrati, la polizia, i pubblici ministeri, e i giudici non hanno nessun incentivo a rispondere alla domanda dei consumatori, che in questo caso sono i potenziali consumatori di protezione o coloro che chiedono giustizia in tribunale. Non c'è sovranità del consumatore quando lo Stato ha il monopolio della lotta al crimine, e quando gli unici crimini che affronta seriamente sono quelli contro se stesso: contraffazione, evasione fiscale, ecc.

Conosco una donna che viveva in un'enclave italiana dentro i quartieri poveri di Cleveland abitata dalla *working-class*. Intorno a questo rifugio il crimine era fuori controllo, ma al suo interno le strade e le case erano sicure.

Chiunque attraversasse l'area italiana e commettesse un crimine veniva quasi sempre catturato, grazie alla sorveglianza privata. Ma raramente il delinquente veniva condotto alla polizia, che l'avrebbe liberato in poche ore e lasciato libero di scatenarsi nuovamente. Veniva invece punito sul posto, e come risultato il crimine era rarissimo in quel rione.

Per quanto non fosse un sistema ideale, era tutto sommato giusto e decisamente libertario. Tuttavia molti libertari si opporrebbero a questo sistema – benché rappresenti una risposta al fallimento statale – perché i criminali sono spesso di colore. I paleolibertari non hanno questi scrupoli. La punizione dovrebbe essere uguale per tutti.

Il ritorno del paganesimo

Il paleolibertarismo è per l'Uomo senza remore. Sostiene – e come potrebbe essere controverso?! – che solo l'uomo ha diritti, e che le politiche pubbliche basate su mitici diritti degli animali o delle piante producono necessariamente risultati perversi.

Gli ambientalisti, d'altra parte, sostengono che gli uccelli, le piante, e perfino le acque abbiano il diritto di essere protette dalla produzione d'energia e da altre attività umane. Dalla chiocciola al pidocchio alla natura selvaggia nel suo insieme, tutto merita di essere protetto dalla produzione di beni e servizi per l'umanità.

Gli ambientalisti sostengono che la natura si trovava in perfetto equilibrio prima dell'era moderna, e che occorre porre rimedio al "deleterio" sviluppo economico umano ritornando ad un livello di vita più primitivo. I leader del Green Party inglese idealizzano il grado di sviluppo economico che esisteva nel periodo compreso tra la caduta dell'Impero romano e l'incoronazione di Carlo Magno – in altre parole, dell'età buia. Friends of the Earth descrive la Rivoluzione Industriale, e l'enorme aumento degli standard di vita che ha apportato, come una «pianta malefica che si è estesa su tutta la terra». Earth-First! ha come slogan «Torniamo al Pleistocene!».

La decristianizzazione della politica ha prodotto un movimento ambientalista che non è solo anticapitalista, ma anche neo-pagano. Per il paganesimo l'uomo è solo una parte della natura – non più importante delle balene o dei lupi (e, in pratica, molto meno importante). Il Cristianesimo e il Giudaismo, invece, insegnano che Dio ha creato l'uomo a sua immagine e somiglianza e gli ha dato il dominio su tutta la Terra, che è stata creata per l'uso dell'uomo e non come un'entità con un autonomo valore morale. L'ordine naturale esiste per l'uomo e non viceversa; nessuna diversa concezione è compatibile con un libero mercato fondato sulla proprietà privata, e perciò con il libertarismo.

L'adorazione degli ambientalisti davanti all'altare di Madre Natura diventa talvolta letterale, come nel caso di Gaia. Troppi libertari si uniscono a loro, dimostrando ancora una volta il detto di Chesterton che «la gente che non crede in nulla finirà per credere a tutto».

I paleolibertari non si vergognano di preferire la civiltà alla natura selvaggia, ed è probabile che concordino con Nock quando diceva: «io riesco a vedere la natura solo come un

nemico: un nemico altamente rispettabile, ma pur sempre un nemico». Politicamente non c'è motivo di essere timidi nella nostra posizione a favore dell'Uomo. Sono pochi gli americani disposti a sacrificare la loro proprietà e prosperità per soddisfare delusioni pagane.

La sfida

Se gli americani continuano a collegare il libertarismo con norme culturali repellenti, falliremo sicuramente. Ma se il paleolibertarismo riesce a spezzare questo legame, allora tutto è possibile.

Perfino ai *non* paleolibertari dovrebbe dispiacere che il nostro movimento abbia una sola immagine culturale. Dovrebbero dare il benvenuto, nella classe media conservatrice americana, ai libertari tradizionalisti sul piano morale e culturale. Ma prevedo che non lo faranno, e ci saranno duri contrasti. Per quanto mi riguarda, questo scontro è benvenuto.

Vogliamo rimanere una piccola e irrilevante associazione come il Libertarian Party? O dobbiamo realizzare la promessa di libertà e fare del nostro un movimento di massa com'era nel Diciannovesimo secolo?

Il libertarismo è nato dopo i grandi sommovimenti nella destra degli anni '40. Oggi i libertari possono e devono dialogare di nuovo con i risorgenti paleoconservatori, che sono in procinto di allontanarsi dai neoconservatori. Potremmo addirittura formare un'alleanza con loro. Insieme, paleolibertari e paleoconservatori possono ricostruire la grande coalizione anti-*welfare State* e ant'interventista che era fiorita prima della Seconda guerra mondiale e che era sopravvissuta alla guerra di Corea.

Insieme, abbiamo la possibilità di ottenere la vittoria. Ma prima dobbiamo buttar via l'attuale immagine ripugnante, autodistruttiva, e inutile alla causa della libertà.

Dobbiamo invece adottare un nuovo orientamento, che felicemente è proprio quello di una volta. Nel nuovo movimento, i libertari che personificano la corruzione presente si ridurranno numericamente al loro livello naturale, proprio come succederà al Partito Libertario, il loro pulpito.

Alcuni troveranno doloroso tutto questo, ma io guardo oltre. Che il processo di chiarificazione inizi: da tempo ce n'era bisogno.

Llewellyn H. ROCKWELL, Jr.
*The Case for Paleolibertarianism (1990)**

Thirty years ago, an attempt was made to promote a *fusion* of libertarianism and conservatism. The attempt failed; Rockwell thinks it is time to try again.

* [Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *The Case for Paleolibertarianism*, in «Liberty», Volume 3, January 1990, p. 34-38.](#)

"The conservative crack-up is near," writes Charles Krauthammer. "Has Communism unravels, so does ... the conservative alliance." Indeed, old-fashioned conservatives (paleoconservatives) *are* splitting with statist neoconservatives.

Patrick J. Buchanan argues that America should "come home": we are not "the world's policeman nor its political tutor." Ben Wattenberg, a neocon advocate of what Clare Boothe Luce called globaloney, denounces Buchanan as a "Neanderthal." Joseph Sobran then notes that democracy is not a good in itself, but only in so far as it restricts State power. Jeanne Kirkpatrick—a former Humphrey Democrat like most of the neocons—says none of these intellectual arguments mean anything because the neocons hold State power and don't intend to let go.

Despite Kirkpatrick, these intra-Right arguments are extremely significant, and more than foreign policy is involved. As the U.S.S.R. is revealed as a paper bear, good conservatives are returning to their Old Right roots in other areas as well.

Conservatives are questioning not only foreign intervention, but the entire New Deal-Great Society-Kinder Gentler apparatus. This worries the neocons even more, since—like their Svengali Irving Kristol—they give at most "two cheers for capitalism" but a full three cheers for the "conservative welfare state."

This conservative crack-up presents an historic opportunity for the libertarian movement. The Cold War ruptured the Right; now the healing can begin, for Lord Acton's axiom that "liberty is the highest political end of man" is at the heart not only of libertarianism but of the old conservatism as well. Many issues separate good conservatives from good

libertarians, but their number is lessening and none of them is so broad as to prevent intelligent, exchange, and cooperation.

There have been more than ideological disputes, however; culture has also separated us, and there is no more powerful unifier or divider. So divisive has it been in this case that good libertarians and good conservatives have forgotten how to talk to each other.

For the sake of our common ideals we should restore the old concord. But can we? In my view, not until libertarianism is deloused.

The Conservatives Are Right: Freedom *Isn't* Enough

Conservatives have always argued that political freedom is a necessary but not sufficient condition for the good society, and they're right. Neither is it sufficient for the free society. We also need social institutions and standards that encourage public virtue, and protect the individual from the State.

Unfortunately, many libertarians—especially those in the Libertarian Party—see freedom as necessary *and sufficient* for all purposes. Worse, they equate freedom from State oppression with freedom from cultural norms, religion, bourgeois morality, and social authority.

In its 17-year history, the LP may never have gotten 1% in a national election, but it has smeared the most glorious political idea in human history with libertine muck. For the sake of that glorious idea, it's time to get out the scrub brushes.

Most Americans agree that aggression against the innocent and their property is wrong. Although these millions are potential libertarians, they are put off by the Woodstockian

flavor of the movement. *Hair* may have left Broadway long ago, but the Age of Aquarius survives in the LP.

The cultural *anti*-norms that mark the libertarian image are abhorrent; they have nothing to do with libertarianism *per se*; and they are deadly baggage. Unless we dump that baggage, we will miss the greatest opportunity in decades.

Americans reject the national Democratic Party because they see it as disdaining bourgeois values. If they have ever heard of the LP, they rebuff it for similar reasons.

The Libertarian Party is probably irreformable—and irrelevant even if it weren't. Libertarianism is neither. But unless we cleanse libertarianism of its cultural image, our movement will fail as miserably as the LP has. We will continue to be seen as a sect that "resists authority" and not just statism, that endorses the behaviors it would legalize, and that rejects the standards of Western civilization.

Arguments against the drug war, no matter how intellectually compelling, are undermined when they come from the party of the stoned. When the LP nominates a prostitute for lieutenant governor of California and she becomes a much-admired LP celebrity, how can regular Americans help but think that libertarianism is hostile to social norms, or that legalization of such acts as prostitution means moral approval? There could be no more politically suicidal or morally fallacious connection, but the LP has forged it.

With their counter-cultural beliefs, many libertarians have avoided issues of increasing importance to middle-class Americans, such as civil rights, crime, and environmentalism.

The only way to sever libertarianism's link with libertinism is with a cleansing debate. I want to start that debate, and on the proper grounds. As G.K. Chesterton said,

"We agree about the evil; it is about the good that we should tear each others eyes out."

A Culturally Effective Libertarianism for America

If we are to have any chance of victory, we must discard the defective cultural framework of libertarianism. I call my suggested replacement, with its ethically-based cultural principles, "paleolibertarianism": the old libertarianism.

I use the term as conservatives use paleoconservatism: not as a new creed, but as a harking back to their roots which also distinguishes them from the neocons. We have no parallel to the necons, but it is just as urgent for us to distinguish libertarianism from libertinism.

Briefly, paleolibertarianism, with its roots deep in the Old Right, sees:

- I. The leviathan State as the institutional source of evil throughout history.
- II. The unhampered free market as a moral and practical imperative.
- III. Private property as an economic and moral necessity for a free society.
- IV. The garrison State as a preeminent threat to liberty and social well being.
- V. The welfare State as organized theft that victimizes producers and eventually even its "clients."
- VI. Civil liberties based on property rights as essential to a just society.
- VII. The egalitarian ethic as morally reprehensible and destructive of private property and social authority.

VIII. Social authority—as embodied in the family, church, community, and other intermediating institutions—as helping protect the individual from the State and as necessary for a free and virtuous society.

