

# StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali

Rivista scientifica semestrale fondata nell'anno 2015

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

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

Anno VIII (2022), n. 15

ISSN 2421-0269

*Direttore*

Beniamino Di Martino

*Capo Redattore*

Rosa Castellano

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

*Redazione*

+ Maria Rosaria Abagnale Cesarano

Michele Arpaia

Antonio Caragliu

Giovanni Chierchia

Bernardo Ferrero

Gaetano Masciullo

Francesco Orabona

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](mailto:info@StoriaLibera.it)

*Editore*

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

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

I contenuti degli articoli sono di esclusiva responsabilità degli autori.

Gli autori cedono i propri contributi alla rivista gratuitamente.

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

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

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

La rivista è gratuita e liberamente scaricabile in formato digitale.

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

## Comitato Scientifico (in ordine alfabetico)

Mario Ascheri, *Università Roma Tre*  
Philipp Bagus, *Rey Juan Carlos University di Madrid (Spain) - Mises Institute (USA)*  
Luigi Marco Bassani, *Università di Milano*  
Miguel Anxo Bastos Boubeta, *Universidad de Santiago de Compostela - Instituto Juan de Mariana (Spain)*  
Paolo Luca Bernardini, *Università dell'Insubria, Como*  
Maurizio Brunetti, *Università Federico II, Napoli*  
Massimo de Leonardis, *Università Cattolica S. Cuore, Milano*  
Giovanni Dessì, *Università Tor Vergata, Roma*  
Antonio Donno, *Università del Salento, Lecce*  
Carmelo Ferlito, *International College Subang, Subang Jaya, Malaysia - Institute for Democracy and Economic Affairs (IDEAS), Kuala Lumpur, Malaysia*  
Roberto Festa, *Università di Trieste*  
Giuliana Gemelli, *Università di Bologna*  
Giuseppe Ghini, *Università di Urbino*  
Giuseppe Goisis, *Università Ca' Foscari, Venezia*  
Ettore Gotti Tedeschi, *Banca Santander, Senior Country Head*  
Mark Hornshaw, *University of Notre Dame Australia, Sydney*  
Jesús Huerta de Soto, *Rey Juan Carlos University di Madrid (Spain) - Mises Institute (USA)*

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

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

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

Maria Giuliana Iurlano, *Università del Salento, Lecce*

Carlo Lottieri, *Università di Verona*

Claudio Martinelli, *Università di Milano-Bicocca*

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

Pietro Paganini, *John Cabot University, Roma*

Roberto Palmieri, *Università di Salerno*

Marcello Pera, *Università di Pisa*

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

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

Paolo Savarese, *Università di Teramo*

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

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

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

Daniele Velo Dalbrenta, *Università di Verona*

Alessandro Vitale, *Università di Milano*

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

## Indice

Editoriale. *L'editore di «StoriaLibera»* ..... p. 7-8

### Saggi e articoli

Francesco PETRILLO, *Sul giusto processo nel capítulo VI del Título V della Constitución de la República de Cuba* ..... p. 10-22

Beniamino DI MARTINO, *Libertarismo. Alcune riflessioni su termini e concetti (III parte)* ..... p. 23-49

### Note e interventi

Pietro MONSURRÒ, *La Scuola Austriaca. Capitolo 10. Il calcolo economico* ..... p. 51-64

Guglielmo PIOMBINI, *Jean-Baptiste Say: la tassazione è all'origine di tutti i mali della società* ..... p. 65-73

### Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD, *Le origini del Welfare State in America* (1993), a cura e traduzione di Michele Arpaia ..... p. 75-132

Richard EBELING, *Concetti economici: gli antichi romani, dalla supremazia della legge all'inflazione galoppante e al controllo dei prezzi*, a cura e traduzione di Angelo Muzzonigro ..... p. 133-146

Recensioni e segnalazioni

Recensioni

- Francesco PERFETTI, Recensione di Marcello PERA, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità* ..... p. 148-152
- Pietro DE LUIGI, Recensione di Beniamino DI MARTINO, *Libertà e coronavirus. Riflessioni a caldo su temi sociali, economici, politici e teologici* ..... p. 152-157
- Dino COFRANCESCO, Recensione di Gustavo ZAGREBESKY, *Fondata sul lavoro. La solitudine dell'articolo 1* ..... p. 157-160
- Beniamino DI MARTINO, Recensione di Michael NOVAK, *Spezzare le catene della povertà. Saggi sul personalismo economico* . p. 160-166
- Guglielmo PIOMBINI, Recensione di Michael HUEMER, *Il problema dell'autorità politica. Un esame del diritto di obbligare e del dovere di obbedire* ..... p. 166-174
- Giovanni FORMICOLA, Recensione di Cormac McCARTHY, *Sunset Limited* ..... p. 174-178
- Gianandrea de ANTONELLIS, Recensione di Luciano MECACCI, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile* ..... p. 178-184
- Paolo L. BERNARDINI, Recensione di Giancristiano DESIDERIO, *Lo scandalo Croce. Quel vizio insopportabile della libertà* .... p. 184-188