IX. Western culture as eminently worthy of preservation and defense.

X. Objective standards of morality, especially as found in the Judeo-Christian tradition, as essential to the free and civilized social order.

Is Paleolibertarianism Libertarian?

The libertarian must agree with the first six points, but most activists would be outraged by the last four. Yet there is nothing unlibertarian in them.

A critic might point out that libertarianism is a political doctrine with nothing to say about these matters. In one sense, the critic would be right. The libertarian catechist need know only one answer to one question: What is the the highest political end of man? The answer: freedom.

But no political philosophy exists in a cultural vacuum, and for most people political identity is only an abstraction from a broader cultural view. The two are separate only at the theoretical level; in practice, they are inextricably linked.

It is thus understandable and desirable that libertarianism have a cultural tone, but not that it be anti-religious, modernist, morally relativist, and egalitarian. This tone rightly repels the vast majority of Americans and has helped keep libertarianism such a small movement.

The Conservative Attack on Libertarianism

None of the conservative criticisms of the political philosophy of libertarianism is persuasive. The same is not true, unfortunately, of the cultural critiques.

The conservative crack-up presents an historic opportunity for the libertarian movement. The Cold War ruptured the Right; now healing can begin, for Lord Acton's axiom that "liberty is the highest political end of man" is at the heart not only of libertarianism but of the old conservatism as well.

Russell Kirk is the conservative critic libertarians find most offensive. He claims that the libertarian, "like Satan, can bear no authority, temporal or spiritual. He desires to be different, in morals as in politics" as a matter of principle. As a result, there "is no great gulf fixed between libertarianism and libertinism."

A conservative critic libertarians find more congenial is Robert Nisbet. But he too worries that "a state of mind is developing among libertarians in which the coercions of family, church, local community, and school will seem almost as inimical to freedom as those of the political government. If so, this will most certainly widen the gulf between libertarians and conservatives."

Kirk and Nisbet are right about all too many individual libertarians, but not about the formal doctrine, as Rothbard, Tibor Machan, and others have shown. Yet this distinction

between the doctrine and its practitioners is difficult to make for non-intellectuals.

Anti-Christianism vs Freedom

94% of Americans believe in God, yet a poll by Green and Guth showed that only 27% of LP activist-contributors do. These political scientists comment: "Although some Libertarian thinkers [such as Murray N. Rothbard] insist that orthodox Christian belief is compatible with [their political ideas], the Party has certainly not done well in attracting such supporters." In fact, "many Libertarians are not only areligious, but militantly antireligious, as indicated by extensive write-in comments."

A later *Liberty* poll shows 74% of the respondents denying the existence of God; this is no surprise to the editors, who mention the "common perception that libertarians are almost all atheistic."

I do not, of course, argue that religious faith is necessary to libertarianism. Some of our greatest men have been nonbelievers. But the vast majority of Americans are religious and too many libertarians are aggressive atheists who seek to portray religion and libertarianism as enemies. That alone, if unchecked, is enough to ensure our continued marginalization.

The family, the free market, the dignity of the individual, private property rights, the very concept of freedom—all are products of our religious culture.

Unfortunately, many libertarians see freedom as necessary and sufficient for all purposes. Worse, they equate freedom from State

oppression with freedom from cultural norms, religion, bourgeois morality, and social authority.

Christianity gave birth to individualism by stressing the significance of the single soul. The church teaches that God would have sent His Son to die on the cross if only one human being had needed this intercession.

With its emphasis on reason, objective moral law, and private property, Christianity made possible the development of capitalism. It taught that all men are equally children of God (although not equal in any other sense), and thus should be equal before the law. It was the transnational church that battled nationalism, militarism, high taxes, and political oppression, and whose theologians proclaimed the right of tyrannicide.

Acton said that "Liberty has not subsisted outside Christianity" and he urged that we "keep liberty as close as possible to morality," since "no country can be free without religion."

While agreeing that it is not "antireligious," Machan says libertarianism allows no "reliance on faith for purposes of understanding ethics and politics." Paleolibertarians prefer the view of two other non-believers: Rothbard, who says that "everything good in Western civilization, from individual liberty to the arts, is due to Christianity," and F.A. Hayek, who adds that it is to religion that "we owe our morals, and the tradition that has provided not only our civilization but our very lives."

Authority *vs* Coercion

"Question Authority!" says a leftist bumper sticker popular in libertarian circles. But libertarians are wrong to blur the distinction between State authority and social authority, for a free society is buttressed by social authority. Every business requires a hierarchy of command and every employer has the right to expect obedience within his proper sphere of authority. It is no different within the family, the church, the classroom; or even the Rotary or the Boy Scouts.

Giving trade unions license to commit violent crimes subverts the authority of the employer. Drug laws, Medicare, Social Security, and the public schools sap the authority of the family. Banishing religion from public debate undermines the authority of the church.

In a recent article, Jerome Tucille claims he's fighting for freedom by battling "the orthodoxy of the Roman Catholic Church." But there is nothing libertarian in fighting orthodoxy, Catholic or otherwise, and by deliberately confusing his prejudices with libertarianism, he helps perpetuate the myth that libertarianism is libertine.

Authority will always be necessary in society. Natural authority arises from voluntary social structures; unnatural authority is imposed by the State.

Paleolibertarians agree with Nisbet that "the existence of authority in the social order staves off encroachments of power from the political sphere." Only "the restraining and guiding effects" of "social authority" make possible "so liberal a political government as that which the Founding Fathers designed. Remove the social bonds," says Nisbet and you have "not a free but a chaotic people, not creative but impotent individuals."

The Role of the Family

Libertarians tend to ignore the essential task of the family in forming the responsible individual. The traditional family – which grows out of natural law – is the basic unit of a civilized and free society. The family promotes values necessary for the preservation of a free society such as parental love, selfdiscipline, patience, cooperation, respect for elders, and self-sacrifice. Families encourage moral behavior and provide for proper child rearing and thus the continuation of the race.

No political philosophy exists in a cultural vacuum, and for most people political identity is only an abstraction from a broader cultural view. The two are separate only at the theoretical level; in practice, they are inextricably linked.

Chesterton said the family "might loosely be called anarchist" because the origins of its authority are purely voluntary; the State did not invent it and neither can it abolish it.

Yet the State attacks the family through perverse economic incentives. As Charles Murray has pointed out, federal welfare policy has been largely responsible for the 450% increase in illegitimate births in the past 30 years.

"The most vital function" the family performs, Chesterton thought, "is that of education." But beginning with the establishment of the public schools in the 19th century, which sought in Horace Mann's phrase to turn "local citizens into

national citizens," the State has attacked the educational function of the family.

Since the role of the State schools is—as one official put it—to "mold these little plastic lumps on the social kneading board"—then a key part of the State agenda must be subverting the family. Libertarians, on the other hand, should cherish and support it. We are not, as so many commentators have claimed, promoters of "atomistic individualism." We should show that by lauding the indispensable roles of the family and social authority.

Hatred of Western Culture

"Culture," said Matthew Arnold, "is to know the best that has been said and thought in the world." For our civilization, that means concentrating on the West. But the Left, from Stanford to New York, denounces Western culture as racist, sexist, and elitist—worthy more of extinction than defense.

Those who defend Western culture are called ethnocentric by leftists who equate Dizzy Gillespie with Bach, Alice Walker with Dostoevski, and Georgia O'Keefe with Carravaggio, and who teach our children such bosh. They seek to construct a cultural canon that is sexually and racially "balanced," meaning unbalanced in every other sense. Yet on these cultural matters, too many libertarians agree with the Left.

Libertarians have to catch up with the American people, who are fed up with modernism in arts, literature, and manners that is really an attack on the West. Consider the outcry against the government-subsidized pornography and sacrilege of Robert Mapplethorpe and Andres Serrano. The people knew instinctively that America's tax-funded art establishment is

devoted to offending bourgeois sensibilities. Yet the typical libertarian newsletter was far more upset with Jesse Helms's correct position on this outrage than with taxpayer funding for the National Endowment for the Arts, let alone with blasphemy or obscenity.

"Art, like morality, consists in drawing the line somewhere," said Chesterton. Paleolibertarians agree, and make no apology for preferring Western civilization.

Pornographic photography, "free" thinking, chaotic painting, atonal music, deconstructionist literature, Bauhaus architecture, and modernist films have nothing in common with the libertarian political agenda—no matter how much individual libertarians may revel in them. In addition to their aesthetic and moral disabilities, these "art forms" are political liabilities outside Berkeley and Greenwich Village.

We obey, and ought to obey, traditions of manners and taste. As Rothbard explains: "There are numerous areas of life" where the "pursuit of custom eases the tensions of social life and makes for a more comfortable and harmonious society."

Albert Jay Nock said that in a free society, "the court of taste and manners" should be the strongest institution. He called it the only court of "undebatably competent jurisdiction." In this court, many libertarians stand condemned.

Egalitarianism and Civil Rights

Most Americans despise civil rights and rightly so. At one time, civil rights "meant the rights of the citizen against the State," says Sobran. Now "it means favored treatment for blacks (or some other minority) at the expense of everyone else."

Yet because so many libertarians are themselves egalitarians, they are either blind to this issue or purposely ignore it. Paleolibertarians suffer from no such liability. They reject not only affirmative action, set-asides, and quotas, but the 1964 Civil Rights Act and all subsequent laws that force property owners to act against their will.

State-enforced segregation, which also violated property rights, was wrong, but so is State-enforced integration. State-enforced segregation was not wrong because separateness is wrong, however.

Wishing to associate with members of one's own race, nationality, religion, class, sex, or even political party is a natural and normal human impulse. A voluntary society will therefore have male organizations, Polish neighborhoods, black churches, Jewish country clubs, and white fraternities.

When the State abolishes the right of free association, it creates not social peace but discord. As Frank S. Meyer wrote, "The multifarious adjustments of the relations of human beings—sensitive and delicate, and above all individual in their essence—can never be regulated by governmental power without disaster to a free society."

But the existence of such institutions is a scandal to egalitarians. Congressman Ron Paul, the 1988 LP presidential candidate, was attacked by libertarians for opposing the tax-financed Martin Luther King holiday. King was a socialist who attacked private property and advocated forced integration. How could he be a libertarian hero? Yet he is—for egalitarian reasons.

Too many libertarians also join liberals in using the charge of racism to bash non-conformists. It may be scientifically false to believe, for example, that Asians are more intelligent than

whites, but can it really be immoral? From a libertarian perspective, the only immorality would be to seek State recognition of this belief, whether correct or incorrect.

From a Christian viewpoint, it is certainly wrong to treat someone unjustly or uncharitably as a result of racial beliefs. It is also wrong to treat someone unjustly or uncharitably because he's bald, hairy, skinny, or fat. But can it be immoral to prefer the company of one to the other?

The family, the free market, the dignity of the individual, private property rights, the very concept of freedom—all are products of our religious culture. With its emphasis on reason, objective moral law, and private property, Christianity made possible the development of capitalism.

Black liberal William Raspberry recently wrote about the newest slogan in Washington, D.C.: "It's a Black Thing. You Wouldn't Understand."

This is "race-conscious in a healthy sort of way," says Raspberry. "But show me a white with 'It's a White Thing ...' and my attitude changes," says Raspberry. "A Congressional Black Caucus is legitimate" but a "Congressional White Caucus would be unthinkable." "Black Is Beautiful" is permissible but "White Is Beautiful is the slogan of bigots." Oh?

There is nothing wrong with blacks preferring the "black thing." But paleolibertarians would say the same about whites preferring the "white thing" or Asians the "Asian thing." Paleolibertarians hold no utopian vision of social relations; we seek only to stop the State from interfering in voluntary actions.

Crime and Coercion

Libertarianism is widely seen as antiforce. But force will always be necessary to defend against wrong-doers and to administer justice. Libertarianism opposes aggression against the innocent, not coercion in general.

The State has always been the primary aggressor, but there is also private crime. As the breakdown of social authority invites statism, so does the absence of coercion against real crime. If crime goes underpunished or unpunished, as is typically the case today, immoral behavior is rewarded and encouraged, and therefore increases.

Libertarians must adopt a new orientation. How nice that it is also the old one. In the new movement, libertarians who personify the present corruption will sink to their natural level, as will the Libertarian Party, which has been their diabolic pulpit.

Liberals and some libertarians tell us to be soft on crime because much of it is caused by white racism. But if that were the case, given concentration camps, property seizures, and Widespread bigotry, we would be threatened by Japanese "Wilding."

In fact, crime is a result of moral evil, a conscious decision to attack innocent lives and property for immoral motives. For that reason, even more than for deterrence, crime must be punished swiftly and harshly, although a libertarian criminal justice system would make use of restitution as well.

The present State monopoly over the production of domestic security is a failure. The streets of our big cities have become the realm of barbarians (if that is not a libel against the Visigoths). In New York City, reports of home burglaries are filed and forgotten. In Washington, D.C., violent muggings elicit police and prosecutorial yawns.

Like all bureaucrats, police, prosecutors, and judges have no incentive to respond to consumer demand, in this case would-be consumers of protection against crime or justice against criminals. There is no consumer sovereignty when the State has a monopoly of fighting crime, and when the only crimes it treats seriously are those against itself: counterfeiting, tax evasion, etc.

I know a woman who lived in an Italian working-class enclave surrounded by Cleveland's slums. Crime was unrestrained around this refuge, but within it, streets and homes were safe.

Anyone who crossed into the Italian area and committed a crime was—thanks to private surveillance—almost always caught. But the perpetrator was seldom turned over to the police, since he would be released in a few hours and free to rampage again. The criminal was punished on the spot, and as a result, there was almost no crime in this neighborhood.

Although hardly an ideal system, it was rough justice and eminently libertarian. Yet many libertarians would oppose such a system—even though it was a response to State failure—because the criminals were black. Paleolibertarians have no such reservation. There should be equal-opportunity punishment.

The Return of Paganism

Paleolibertarianism is unabashedly pro-Man. It argues—and how can this be controversial?—that only man has rights, and that public policies based on mythical animal or plant rights must have perverse results.

Environmentalists, on the other hand, claim that birds, plants, and even seawater have the right to be protected from energy production and other human activities. From the snail darter to the furbish lousewort to wilderness as a whole—all deserve State protection from the production of goods and services for mankind.

Environmentalists claim that nature was in perfect balance before the modern era, and man's "damaging" economic development must be repaired by returning us to a more primitive level. Leaders of England's Green Party idealize the level of economic development between the fall of the Roman Empire and the coronation of Charlemagne—in other words, the Dark Ages. Friends of the Earth characterize the Industrial Revolution, and its enormous increase in standards of living, as a "vicious worldwide stripmining." Earthfirst! says, "Back to the Pleistocene!"

The de-christianization of public policy has resulted in an environmental movement that is not only anti-capitalist but pro-pagan. Paganism holds that man is only a part of nature—no more important than whales or wolves (and, in practice, much less important). Christianity and Judaism, on the other hand, teach that God created man in His image and gave him dominion over the earth, which was created for man's use and not as a morally valuable entity in its own right. The natural order exists for man and not the reverse, and no other

understanding is compatible with a free market and private property, and therefore with libertarianism.

Environmentalists worship at the altar of Mother Nature, sometimes, as in the Gaia Movement, literally. Too many libertarians join them, proving Chesterton's gibe that "people who believe in nothing will believe in anything."

Paleolibertarians are unapologetic about preferring civilization to wilderness. They are likely to agree with Nock that "I can see nature only as an enemy: a highly respected enemy, but an enemy." Politically we need not be shy about being pro-Man. Few Americans are willing to sacrifice their property and prosperity to satisfy pagan delusions.

The Challenge

If the American people continue to connect libertarianism with repellent cultural norms, we will fail. But if paleolibertarianism can break that connection, then anything is possible.

Even *non-paleo* libertarians ought to be unhappy that our movement has a single cultural image. They ought to welcome, in conservative middle-class America, libertarians who are cultural and moral traditionalists. But my guess is that they will not, and that we will have a nasty fight on our hands. I, for one, welcome that fight.

Do we want to remain a small and irrelevant social club like the LP? Or do we want to fulfill the promise of liberty and make our movement a mass one again as it was in the 19th-century?

Culturally meaningful libertarianism has arrived during the greatest turmoil on the Right since the 1940s. Libertarians

can and must talk again with the resurgent paleoconservatives, now in the process of breaking away from the neocons. We can even form an alliance with them. Together, paleolibertarians and paleoconservatives can rebuild the great antiwelfare state, anti-interventionist coalition that thrived before World War II and survived through the Korean War.

Together, we have a chance to attain victory. But first we must junk the libertarian image as repugnant, self-defeating, and unworthy of liberty.

Instead, we must adopt a new orientation. How nice that it is also the old one. In the new movement, libertarians who personify the present corruption will sink to their natural level, as will the Libertarian Party, which has been their diabolic pulpit.

Some will find this painful; I'm looking forward to it. Let the cleansing process begin – it is long past due.

Václav KLAUS

Il comunismo sovietico è finito. E la libertà?

A cura di Quinto Leprai*

A oltre trent'anni dal crollo del muro di Berlino è per tutti naturale dare per debellato il mostruoso sistema totalitario comunista. Se fin troppo evidenti sono i danni causati dall'estremo costruttivismo in campo burocratico, legislativo e fiscale è, però, utile chiedersi se il comunismo possa essere dichiarato morto per sempre. Di questo e altro parlò, il 2 dicembre 2017, Václav Klaus nel suo discorso a Bologna in occasione della consegna del premio Impegno Civico 2017 e della Medaglia d'onore dell'Accademia delle Scienze. Václav Klaus (1941) è un economista di fama, ma il suo nome è soprattutto legato alla storia recente della Cecoslovacchia e

* Quinto Leprai (1961). Laureato in Matematica lavora presso il dipartimento di Matematica dell'Università di Bologna. Membro del consiglio nazionale del P.L.I. e segretario politico per la regione Emilia Romagna è stato coordinatore per A.L.D.E (Alleanza dei Liberali e Democratici Europei) in Emilia Romagna. Dal 2013 coordina la scuola di Liberalismo di Bologna. Insignito del titolo di accademico dall'AEREC (Accademia Europea per i Rapporti Economici e Commerciali) partecipa attivamente alle attività culturali della città.

della Repubblica Ceca perché è stato, della Cecoslovacchia, primo ministro delle Finanze durante la transizione dal sistema economico comunista a quello di mercato e poi Primo ministro e, della Repubblica Ceca, è stato Primo ministro e poi Presidente.

[...] Per uno come me, il comunismo non era solo un campo di studi accademico o un oggetto di curiosità. Non lo guardavo da lontano, come un osservatore passivo. Ebbi il triste “privilegio” di trascorrere 40 anni della mia vita in un simile sistema.

Abbiamo perso molto in quel periodo, ma abbiamo anche imparato. Questa esperienza ci ha aguzzato la vista. La nostra vita sotto il comunismo ci ha dato un’opportunità unica per guadagnare una conoscenza profonda e intima di un sistema politico ed economico altamente centralizzato, oppressivo e antidemocratico, dirigista e interventista nella sua forma più pura.

Questi occhi aguzzi li usiamo quando guardiamo il mondo attuale e soprattutto quando guardiamo la realtà politica ed economica contemporanea in Europa e in tutto l’Occidente che è andata acquistando gradualmente un numero sempre crescente di caratteristiche che rassomigliano al nostro passato comunista.

[...] In contrasto con molti osservatori vissuti nell’Occidente libero al momento della caduta del comunismo, non eravamo del tutto sorpresi che uno dei sistemi più irrazionali, oppressivi, crudeli e inefficienti della storia avesse cessato di esistere così improvvisamente e in modo relativamente silenzioso. Ci rendevamo bene conto che il

regime comunista era già a quell'epoca sotto molti punti di vista un guscio vuoto. Sapevamo anche che negli ultimi stadi del comunismo praticamente nessuno nei nostri paesi credeva ai pilastri originali della sua ideologia, al marxismo e al suo derivato, la dottrina comunista.

Il comunismo si è sciolto da solo ma non è stato sconfitto, anche se ci sono persone e gruppi di persone che rivendicano di averlo fatto. [...]

[...] Dobbiamo continuare a ricordare alla generazione attuale e a quella futura di tutte le crudeltà e le atrocità dell'era comunista, tuttavia è anche necessario interpretare correttamente gli stadi finali, sotto molti aspetti più miti, del comunismo. Senza di ciò, è difficile capire la fine piuttosto improvvisa e incruenta del comunismo, comprendere tutti i principi della transizione post-comunista, e soprattutto osservare con precisione l'epoca attuale.

Una delle conseguenze della rapida sparizione del comunismo è che abbiamo smesso di discutere e di analizzare il comunismo, soprattutto le sue ultime fasi, il suo graduale indebolimento, svuotamento e ammorbidimento, oltre alla sua completa rinuncia a difendersi o, fortunatamente, a reagire. Gli unici libri e studi che hanno continuato a essere pubblicati sul comunismo hanno riguardato i primi e molto più brutti periodi, riguardanti l'epoca dei GULag in Unione Sovietica o gli anni Cinquanta in altri Paesi comunisti dove la gente veniva uccisa, non solo incarcerata o licenziata dal lavoro.

Quando io suggerisco che da molti punti di vista stiamo tornando indietro, non voglio dire che stiamo andando verso il marxismo e il comunismo. [...] Non vedo alcun "Risorgimento marxista" o cose del genere oggi.

C'è qualcos'altro che mi disturba. Io vedo il risorgere di idee similmente pericolose portate avanti sotto altri nomi. I loro esponenti negherebbero furiosamente qualsiasi legame con il marxismo e il comunismo. Molti di loro sono stati per lungo tempo anti-marxisti e anti-comunisti.

Il mondo contemporaneo è caratterizzato da molti aspetti che mi ricordano i vecchi tempi comunisti. Io vedo un declino visibile della libertà e una mancanza irresponsabile di interesse nella libertà e nella democrazia parlamentare autentica. Non definisco ciò un ritorno di comunismo.

Dove si trovano questi tratti?

1. Li trovo in un trasferimento di potere da rappresentanti eletti alla burocrazia non eletta, dalle autorità locali e regionali ai governi centrali, dai legislatori ai funzionari, dai parlamenti nazionali a Bruxelles, insomma dal cittadino allo Stato.

2. Li trovo in una crescita esponenziale della regolamentazione cumulativa e nel controllo di ogni tipo di attività umane. Lo Stato regolamentatore e amministrativo ha cominciato a toccare anche le sfere intime e molto personali delle nostre vite, non solo il campo economico, come succedeva in passato.

3. Li vedo e li osservo nella sostituzione della libertà con i diritti. L'ideologia dei diritti, che io chiamo dirittumanismo, è diventata la base di un nuovo modello di società, dei suoi sistemi istituzionali, dei suoi principi guida. Fa parte dell'illusione eterna di tutti i non-democratici di abolire la politica.