Segnalazioni

- Carlo LOTTIERI, Recensione di Murray N. ROTHBARD, *La Grande Depressione* ..... p. 189-192
- Luigi Marco BASSANI, Recensione di Murray N. ROTHBARD, *La Grande Depressione* ..... p. 192-195
- Maurizio BRUNETTI, Recensione di Fabio SCIASCIA, *Mary e Clara. Una storia sullo sfondo dell'anti-risorgimento* ..... p. 195-197
- Libri ricevuti ..... p. 198
- Gli autori ..... p. 199

## Editoriale

### *L'editore di «StoriaLibera»*

Proseguendo nel proposito di utilizzare gli editoriali per presentare la nostra rivista, è giunto il momento di fare menzione del ruolo dell'editore e di offrire un doveroso riconoscimento al nostro editore di riferimento.

Com'è noto anche le riviste a carattere scientifico si affidano ai canali propri di una casa editrice per tutti gli aspetti tecnici, grafici e, soprattutto, per poter garantire la commercializzazione e la distribuzione. In una classica ripartizione di compiti, alla redazione spetta la composizione dei fascicoli con la selezione degli articoli (con la supervisione del Comitato Scientifico) mentre all'editore compete il bilanciamento dei costi (innanzitutto quelli relativi alla stampa) e dei ricavi (mediante abbonamenti e vendite) per poter assicurare la pubblicazione e la distribuzione.

Con la scelta di apparire solo su Internet (vedi editoriale del numero 6 dal titolo «*StoriaLibera*», rivista “*on line*”) e di rinunciare subito alla stampa su carta, la nostra rivista si è alleggerita del fardello che generalmente ipoteca gravemente la vita di questo genere di iniziative scientifiche. Le riviste che non sono espressione di istituzioni accademiche o che non godono di fondazioni per il reperimento di risorse hanno, perciò, esistenza assai precaria. Per evitare ogni problema di questo tipo, sin dalla richiesta presso il competente ufficio del Consiglio Nazionale delle Ricerche (CNR) del codice ISSN (International Standard Serial Number), il codice identificativo

internazionale, «StoriaLibera» è stata qualificata quale rivista *on line* (come precisato anche nel nostro Regolamento: cfr. art. 1, [http://www.storialibera.it/il\\_regolamento.php](http://www.storialibera.it/il_regolamento.php)).

Nonostante ciò, abbiamo preferito, comunque, avere un editore di riferimento. Pur non avendone stretta necessità (questo il motivo per cui nel Regolamento nulla è precisato in proposito), non abbiamo voluto far mancare a «StoriaLibera» l'egida di una casa editrice così come avviene per le riviste diffuse in stampa.

I primi numeri (esattamente dal 1° al 6°, quindi negli anni 2015, 2016 e 2017) sono stati pubblicati con il marchio delle edizioni Club Autori Indipendenti di Benevento; successivamente, a causa dell'intensificazione della collaborazione con l'editrice texana Monolateral, nel *colophon* dei fascicoli è apparso il riferimento alla casa editrice statunitense. Nel suo sito *web*, la Monolateral dedica una pagina a «StoriaLibera» (<https://monolateral.com/storialibera/>), uno spazio in cui si precisa il rapporto tra la rivista e il suo editore: «nel suo ruolo di editore di riferimento, la Monolateral contribuisce con le proprie capacità tecniche e con la propria esperienza editoriale alla diffusione della rivista in campo internazionale».

Dio benedica questo nostro lavoro e quello degli editori che ci hanno sin qui affiancato.

Il direttore

## Saggi e articoli

Francesco PETRILLO\*  
*Sul giusto processo  
nel capítulo VI del Título V della  
Constitución de la República de Cuba\*\**

---

\* È Professore di Filosofia del diritto (JUS 20), presso il Dipartimento giuridico dell'Università del Molise, dove tiene anche l'insegnamento di Filosofia politica. Direttore del Centro di ricerche internazionale per la metodologia ermeneutica delle società Complesse, in Roma, è avvocato cassazionista nonché membro del Comitato scientifico dell'Istituto Emilio Betti di scienza e teoria del diritto nella storia e nella società e membro del Comitato scientifico di riviste scientifiche – tra cui «StoriaLibera» – e collane editoriali. Ha insegnato anche presso università straniere, tra cui la “Georgetown university” di Washington e la “Patrice Lumumba” di Mosca. Tra le sue monografie, vanno ricordate: *Diritto e volontà dello stato nel pensiero di Giovanni Gentile* (Torino, 1997), *La decisione giuridica* (Torino, 2005), *Interpretazione degli atti giuridici e correzione ermeneutica* (Torino, 2011), *La lezione di Antonio Rosmini Serbati. Principi giuridici fondamentali e diritti umani* (Chieti, 2012), *Europa senza statualità* (Chieti, 2014).