4. Li trovo nella crociata vittoriosa dell'ambientalismo e dell'allarmismo sul riscaldamento globale. Condivido il pensiero di Pascal Bruckner che «tutte le sciocchezze del

bolscevismo e del marxismo sono riformulate nel nome della salvezza del pianeta».

5. Li vedo nelle trionfanti crociate del femminismo e del genderismo, del multiculturalismo, del politicamente corretto e degli altri “ismi” e simili dottrine.

[...] Dalla Rivoluzione francese abbiamo ereditato l’idea di progresso, di progressismo, e, molto recentemente, di progressismo transnazionale. Viviamo in un’epoca in cui si adora il progresso putativo, l’uguaglianza, la giustizia e il vuoto moralismo, in un’epoca di disprezzo per i risultati delle elezioni e dei referendum, in un’epoca di falsa solidarietà e di adorazione per tutto ciò che ha il prefisso global, “multi” o “sovra”. Ciò ha portato all’attuale monocultura intellettuale di sinistra postmoderna. A causa di ciò andiamo verso un ordine post-occidentale.

A causa di tutto ciò l’Occidente è entrato nella fase critica del suo relativo e graduale declino. Si commetterebbe un errore a focalizzare l’attenzione sui nemici esterni siano essi russi, islamici o le restanti isole di comunismo. L’Occidente è attaccato prevalentemente dall’interno, da noi, dalla nostra mancanza di volontà, dalla nostra mancanza di determinazione, dalla nostra mancanza di coraggio, dai nostri intellettuali pubblici, dalle nostre università, dai nostri mass media, dai nostri politici politicamente corretti.

Il Presidente Trump ha detto recentemente a Varsavia che «la questione fondamentale del nostro tempo è se l’Occidente abbia la volontà di sopravvivere».

Václav KLAUS

Soviet Communism is Finished.

What about Freedom?

It is a great pleasure and honour for me to be in your historic city. It is an honour to get both the Premio Impegno Civico and the Medaglia d'onore dell'Accademia delle Scienze. I am really pleased to have the extraordinary opportunity to address this distinguished audience in such a beautiful hall... in una sala tanto bella.

I visited Bologna only once in my life. It was more than two decades ago, while attending an economic conference organized by Nobel Prize laureate Robert Mundell. I remember we discussed highly sophisticated issues of monetary policy. Don't be afraid, this won't be my topic here, this morning, even though I would enjoy talking about the irrational and our future endangering policies of the European Central Bank.

I feel I have to explicitly disclose my very special connection with your country, with Italy. More than half a century ago, in 1966, I was selected by the Italian government to participate in a post-graduate course in Naples, a Napoli, at ISVE, at the Istituto di studi per lo sviluppo economico. The idea of this project was to bring to Italy young people (we were 36 students from 25 countries) who could potentially get into important positions in their respective countries and would remain good friends of Italy.

I have not checked the CVs of my former classmates but I believe that – with my political carrier which was mentioned earlier – I have proved to be a good choice, a good investment. The Italian tax-payers money was not entirely lost. The only

problem is that the course was both in English and in Italian and for that reason I didn't learn your language sufficiently well, io non ho imparato la lingua italiana sufficientemente.

The times were rather complicated in the 1960s. My stay in Naples, *mia primavera a Napoli*, was my last visit of your country for the next 25 years. The reason for it is connected with the topic of my today's speech. As a consequence of the developments of the Primavera di Praga era and especially as a result of its tragic end caused by the hostile Soviet occupation of Czechoslovakia in August 1968 I was thrown out of the Czechoslovak Academy of Sciences – being considered a leading anti-Marxist scholar and an explicit opponent of the Warsaw Pact armies' invasion into my country. Due to it I was not allowed to travel to the West for the next two decades.

My next trip to Italy was, therefore, as late as at the beginning of the 1990s. I came here already as the Minister of Finance of finally free Czechoslovakia (attending Ambrosetti Forum held at Villa d'Este, in Cernobbio, on the shores of the exceptionally beautiful Lago di Como).

This story brings me to my today's topic. Three weeks ago we commemorated the 100th anniversary of one of the most important – and in its disastrous and ruinous consequences one of the most evil – events of the 20th century, the so called Great October Socialist Revolution. For someone like me, communism was not just a field of academic studies or an object of curiosity. I didn't look at it as a passive observer from abroad. I had the sad "privilege" to spend 40 years of my life in such a system.

We lost a lot in that era but we learned a lot as well. This experience sharpened our eyes. Our life in communism gave us a unique opportunity to gain profound and intimate knowledge

of a highly centralistic, oppressive and undemocratic, dirigistic and interventionist political and economic system in its pure form.

These “sharpened eyes” are still with us. We use them when looking at the current world and, especially, when looking at the contemporary political and economic reality in Europe (and all over the West) which has been gradually getting more and more features resembling our communist past.

We have to take use of our past experience. In contrast with many observers, who lived at the moment of the fall of communism in the free West, we were not entirely surprised that one of the most irrational, oppressive, cruel and inefficient systems in history ceased to exist so suddenly and so relatively quietly. We were well aware of the fact that the communist regime was at that moment in many respects already an empty shell. We also knew that in the final stages of communism practically no one in our countries believed in the original pillars of its ideology, in Marxism and in its derivative, the Communist doctrine.

Communism melted down (or passed away), it was not defeated. There are people and groups of people who claim that they themselves defeated communism. This is highly contentious. We shouldn't breed new myths (or self-justifying narratives).

We are already more than one generation away from the end of communism. We feel it our duty to keep memories alive. We have to keep reminding both the current and the future generations of all the cruelties and atrocities of the communist era. It is, however, also necessary to correctly interpret the later, in many respects milder stages of communism. Without it, it is

difficult to understand the rather sudden and bloodless end of communism, to comprehend all the tenets of the post-communist transition, and – what is most important – to sharply look at the current era.

One of the consequences of the rapid disappearance of communism is that we ceased discussing and analysing communism, especially its later stages, its gradual weakening, emptying, and softening, as well as its complete resignation to defend itself or, luckily, to fight back. The only books and studies which continued to be published have been about the communist earlier, much uglier periods, about the “gulag” era in the Soviet Union or about the 1950s in other communist countries when people were killed, not just jailed or fired from their jobs.

When I suggest that we are in many respects returning back, I don’t mean to Marxism and Communism. I don’t find it relevant to study the works of influential contemporary intellectual celebrities and to eventually find the evidence of their inspiration in Marxism and Communism. I don’t see any “Marxist Resurgence” or something similar to it now.

Something else bothers me. I see the resurgence of similarly dangerous ideas advanced under other names and based on different motives and arguments. Their exponents would furiously deny any connection with Marxism and Communism. Many of them have been for a long time explicit antimarxists and anticommunists.

The contemporary world is characterized by many features which remind me of the old, communist days. I see a visible decline of freedom and an irresponsible lack of interest in freedom and in authentic parliamentary democracy. I do not call it a return of communism.

Where I find the main features of this development?

1. I see them in a shift in power from elected representatives to unelected bureaucracy, from local and regional authorities to central governments, from legislators to executives, from national parliaments to Brussels (and Strasbourg), which together means from the citizen to the State.

2. I see them in a cumulative, exponentially growing regulation and control of all kinds of human activities. The regulatory and administrative State started to touch also the intimate, very personal spheres of our lives, not just the economic field as it used to be in the past.

3. I see and witness them in the replacement of freedom with rights. The ideology of rights – I call it human-rightism – has become the basis of a new model of society, of its institutional arrangements, of its guiding principles. It is a part of an everlasting illusion of all non-democrats to abolish politics.

4. I see them in the victorious crusade of environmentalism and of global warming alarmism¹. I agree with the French author Pascal Bruckner that «all the foolishness of Bolshevism and Marxism are reformulated in the name of saving the planet».

5. I also see them in the triumphant crusades of feminism and genderism, of multiculturalism, of political correctness and of other similar “isms” and doctrines.

It is difficult to find a proper common denominator of all these new “isms”. It is not Marxism. We have to go back further into history. I see the ultimate roots of the current intellectual

¹) See my *Pianeta blu non verde. Cosa è in pericolo: il clima o la libertà?*, IBL Libri, Milano 2009, and my new book *Zničí nás klima nebo boj s klimatem?*, Grada, Praha 2017 (only in Czech).

infatuation (and confusion) in the French Revolution (or among the French thinkers who had inspired the revolution).

From the French Revolution, we inherited the idea of progress, of progressivism, and, quite recently, of transnational progressivism. We live in an era of adoration of would-be progress, of equality, of justice, and of empty moralism, in an era of contempt for election and referenda results, in an era of false solidarity and of adoring everything with prefixes global, “multi” or “supra”. It has led to the current left-wing post-modern intellectual monoculture. Due to it, we are moving to a post-West order.

As a consequence, the West entered the critical phase of its relative gradual decline. It would be wrong to focus our attention on external enemies or quasi-enemies, be it Russia, Islam, or the residual islands of communism. The West is attacked mostly from the inside, from ourselves, from our lack of will, from our lack of determination, from our lack of courage, from our public intellectuals, from our universities, from our mass media, from our politically correct politicians.

President Trump said recently in Warsaw that «the fundamental question of our time is whether the West has the will to survive». He asked: «Do we have the desire and the courage to preserve our civilization?». I don't find these words to be an exaggeration. They are just to the point. I hope the people in Bologna have the same or similar worries.

Thank you very much for your attention. And thank you for the award you have bestowed upon me.

Recensioni

Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra 1914-1918. Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018 (pagg. 277, euro 18).

Il suicidio di una civiltà. Mi fa molto piacere presentare questo libro di don Beniamino Di Martino sulla Grande Guerra 1914-1918 non solo per il rapporto di stima e di amicizia che mi lega con l'autore, ma anche perché considero questo studio, al pari del suo precedente sulla [Rivoluzione francese](#), un grande esempio di indagine storiografica. Non si tratta quindi di un libro di storia che racconta dei fatti, ma un libro di storiografia che offre un'interpretazione degli avvenimenti. La lettura di questo libro mi ha particolarmente appassionato perché propone una spiegazione delle cause profonde della prima guerra mondiale

solidamente argomentata e più convincente di quelle solitamente presenti in altre opere su questo evento fondamentale della storia contemporanea.

Infatti, mentre le origini della seconda guerra mondiale sono facilmente comprensibili, dato che fu una prosecuzione della prima, la prima guerra mondiale rimane un vero rompicapo per molti studiosi, i quali non riescono a spiegarsi per quale motivo l'Europa, che agli inizi del Novecento era al massimo del suo splendore e dominava il resto del mondo con la sua cultura, la sua scienza, la sua ricchezza, la sua potenza, abbia deciso di suicidarsi in un conflitto fratricida che provocò infinite perdite umane, morali e materiali, cancellando dalla faccia della terra intere generazioni di giovani, il fior fiore della società europea, coloro che sarebbero stati i futuri protagonisti dell'industria, del commercio,

delle professioni, delle arti e delle scienze: per avere un'idea della carneficina, basti pensare che un quarto degli studenti di Oxford e di Cambridge morì in guerra.

Fu veramente una catastrofe come poche ce ne sono state nella storia, dalla quale la civiltà occidentale non si è mai più ripresa, e che fece tramontare per sempre il suo prestigio nel mondo. Purtroppo i suoi effetti non finirono qui. Come ricorda Di Martino, la Grande Guerra non si concluse con i trattati di resa ma rappresentò solo il primo tempo di un terrificante Novecento, perché scoperchiò il vaso da cui uscirono tutti i peggiori demoni del secolo: il totalitarismo, i lager e i gulag, i genocidi, una seconda guerra mondiale ancora più distruttiva della prima, conclusasi con un duplice bombardamento nucleare. Per un secolo che si era aperto con tanto entusiasmo e tante aspettative di progresso, peggio di così non poteva andare.

Le principali spiegazioni sulle cause della guerra. Eventi così drammatici richiedono spiegazioni adeguate, ma le tesi storiografiche più diffuse sulle cause della prima guerra mondiale lasciano sempre

qualcosa di irrisolto. La maggior parte dei libri di storia indica come causa principale il nazionalismo, ma anche nel corso dell'Ottocento, le idee nazionaliste erano diffuse e radicate, ma non avevano mai trovato gli strumenti per esplodere in maniera così distruttiva. Quindi bisogna chiedersi: cos'era cambiato, nel frattempo?

Particolarmente deboli, anche se molto diffuse, sono le tesi degli storici di estrazione marxista che spiegano lo scoppio della guerra con ragioni economiche o le tesi leniniste sulla guerra come prodotto delle rivalità capitalistiche. In verità, come segnala Di Martino, la corrispondenza privata commerciale e le dichiarazioni pubbliche degli uomini d'affari del tempo rivelano che, se escludiamo qualche industriale legato alle commesse statali di guerra, la borghesia imprenditoriale era tutta a favore della pace internazionale e temeva la guerra, che avrebbe sconvolto il pacifico svolgimento degli affari.

Negli anni che precedettero la prima guerra mondiale lo scrittore liberale inglese Norman

Angell aveva dimostrato, nel libro *La grande illusione*, che l'interdipendenza economica fra le nazioni aveva raggiunto un tale livello di integrazione da rendere la guerra di conquista una completa assurdità. Entrando in guerra tutte le nazioni avrebbero segnato la propria rovina, i vincitori tanto quanto i vinti. Il libro di Angell oggi non è facilmente reperibile (un mio riassunto si può leggere su [Trame d'oro](#)), ma all'epoca fu un grande best-seller, fu tradotto in 25 lingue, vendette milioni di copie e venne ampiamente dibattuto. Le élite politiche e intellettuali ne conoscevano perfettamente le tesi. Malgrado ciò, non esitarono ad accendere la miccia dell'immane deflagrazione bellica.

A questo punto alcuni studiosi hanno rinunciato a dare una spiegazione razionale della Grande Guerra. Uno storico francese, Jean-Baptiste Duroselle, ha pubblicato nel 1994 un libro intitolato *La Grande Guerra incomprensibile*. Lo storico militare John Keegan ha scritto che «tutta la prima guerra è misteriosa. Sono misteriose sia le sue origini sia il suo svolgimento». Per un altro noto

storico britannico, Niall Ferguson, la prima guerra mondiale sarebbe scoppiata quasi per caso, per la concatenazione di una serie di sfortunate circostanze. Si trattò, a suo parere, di un errore di valutazione delle classi dirigenti europee del tempo, che commisero «il più grande errore della storia moderna». Stando a questa impostazione, se lo studente serbo Gavriilo Princip non si fosse trovato improvvisamente di fronte la macchina dell'arciduca Francesco Ferdinando a Sarajevo, o se i governanti europei fossero stati un po' meno precipitosi, la felice e spensierata Belle Époque sarebbe continuata senza sussulti.

La guerra come effetto dello Stato totale. Il libro di Di Martino offre invece, sulla base delle analisi degli studiosi della Scuola Austriaca, una spiegazione molto più logica e convincente rispetto a quelle che tirano in ballo il caso e la fortuna. Partendo dalle riflessioni di Carl Menger, Ludwig von Mises, Friedrich A. von Hayek, Murray N. Rothbard, Ralph Raico o Hans-Hermann Hoppe, l'autore ha ricavato una vera e propria interpretazione generale della storia contemporanea e una lettura

autenticamente liberale delle cause e delle conseguenze della Grande Guerra.

La tesi centrale del libro è che la prima guerra mondiale non può essere considerata come un terremoto che si è abbattuto improvviso ed imprevedibile. Essa è innanzitutto l'esito di un lungo processo di accentramento statale al quale la guerra diede solo un'ulteriore accelerazione. Un evento terribile e disumano come la "guerra totale" può trovare adeguata comprensione solo nell'epoca dell'affermazione del potere "totale" dello Stato. Il nazionalismo in sé, se non si fosse coniugato con la centralizzazione del potere e l'ideologia dello Stato-potenza, sarebbe rimasto un sano e innocuo patriottismo e non avrebbe mai potuto provocare una catastrofe di questo genere.

Se accogliamo questa spiegazione, la storia del Ventesimo secolo non appare più una successione di eventi inspiegabili o irrazionali. Nell'interpretazione "austriaca" presente in questo libro, lo scoppio della prima guerra mondiale non fu un'improvvisa esplosione di follia collettiva, ma la conseguenza logica, addirittura

inevitabile, delle idee statolatriche coltivate assiduamente dalla società europea per decenni. Dunque, se anche Gavrilo Princip avesse mancato il colpo di pistola contro l'arciduca Francesco Ferdinando, con molta probabilità la guerra sarebbe prima o poi scoppiata lo stesso, perché le idee dominanti dell'epoca convergevano verso lo Stato totale e la guerra totale. L'immane catastrofe era inevitabile perché la cultura europea, affascinata dallo Stato totale, era già da tempo malata. Come scrive Di Martino, tutto era pronto per l'immane deflagrazione: mancava solo la scintilla.

Ottocento e Novecento: continuità o discontinuità? Molti scrittori e studiosi hanno enfatizzato il carattere di forte discontinuità introdotto dalla prima guerra mondiale nelle vicende storiche, e parlano di punto di svolta o di grande spartiacque. Ad esempio, il magnifico libro dello scrittore austriaco Stefan Zweig, *Il mondo di ieri*, confronta in maniera suggestiva il mondo liberale, della pace e della sicurezza esistente prima del 1914, all'epoca successiva della guerra

totale e delle ideologie totalitarie. Anche negli scritti di Mises e Hayek si trova questa contrapposizione tra l'epoca liberale classica caratterizzata dalla pace e dal libero scambio, e l'epoca successiva dello Stato onnipotente. Pure io basandomi su questa visione ho scritto un saggio intitolato [La gloriosa epoca del liberalismo classico: 1776-1914.](#)

La lettura del libro di Di Martino mi ha fatto però comprendere che una cesura così netta tra un prima e un dopo contiene alcune ingenuità. La prima guerra mondiale, osserva Di Martino, rappresenterebbe qualcosa di inspiegabile se alle sue spalle vi fosse stato un secolo contrassegnato esclusivamente da pacifici e diffusi rapporti di libero scambio internazionale e da governi limitati privi di ambizioni nazionalistiche. In realtà l'Ottocento, oltre a non essere stato propriamente pacifico, non fu neanche molto liberale. Non dobbiamo scordarci che il Diciannovesimo secolo comincia con le guerre napoleoniche e vede le centralizzazioni statuali, le teorizzazioni marxiste, l'imperialismo, il colonialismo:

«All'Ottocento si è attribuita un'impronta liberale solo perché successivamente le libertà individuali sono state ancor più calpestate. Il Diciannovesimo secolo, quindi, lungi dal poter essere considerato un periodo liberale, è stato invece l'epoca dello Stato nazionale ed accentrato» (p. 95). L'Ottocento, in altre parole, fu l'epoca dell'incubazione delle idee stataliste e collettiviste che dilagarono nel secolo successivo.

La rivolta culturale contro il liberalismo. E difatti, a ben guardare, i grandi esponenti del pensiero liberale appartengono in larga misura al Settecento o all'epoca della Restaurazione (Montesquieu, Turgot, Hume, Smith, Ricardo, Say, Constant, Tocqueville, Bastiat, Cobden, ecc.). Alan S. Kahan, nel libro di *La guerra degli intellettuali al capitalismo*, scrive che l'unico periodo storico in cui ci fu una luna di miele tra intellettuali e capitalismo fu quello che va dal 1730 al 1830, mentre per tutto il resto del Diciannovesimo secolo troviamo, sia tra i romanzieri che tra gli studiosi, continue critiche alla borghesia e al capitalismo. Anche l'economista Deirdre McCloskey ha fatto notare che, a

livello culturale, la critica alla società borghese diventa sempre più frequente dopo il 1848 (*Bourgeois Equality*, The University of Chicago Press, 2016, p. 589 ss.).

Soprattutto a partire dagli ultimi tre decenni del Diciannovesimo secolo, cioè dal 1870, si verifica un deciso cambiamento del clima culturale generale. I principi del liberalismo classico vengono progressivamente rifiutati in favore delle idee collettiviste, socialiste, protezioniste, militariste, imperialiste. I tratti caratteristici di questo nuovo spirito del tempo sono la glorificazione della potenza statale e il disprezzo per l'individualismo "borghese", tanto che all'inizio del nuovo secolo la maggioranza dei politici e degli intellettuali invoca la guerra come mezzo di edificazione dello Stato totale e di rigenerazione spirituale dalla corruzione portata dallo spirito mercantile. Verso la fine del secolo il liberalismo viene dunque aggredito su tutti i fronti. Il socialismo di Stato, possiamo concludere con Mises, era l'ideale sociale dell'età che ha preparato la guerra mondiale.

Il secolo senza croce. Avrei un'ultima domanda per l'autore. A p. 245 scrive che il Novecento, il secolo che avrebbe dovuto essere delle macchine e del progresso, verrà invece ricordato — prendendo i titoli di alcuni libri sulla storia del Ventesimo secolo — come il secolo delle ideologie, il secolo del totalitarismo, il secolo delle idee assassine, il secolo crudele, l'era delle tirannie, il secolo tragico, il secolo degli orrori, il secolo della politica distruttiva, il secolo del male. Vorrei aggiungere un altro libro, scritto dall'autore cattolico Francesco Agnoli, intitolato *Novecento. Il secolo senza croce*. Possiamo dire, e qui mi rivolgo soprattutto al sacerdote, che il Ventesimo secolo è stato quello in cui la croce di Cristo è stata più violentemente avversata, in cui lo Stato è stato innalzato come un Dio e gli uomini politici acclamati come Messia, il secolo in cui è stata completamente rifiutata la concezione cristiana del valore assoluto dell'individuo, sulla quale si è sviluppato l'individualismo liberale?

Guglielmo PIOMBINI

Paolo SAVARESE, *La sussidiarietà e il bene comune*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2018 (pagg. 196; euro 15).

Cosa sia la *sussidiarietà* (il principio secondo il quale, se un ente inferiore è capace di svolgere bene un compito, l'ente superiore non deve intervenire, ma può eventualmente sostenerne l'azione) è presumibilmente molto ben chiaro a tutti i lettori di «Storia Libera». Più relativo è invece il concetto di *bene comune*, indicato da San Tommaso in poi come il fine dell'attività politica, ma sull'individuazione del quale non c'è mai stata unanimità. In questo saggio Paolo Savarese, Ordinario di Filosofia del diritto e Preside della Facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Teramo, raccoglie, riordinandole, varie riflessioni che in un periodo più che decennale ha elaborato, talvolta in occasione di convegni o di corsi (come quello presso l'Università Gregoriana), talvolta autonomamente, sui concetti di sussidiarietà e di bene comune.

«Quello di sussidiarietà» specifica Savarese in apertura del suo scritto «non è solo un principio di articolazione degli

spazi pubblici e delle istituzioni politiche, né di semplice ripartizione delle competenze decisionali ed amministrative tra organi giuridici e nemmeno di parziale partecipazione dei privati all'esercizio dell'azione pubblica. Il principio di sussidiarietà sottintende un modo di concepire e di attuare i processi di istituzionalizzazione politica e giuridica alternativo a quello che si è affermato nel pensiero moderno e contemporaneo in derivazione dall'impostazione hobbesiana» (p. 39)

Basandosi su pensatori di grandissimo spessore (Aristotele, San Tommaso e il gesuita spagnolo Francisco Suárez, che fu il maggiore esponente della scolastica barocca ed autore nel 1612 del fondamentale trattato *De legibus*), Savarese evince la nozione di *bene comune* – che nessuno dei tre autor classici definisce esplicitamente – proponendo «l'ipotesi speculativa per cui il bene comune costituisce il medio in cui prende forma, chiarendosi, il legame tra l'essere umano ed il suo mondo e grazie al quale si disinnesci quella dialettica tra una ambigua implicazione reciproca ed una dolorosa mutua esclusione che, di

quel legame, inficia il senso. Trovare una via filosoficamente percorribile a proposito del bene comune comporta, in ogni caso, ripercussioni incalcolabili sul modo di pensare la socialità nonché la storicità dell'uomo, tornando anche l'occasione per riforgiare le categorie più fondamentali dell'esperienza e della realtà istituzionali» (p. 101).

Pensare la sussidiarietà in relazione al bene comune, stante la difficoltà – almeno nella nostra attuale società di individuare con precisione, obbiettività e condivisione quest'ultimo, diventa dunque un compito assai complesso, per realizzare il quale, sostiene Savarese, è necessario «ripensare i processi di istituzionalizzazione e la natura stessa della realtà istituzionale, come anche gli strumenti dell'operatività, che in quei campi si utilizzano e senza dei quali non si può incidere nell'articolazione della società nella sua storica concretezza. Un tale ripensamento finisce per scoprire il legame intrinseco tra sussidiarietà e bene comune, che pure necessita una profonda rilettura, al fine di poterne imbastire un approccio epistemico e la trattazione sul

piano categoriale» (p. 191). Tale compito non solo porta conseguenze – di non secondaria importanza – sulle teoria della società, ma anche (se non soprattutto) sulla filosofia e sulla teoria generale del diritto, perché per realizzare la sussidiarietà è necessario che il diritto non sia identificato hobbesianamente come il prevalere della volontà, ma che il diritto operi in funzione di mediatore tra interessi diversi e che sia in grado di dare forma alle relazioni tra i soggetti di diritti e di risolvere le dispute ed i conflitti che si originano tra questi. In tal senso sarebbe possibile individuare e definire la sussidiarietà «come principio di rilettura del diritto e della sua terzietà» (*ibidem*), istituendo una cultura di mediazione e di conciliazione: «la soluzione dei conflitti di interesse per via mediativa è difficile, ma è possibile, almeno in linea di principio, solo qualora il confronto possa costituirsi come controversia, ossia come confronto di argomenti e di pretese che accedono, accettandone il filtro, ad un sapere giuridico; altrimenti le controversie sono risolvibili solo con un colpo di spada ed è

inconcludente ed insensato, oserei dire anche ipocrita, ricorrere alla semantica della mediazione» (p. 102).

Appare quindi chiaro come, all'intero del principio di sussidiarietà, il *diritto* non si possa identificare con la *legge*; la sussidiarietà cozza dunque con l'identificazione, ai nostri giorni preponderante, della *legge* con le *procedure*, una identificazione che presuppone la riscrittura della logica della legalità secondo una vuota e meccanica sintassi procedurale. Al contrario, sostiene Savarese, la sussidiarietà vorrebbe riconsegnare il diritto «nelle mani di chi ne ha bisogno, di chi lo produce e ne è primario protagonista», e questo necessita che gli snodi e le articolazioni della legalità e delle sue procedure siano liberati da «proceduralismi automatici, metodologicamente spersonalizzanti e, generalmente, inconcludenti. Ciò fa sentire l'esigenza di una teoria generale capace di differenziare gli strumenti ordinamentali rispetto alle impalcature procedurali, chiede di distinguere e separare il diritto, nella sua positività, dai

disciplinari procedurali costruiti secondo il modello e la sintassi delle istruzioni per l'uso e secondo una logica puramente binaria, richiede tua visione ed mia pratica euristica della procedura, contro il mito dell'automatismo autoreferenziale della medesima come preteso *dominus inquestionabile* dei contenuti e degli esiti applicativi, sia decisionali che esecutivi. Tutto ciò richiede una scienza del diritto che non sia solo descrittiva di schemi normativi o del loro collegamento argomentativo, ma che sappia plasmare ed indicare possibilità e vie di soluzione dei problemi concreti della convivenza umana» (p. 103).

È quindi necessario formulare un pensiero che sia in grado di chiarificare il legame esistente tra la *sussidiarietà* e il *bene comune*; un pensiero che sia capace di far venire alla luce anche le sue conseguenze pratiche affinché esso possa operare. Ed è questo l'encomiabile sforzo filosofico di questo saggio di Paolo Savarese.

Gianandrea de ANTONELLIS

Libri ricevuti

Raymond ARON, *Le tappe del pensiero sociologico. Montesquieu Comte Marx Tocqueville Durkheim Pareto Weber*, Mondadori, Milano 1976.

Raimondo CUBEDDU, *Individualismo e religione nella Scuola Austriaca*, con in appendice un articolo di Carl Menger *La conquista delle universalità* (1907), Edizioni ETS, Pisa 2019.

Michele GELARDI, *Le radici della libertà. Le domande del liberaldemocratico dalla Sicilia al nord-est*, Nuove Idee, Roma 2006.

Jesús HUERTA de SOTO, *Ensayos de Economía Política*, Unión Editorial, Madrid 2014.

Jesús HUERTA de SOTO, *La esencia de la Escuela Austriaca*, Universidad Francisco Marroquín, Città del Guatemala (Guatemala) 2012.

Jesús HUERTA de SOTO, *La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, a cura di Paolo Zanotto, prefazione di Raimondo Cubeddu, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003.

Jesús HUERTA de SOTO, *La teoria dell'efficienza dinamica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2014.

Jesús HUERTA de SOTO, *Moneta, credito bancario e cicli economici*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2012.

Jesús HUERTA de SOTO, *Socialismo, calcolo economico e imprenditorialità*, presentazione di Carmelo Ferlito, Solfanelli, Chieti 2012.

Jörg Guido HÜLSMANN, *The Ethics of Money Production*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2008.

Marcello PERA, *Critica della ragion secolare. La modernità e il cristianesimo di Kant*, Le Lettere, Firenze 2019.

Guglielmo PIOMBINI, *L'epopea libertaria del Far West*, con un saggio di Terry Anderson e P. J. Hill, Leonardo Facco Editore, Bologna 2020.

Guglielmo PIOMBINI, *50 classici del pensiero liberale e libertario*, Tramedoro, Bologna 2020.

Guglielmo PIOMBINI - Giuseppe GAGLIANO, *Riscoprire la Scuola Austriaca di economia. La sfida di Mises, Hayek e Rothbard a Marx e Keynes*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2018.

Paolo SAVARESE, *La sussidiarietà e il bene comune*, Edizioni Nuova Cultura, Roma 2018.

In Memory

Giovanni FORMICOLA*

In ricordo di Giovanni Cantoni

Un anno fa, esattamente il 18 gennaio 2020, lasciava questa terra lo scrittore Giovanni Cantoni all'età di 82 anni (era nato a Piacenza il 23 settembre 1938). Cantoni è stato un formidabile apologeta nonché fondatore ed ex reggente nazionale di Alleanza Cattolica.

Avevo poco più di vent'anni quand'ho incontrato Giovanni Cantoni di persona per la prima volta. Già avevo letto il suo saggio del 1972, *L'Italia tra Rivoluzione e Contro-Rivoluzione*, introduttivo alla seconda edizione italiana di *Rivoluzione e Contro-Rivoluzione* di Plinio Corrêa de Oliveira. Cantoni era stato il primo, e a lungo l'unico, a far conoscere e divulgare in Italia sia l'autore che l'opera – fondamentale, tutt'ora insostituibile, da leggere, per *farla*, almeno ogni anno, diceva – e ne fu il

* 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 oltre duemila tra riunioni e seminari di studio nonché oltre cinquecento conferenze pubbliche in Italia e all'estero su temi religiosi, storici, politici, giuridici, bioetici e più in generale di Dottrina Sociale della Chiesa.

principale traduttore. Nel suo saggio, Cantoni propone prima un'analisi della storia nazionale, dal cosiddetto Risorgimento all'allora incipiente politica detta di "compromesso storico", cioè di compimento d'un itinerario che lo stesso autore definisce tentativo di «reinserire i comunisti nell'area di governo [dopo la loro estromissione nel 1947], e per indebolire e annullare ogni reazione a ciò contraria che provenisse dalla Gerarchia e dal popolo cattolico». Poi, e a mio avviso soprattutto, delinea i principi e l'orientamento d'un *opus* per la conservazione del resto, e poi per la restaurazione integrale, d'una civiltà cristiana. Cioè d'un *habitat* storico che intenda mantenersi all'interno dei confini della verità e della morale naturali e cristiane, come fu – naturalmente in modo sempre precario e imperfetto, come tutte le cose di questo mondo – la prima cristianità occidentale, erosa dal plurisecolare processo rivoluzionario ostile alla Chiesa e al cattolicesimo. Cantoni articola il suo discorso sempre alla stregua del Magistero pontificio e episcopale, nonché dell'opera dei *padri* del pensiero che fin dai primi momenti della Rivoluzione in Francia, quando essa passa dalla fase religiosa a quella politico-sociale, ne ricostruisce idee, moventi, modalità operative e passaggi successivi, per idealmente *armare* e rendere consapevole, cioè globale e non settoriale, il contrasto e la resistenza. E di entrambi – del Magistero e del pensiero contro-rivoluzionario, cioè delle opere in cui è stato espresso, sia d'occasione che in maniera sistematica, tanto ch'egli ha sempre parlato di una *patristica* e di una *scolastica* contro-rivoluzionarie –, egli aveva una non comune, direi quasi unica, conoscenza. Li *possedeva*.

L'incontrai ad un ritiro di Alleanza Cattolica, associazione che fondò – del fondatore aveva il carisma pieno – non con un atto formale o volontaristico, ma organicamente, attraverso un instancabile peregrinare per l'Italia, incontrando e aggregando gruppi e singoli per proporre loro la prospettiva contro-

rivoluzionaria. Che è non quella di una Rivoluzione di segno contrario, ma il contrario della Rivoluzione. Ed invero, là dove la Rivoluzione demolisce e sovverte, la Contro-Rivoluzione invece conserva quel che merita d'essere conservato, restaura e corregge quel che la Rivoluzione ha distrutto e corrotto. Come diceva il conte Joseph de Maistre, si tratta di «rettificare lo stato di cose presente». Gli avrebbe *replicato*, per così dire, meno d'un secolo dopo Friedrich Engels che «il comunismo [la Rivoluzione] per noi non è uno stato di cose che debba essere instaurato, un ideale al quale la realtà dovrà conformarsi. Chiamiamo comunismo [Rivoluzione] il movimento reale che abolisce lo stato di cose presente». E il *presente* di de Maistre non è lo stesso di Engels: l'uno è l'ordine dell'essere prim'ancora d'un certo assetto sociale, l'altro è il mondo rivoluzionato.

E con la Contro-Rivoluzione Cantoni proponeva un modo peculiare di *farla*, di *essere* contro-rivoluzionari. Cioè, la militanza almeno idealmente a tempo pieno, asse esistenziale moralmente centrale, una sorta di *professionismo della Contro-Rivoluzione*, speculare a quello leniniano della Rivoluzione, principalmente nel campo della *battaglia delle idee*. E la illustrava costituita anzitutto (primato direi ontologico) da formazione spirituale intensa e ignaziana (non obbligatoria, ma fortemente consigliata, la pratica degli esercizi spirituali condensati in una settimana, secondo il modello elaborato per i laici da un gesuita, p. Francisco de Paula Vallet); poi da studio assiduo della dottrina e della teoria dell'azione, nonché delle loro premesse, scritturali, magisteriali e filosofiche; infine, da disponibilità ad essere presente e protagonista d'ogni momento di attività pubblica, all'insegna del primo motto dell'Azione Cattolica, *Pregghiera, azione, sacrificio*. Insomma, egli proponeva la militanza contro-rivoluzionaria in una dimensione vocazionale, all'interno della più generale vocazione laicale, e il suo adempimento come un'ascesi propria, una modalità peculiare di santificazione, tanto

che soleva ricordare che se per un monaco l'osservanza precisa e continua della *regola* sarebbe bastata alla di lui santificazione, così la militanza assidua e generosa con retta intenzione poteva a suo modo costituire una *via*. Anzi, teneva a dire che se Alleanza Cattolica fosse stata per qualche motivo un ostacolo verso la santità, allora andava immediatamente abbandonata.

Il militante era quindi impegnato in un'ininterrotta auto-formazione, per poter formare a sua volta. Uno dei capisaldi di tale impegno d'auto-formazione era appunto il ritiro, spirituale e culturale: in un paio di mezze giornate, venivano integrati preghiera e studio in una successione organica di Messa, adorazione, orazione (specialmente il rosario) e conferenze.

Ed in queste ultime è stato ineguagliabile. Non potrò mai dimenticare quel primo incontro sul finire del 1977. Il suo sguardo limpido che testimoniava la sincerità, l'onestà intellettuale del suo dire, la progressione geometrica delle sue argomentazioni, la capacità di farsi ascoltare – e così addestrare all'ascolto e alla concentrazione –, anche oltre, e ben oltre, quelle che comunemente vengono definite *curve dell'attenzione*. Ne fui conquistato, proprio per la severità d'impegno cui chiamava, e la chiarezza del quadro da lui delineato. Come il suo saggio era stato per me una totale messa a fuoco della mia visione del mondo, della storia d'Italia – soprattutto riguardo il fascismo, sostanzialmente inquadrato come un fenomeno di sinistra, quindi rivoluzionario, sostenuto però da un consenso popolare *naturaliter* contro-rivoluzionario, in quanto timoroso più dell'altra faccia del socialismo, quella internazionalista-bolscevica – e delle principali categorie politico-culturali; allo stesso modo quel ritiro mi schiuse una diversa prospettiva esistenziale, tanto che subito tornai ai sacramenti, e dopo un turno di esercizi spirituali cominciai a *fare* Alleanza Cattolica.

Giovanni Cantoni fondò anche la rivista «Cristianità», di cui fu direttore e soprattutto, diremmo, redattore-capo, anche in

tempi in cui si faceva tutto a mano. E ascetica fu l'acribia con la quale reperiva testi, scriveva e commissionava piccoli e grandi saggi, controllava e faceva controllare citazioni e bozze. Credo sia stata la rivista in assoluto con il minor numero di refusi della storia editoriale pre-elettronica. La collezione di «Cristianità» è stata un deposito ricchissimo di Magistero, dottrina, giudizi storici e priorità motivate per l'azione, cioè nient'altro che *principi di riflessione, criteri di giudizio, direttive per l'azione*, in cui consiste la Dottrina Sociale della Chiesa. Di cui Cantoni è stato sicuramente uno dei principali conservatori – quando fu eclissata in una strana stagione ecclesiale –, conoscitori, interpreti e divulgatori.

Egli fu maestro di tanti. Certo, mio – senza aver alcuna colpa per l'esito –, tanto che posso dire che quel che penso e provo a fare, persino nella mia vita professionale, continua ad essere il portato dei suoi insegnamenti. Che non furono mai accademici, ma sempre in proiezione militante e, insisto, esistenziale. Quindi davvero maestro, non *professore*. Come ha detto Ettore Gotti Tedeschi, insegnò a pensare e ragionare, prim'ancora che contenuti specifici, e, specialmente con l'esempio, uno stile di vita che aborrisce ogni tipo d'improvvisazione e pressapochismo.

Per molti versi, questo il mio ricordo, un secondo padre. Conosceva praticamente tutti i militanti di Alleanza Cattolica, e a nessuno negava ascolto e importanza, pronto a rispondere – non s'è mai negato al telefono, quando questo era l'unico modo di comunicare a distanza – ai quesiti, ai consigli che gli venivano rivolti e richiesti, ma anche a interessarsi ad ognuno, alla sua famiglia, al lavoro. Ricordo ancora la sua telefonata commossa quando l'ultimo dei miei cinque figli entrò in seminario.

Un *padre* da lontano, e che ha lasciato una numerosissima progenie culturale nel senso più ampio dell'aggettivo.

Lettore che non si concedeva tregua — e perciò solo m'ha insegnato (non so se ho imparato effettivamente) e indotto a leggere con metodo —, quando *incontrava* un autore non lo mollava. Ne cercava i testi originali, la letteratura critica, addirittura testimonianze personali. E così gli va riconosciuto l'enorme merito di aver portato in Italia — ma portato davvero, non semplicemente nominato —, tra altri, gli "sconosciuti" Gonzague de Reynold, storico svizzero, e Nicolàs Gòmez Dàvila, straordinario autore di aforismi colombiano.

Si diceva "estremista della verità". Uno dei suoi motti lo aveva mutuato dal conte Monaldo Leopardi, «la verità tutta, o niente». Come detto, fu conoscitore e seguace come pochi del Magistero. Tutto, non solo *l'ultima novità*: diceva sempre «enciclica non scaccia enciclica», proprio perché amava la Chiesa e il papato. Quindi, non condivise e non praticò mai il "positivismo magisteriale" — per il quale è «vero perché l'ha detto il Papa» (il che relativizza il Magistero), e non già, secondo giustizia, «l'ha detto il Papa perché è vero» — e non fu mai clericale. Giammai assunse quell'atteggiamento un po' molle e servile secondo il quale un chierico — quale che ne sia il rango — ha sempre ragione, *a fortiori* riguardo questioni che cadono sotto la legittima autonomia di giudizio e d'azione dei laici. A mia scienza, né in questo, né in altri campi, fu mai reticente, mai si autocensurò, la disse sempre tutta, con stile, rispetto, ineccepibile forma. E questo in una dedizione inesausta all'opera che aveva fondato e a tutti noi che vi militavamo.

Potrei continuare per cartelle e cartelle questo mio ricordo, che vorrebbe essere gonfio di gratitudine. Mi fermo, senza però tralasciare una considerazione finale.

Sono moralmente certo che se in Italia v'è ancora una cultura cattolica, soprattutto nel versante coperto dalla Dottrina Sociale della Chiesa — in particolare, storia e teologia/filosofia della storia, le materie principali in cui si svolge il tema

Rivoluzione e Contro-Rivoluzione —, e una sensibilità e volontà contro-rivoluzionarie; se quella che lui chiamava “falsa destra”, che inquinava la reattività anti-comunista e anti-sessantottina con prospettive paganeggianti, gnostiche, esoteriche, elitiste, nazional-rivoluzionarie, ha smesso da tempo di sedurre i più; se la prospettiva della regalità sociale di Cristo ha distolto da tanti vaneggiamenti la migliore gioventù (quella sì) anti-comunista e anti-sessantottina, attraverso il riconoscimento della pratica e della cultura cattolica come unica alternativa possibile a ciò che avversava; ebbene tutto questo è un suo (forse quasi esclusivo, e certo non l’unico) merito, che spero da solo gli sia sufficiente per un ingresso diretto in Paradiso.

Il resto, ora, non ha importanza. E se la mia strada da qualche anno — quando, ma non *perché*, la malattia che lo tormentava lo colpì duramente — s’è divisa da quella di Alleanza Cattolica, non è certo perché io abbia mutato d’un ette la mia adesione a quanto Giovanni Cantoni ci ha insegnato anzitutto con la vita, poi con le parole, infine con gli scritti.

Ivo MUSAJO SOMMA*
*In ricordo di sir Roger Scruton***

Il 12 gennaio 2020 sir Roger Vernon Scruton lasciava questa terra. Una malattia incurabile lo portava via all'età di 76 anni (era nato il 27 febbraio 1944). Nel novembre del 2015 aveva immediatamente e generosamente accolto l'invito a far parte del Scientific Board di «StoriaLibera».

«Le bevande con un effetto deprimente — per esempio, l'acqua — dovrebbero essere prese a piccole dosi e solo per ragioni mediche»
(*Bevo dunque sono. Guida filosofica al vino*, R. Cortina 2010).

* Ivo Musajo Somma (1972) si è laureato in Lettere moderne con indirizzo storico presso l'Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano. Nel 2004, presso la medesima università, ha conseguito il Dottorato di ricerca in Storia medievale con una tesi dedicata al Capitolo della cattedrale di Piacenza nel secolo XII. La sua attività di ricerca si è concentrata soprattutto, ma non esclusivamente, sulla storia della Chiesa e della società piacentina nei secoli centrali del Medioevo, con la pubblicazione di numerosi saggi apparsi su riviste scientifiche e volumi miscelanei. Nel 2004, in concomitanza con la beatificazione dell'imperatore Carlo d'Asburgo, ha pubblicato insieme ad Oscar Sanguinetti un volume dedicato all'ultimo imperatore d'Austria: *Un cuore per la nuova Europa. Appunti per una biografia del beato Carlo d'Asburgo* (D'Ettores). Dal 2011 lavora presso la Biblioteca d'ateneo dell'Università Cattolica di Milano.

** Una forma ridotta dell'articolo è apparsa in «ilsussidiario.net», il 6.10.2020, con il titolo *Solo i dinosauri possono salvarci dalla fine*.

Senza ombra di dubbio un raffinato *humour* inglese era una delle doti di sir Roger Scruton, beninteso non l'unica. Filosofo per formazione, il suo orizzonte intellettuale contemplava l'estetica, la musica, l'architettura, la concezione della persona e il rapporto dell'uomo con il sacro e il divino, la riflessione sulle radici perdute dell'identità inglese e della civiltà europea. Amante appassionato della campagna inglese, univa il trasporto per la natura e per gli animali alla pratica entusiastica della caccia alla volpe. L'amore per la convivialità e i piccoli piaceri della vita l'ha portato a scrivere quella "guida filosofica al vino" da cui è tratta la citazione di apertura, ma anche in un bicchiere di Bordeaux o di Borgogna scorgeva il distillato «di un luogo, di un tempo e di una cultura». Pur senza mai perdere il suo *aplomb*, è stato anche un vigoroso polemista, forse anche costretto a diventarlo dalla sua difficile condizione di "paria intellettuale", sistematicamente ostracizzato dal *mainstream* culturale britannico (e non solo), per il quale ha rappresentato niente meno che una bestia nera. Un importante e diffusissimo quotidiano italiano nel dare la notizia della sua morte, nel gennaio scorso, lo ricordava come «filosofo controverso», onorandolo con l'aggettivo col quale, in epoca di relativismo totalitario, vengono sempre più comunemente stigmatizzati i dissidenti e gli uomini intellettualmente liberi. Impegnato a ritrovare i motivi profondi di quel pensiero conservatore intrinsecamente legato all'anima migliore della vecchia Inghilterra, Scruton è stato anche un cristiano che non si è sottratto alle sfide della modernità e un anglicano attratto dal cattolicesimo, estimatore di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI: di domenica lo si poteva vedere suonare l'organo nella piccola chiesa anglicana della campagna del Wiltshire che frequentava.

Tutte queste cose, e altre ancora, è stato Roger Scruton, ma non mi sentirei di definirlo una personalità poliedrica, come si dice in questi casi: direi piuttosto che tutto il suo ricco orizzonte intellettuale e umano procedeva armonicamente dalla sua riflessione filosofica sull'uomo e sull'esistenza. Dedito a molteplici interessi speculativi, ha infatti mostrato una solida attitudine a confrontarsi con le più diverse e più urgenti questioni che emergevano nella discussione pubblica senza mai perdere di vista alcuni nodi cruciali che caratterizzano

complessivamente il suo lavoro: l'irriducibilità dell'umano alle spiegazioni delle scienze naturali, la vocazione alla trascendenza e l'attualità della metafisica. Se oggi si è imposta l'interpretazione dell'umano alla luce della biologia evuzionista e delle neuroscienze, in termini di mero adattamento e capacità riproduttiva, Scruton ci ricorda che nell'uomo c'è un'ulteriorità che non può in alcun modo essere ricondotta al dominio della natura e supera infinitamente l'animale nella sua apertura a un significato trascendente (*Sulla natura umana*, Vita e Pensiero 2018). Da qui anche la concezione della bellezza come parte integrante dell'esperienza del sacro e la profanazione della bellezza come cifra emblematica del nichilismo contemporaneo. «Il nostro mondo conteneva molte aperture al trascendente, che sono state ostruite dal ciarpame. Alcuni diranno che non importa, che l'umanità ne ha abbastanza dei misteri religiosi e dei loro ben noti pericoli. Ma credo che a nessuno piaccia il risultato. La nostra vita disincantata non è, per usare il linguaggio di Socrate, “degnata di essere vissuta”» (*Il volto di Dio*, Vita e Pensiero 2013).

È a partire da questa concezione dell'uomo, della vita e della società che nasce il pensiero conservatore di Scruton, il quale raccontava di averne preso consapevolezza per la prima volta durante il maggio francese del '68: davanti alla spinta eversiva sul piano culturale non meno che su quello politico e sociale, comprese di essere naturalmente collocato sul fronte opposto; una collocazione assai scomoda, in verità, che negli anni successivi, come giovane *fellow* a Cambridge, gli avrebbe procurato non pochi dispiaceri. Quando poi entrò in contatto con ambienti della dissidenza a Praga e in Polonia, dovette amaramente constatare che gli stessi slogan ripetuti dalla propaganda sovietica si ritrovavano, parola per parola, nei libri di sociologia utilizzati nelle università britanniche. Con il progredire del logoramento delle istituzioni e del tessuto sociale e con la conquista delle facoltà universitarie da parte delle nuove ideologie, si pose pressante l'interrogativo di cosa fare per difendere ciò che rimaneva del retaggio culturale inglese, così come dell'ordine civile e della tradizione intellettuale nati sul tronco della civiltà europea. Ha preso così avvio la sua riflessione nell'ambito della filosofia politica. Per Scruton «il

conservatorismo inglese ha le sue radici nel retaggio dei ceti alti, nel pacato buonsenso della vecchia costituzione e nelle abitudini senza pretese della gente comune che, nella vita di un *Tory*, sono un sostituto pratico della riflessione»: si trattava di un orizzonte nel quale il concetto di consuetudine aveva un significato del tutto particolare. In un contesto sociale, quello contemporaneo, nel quale consuetudini e tradizioni vengono messe in discussione in maniera sistematica, la visione conservatrice si propone allora «sia la conservazione delle risorse comuni — sociali, materiali, economiche e spirituali — sia la resistenza a un'entropia sociale in tutte le sue forme» e il suo scopo ultimo è «di mantenere in essere (il più a lungo possibile) la vita e la salute di un organismo sociale». Una tale visione politico-culturale è antiglobalista per natura, dal momento che esalta lealtà storiche e identità locali allo scopo di preservare almeno un nocciolo di capitale sociale dall'aggressione del cambiamento anarchico. Sulla scorta di Edmund Burke e di T.S. Eliot, il conservatorismo si esplicita nella sua essenza più profonda in un patto tra le generazioni dei vivi, dei defunti e di chi deve ancora nascere, perché solo coloro che sanno ascoltare chi è venuto prima sapranno farsi carico delle generazioni future (*Manifesto dei conservatori*, R. Cortina 2007). Negli anni Scruton ha saputo conciliare la sua prospettiva così tipicamente inglese e isolana con uno sguardo più ampio, affrontando temi con i quali si è confrontato fino alla fine dei suoi giorni: l'apostasia religiosa e culturale dell'Europa, la perdita di sovranità dei Paesi europei a vantaggio della burocrazia dell'Unione Europea, il rifiuto del retaggio culturale che ci è stato trasmesso dalle generazioni che ci hanno preceduto.

Si tratta della “cultura del ripudio” tipica della società in cui viviamo, che rifiuta le nostre radici e i canoni del patrimonio intellettuale e artistico occidentale in quanto (si presume) etnocentrici, razzisti e autoritari e, per converso, porta ad accettare indiscriminatamente argomenti mal costruiti e teorie balorde per fomentare la vergogna della propria appartenenza. Questo suicidio culturale ha preso avvio nelle università, soprattutto anglosassoni e francesi, quando il curriculum tradizionale delle facoltà umanistiche ha cominciato a essere messo in discussione sotto la spinta del marxismo

e delle nuove mode culturali progressiste. Nell'introduzione a una raccolta di suoi saggi pubblicata da Vita e Pensiero nel 2015 (*La tradizione e il sacro*) Scruton scriveva: «a Roma, dove ho soggiornato negli anni Sessanta, non sono riuscito a trovare un solo intellettuale italiano che non descrivesse se stesso come un rivoluzionario, un oppositore del capitalismo e della borghesia e un nemico giurato della famiglia, della magistratura e della Chiesa». Ora a tutto ciò si è sostituito il nuovo dogmatismo della correttezza politica: «in tutta Europa gli intellettuali sembrano incapaci di accettare la propria eredità, rigettando il cristianesimo e le sue istituzioni come irrilevanti, voltando le spalle alla nazione e allo Stato e raccontandoci che, nel nuovo ordine globale, le tradizioni locali non contano nulla».

In tutto ciò ha avuto un grande significato la concezione dello studio e del sapere. È emblematico il ricordo del *tutor* dell'allora giovane Roger, studente a Cambridge, il dottor Picken, caratteristico tipo umano e intellettuale che si poteva incontrare un tempo a Cambridge e a Oxford: «il suo atteggiamento verso il sapere era l'esatto opposto di quello che ormai domina le scuole e le università di oggi. Non credeva che la conoscenza avesse lo scopo di aiutare gli studenti, ma l'esatto contrario: per lui erano gli studenti ad avere lo scopo di aiutare la conoscenza. Fu per tutta la vita il depositario, spontaneo e pronto all'autosacrificio, di un retaggio intellettuale. Vedeva gli studenti con scetticismo, ma sotto sotto sperava sempre di trovare in questa o quella faccia giovane e indisciplinata i segni esterni di un cervello abbastanza grande e appassionato da catturare qualcosa della conoscenza accumulata dal genere umano e capace di portarsi addosso questa conoscenza nella vita senza farla cadere a terra, fino a trovare un altro cervello in cui riversarla». Di lì a poco dovevano arrivare lo strutturalismo, il decostruzionismo, il postmodernismo, destinati a mutare il panorama culturale con il loro «linguaggio pomposo e inintelligibile» e i contenuti violentemente ideologici occultati «sotto uno spesso e protettivo carapace di non senso» in modo tale da sottrarli al dibattito razionale. Paradossalmente si pretende che tutte le culture siano giudicate secondo un punto di vista intrinseco e, al tempo stesso, si esprime un inappellabile giudizio negativo su tutto quanto è stato

elaborato dalla tradizione occidentale. Il relativismo finisce così per sottrarsi all'ambito razionale per divenire una sorta di teologia, con il suo corollario dogmatico tetragono a qualunque messa in discussione: «proprio il ragionamento che si prefigge di distruggere le idee di verità oggettiva e di valore assoluto impone la correttezza politica come imprescindibilmente vincolante e il relativismo culturale come oggettivamente vero». Il Nostro, soprattutto nel suo piccolo, ma centrale libro dedicato al significato della cultura nel mondo contemporaneo (*La cultura conta. Fede e sentimento in un mondo sotto assedio*, Vita e Pensiero 2008) dedica osservazioni acute anche alla moda della tecnologia dell'informazione, come pure alla pretesa utilità e rilevanza dei nuovi programmi scolastici e dei nuovi corsi universitari al passo coi tempi: a parte il fatto che sovente la loro inconsistenza culturale va di pari passo con le pesanti implicazioni ideologiche, varrebbe la pena di ricordare che «lo studio di materie "irrilevanti" come il greco, il latino e la storia antica ha permesso a un piccolo gruppo di laureati britannici di governare un impero planetario».

Contro questi fenomeni che sembrano aver preso ormai irrimediabilmente il sopravvento nel contesto politico e culturale dell'Occidente, Scruton, nel già citato testo del 2015, ci richiama a una verità per molti scomoda: le leggi, la fede, le istituzioni e la cultura cui apparteniamo e che ci sono state trasmesse dalle passate generazioni sono ciò che abbiamo di più prezioso e, se vogliamo dare ancora una speranza al nostro mondo, dobbiamo recuperare il lascito morale e religioso dell'unica civiltà che possediamo. Perché noi «apparteniamo a una cultura, a una civiltà, a una religione e a uno stile di vita. Possiamo, certo, imparare a cambiare queste cose e ad adattarle, ma ripudiarle sarebbe semplicemente negare ciò che siamo».

Nel 2016 il prof. Scruton è stato creato cavaliere e non si potrebbe dire chi poteva meritarlo più di questo perfetto *gentleman* che, nella sua attività intellettuale, nel suo modo di essere, nella sua esistenza intera, ha incarnato quanto di meglio la tradizione inglese ha saputo esprimere, vivendo nel suo tempo, ma al ritmo di valori inconciliabili col tetro nichilismo contemporaneo. Pur nella consapevolezza delle differenze che intercorrono tra i due studiosi inglesi, potrebbero adattarsi bene a

Roger Scruton le parole di C.S. Lewis, il quale indicava in se stesso uno degli ultimi esemplari della vecchia cultura occidentale e un tipo umano antropologicamente differente, estraneo alla svolta postcristiana e tecnologica che stava trasformando il volto della civiltà europea: «parlando non soltanto a titolo personale, ma per conto di tutti gli altri uomini del vecchio Occidente che vi potrà capitare di incontrare, vorrei dirvi: sfruttate i vostri esemplari finché potete. Non ci saranno molti altri dinosauri».

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 Caragiu, 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, Quinto Leprai**, 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) alla pagina “Autori”.

** A partire da questo numero

Fascicolo n. 13
completato il 28 dicembre e pubblicato il 1° gennaio aD 2021.