\*\* Il testo è destinato agli Atti del convegno internazionale su Codice civile e Costituzione, autonomia privata e programmazione nell'ordinamento socialista della repubblica di Cuba svoltosi presso l'Università degli Studi di Roma La Sapienza e l'Università degli Studi del Molise, nei giorni 9 e 11 aprile 2019. Gli atti del Convegno sono in corso di pubblicazione, a cura di A. Barengi, L. Pérez Gallardo e M. Proto.

*Abstract*

The new Cuban constitution arouses interest in the juridical-political community due to some of its norms which show attention to the juridical concept of a right process. Detect the influences and the transposition, even if probably implicit and even unwanted, of the studies of the Harvardian jurisprudence, for the necessity to hold together the rights of the majority politically, summarized in the written laws, of which the strong minorities took possession, and minority rights, which have not produced laws, but are now the majority of the population. A proportional reversal of the democratic anomaly is channeled into a need for justice, if not substantial, at least juridical-methodological. The impossibility of guaranteeing human justice cannot be separated from guaranteeing the best possible means for the juridical decision.

*Key words:* Right process vs fair process, jurisprudence, law, rights, juridical decision.

La nuova costituzione cubana desta interesse nella comunità giuridico-politica per alcune sue norme dalle quali si rileva un'attenzione al concetto giuridico di giusto processo. Rilevano gli influssi e il recepimento, anche se probabilmente impliciti e, persino non voluti, degli studi della giurisprudenza harvardiana, per la necessità di tenere insieme politicamente i diritti della maggioranza, sintetizzati nelle leggi scritte, di cui si sono impossessate le minoranze forti, e i diritti delle minoranze, che non hanno prodotto le leggi, ma sono ormai la maggioranza

della popolazione. Un'inversione proporzionale dell'anomalia democratica si incanala in un'esigenza giustizia, se non sostanziale, almeno giuridico-metodologica. L'impossibilità di garantire la giustizia umana non può prescindere dalla garanzia dei migliori mezzi possibili per la decisione giuridica.

*Parole chiave:* Giusto processo vs processo giusto, interpretazionismo giuridico, legge, diritti, decisione giuridica.

Il titolo V della Costituzione della Repubblica cubana intitolato: *Derechos, Deberes y Garantías*, si apre su un problema che la *Filosofia del diritto*, specie nella sua dimensione di *Teoria dell'interpretazione giuridica*, non può non ritenere di proprio interesse e mostra la capacità della giovane costituzione cubana di guardare, consapevolmente o inconsapevolmente, avanti, recependo i più recenti studi sul rapporto tra diritto, ridotto<sup>1</sup> a legge, e diritti.

Faccio riferimento, specificamente, al capitolo VI, composto dagli artt. 92-100, con particolare attenzione agli artt. 92-94, intitolato: *Garantías de los derechos*. In questo capitolo, *rectius* in questi articoli, emerge prepotentemente la questione del *giusto processo*, argomento di discussione giuridica che, persino nel nostro ormai maturo ordinamento giuridico continentale, italiano, è stato introdotto, come norma costituzionale, appena venti anni fa, cioè mezzo secolo dopo

---

<sup>1</sup>) Per una sintesi efficace sui complessi significati del riduzionismo giuridico, cfr. Luigi LOMBARDI VALLAURI, *Riduzionismo e oltre. Dispense di filosofia per il diritto*, Padova 2002.

l'emanazione della nostra Carta Costituzionale. È stato infatti regolato dalla Legge costituzionale n. 2 del 23 novembre 1999, che ha novellato l'art. 111 della Carta, aggiungendovi cinque commi<sup>2</sup>.

La fissazione, recente per l'ordinamento italiano, di una regola costituzionale sul giusto processo, nasce anzitutto dalla consapevolezza, ormai acquisita nelle democrazie mature, che le regole della maggioranza non sono di per sé sufficienti a garantire tutti i diritti e che, persino la democrazia, se si svuota di principi e si intensifica, potenziandosi soltanto nelle sue metodologie e nelle sue dinamiche elettoralistiche, può rischiare di diventare un sistema meramente totalitario, come tanta

---

<sup>2</sup>) I primi cinque commi dell'art. 111 della Carta costituzionale italiana dopo la novella del 1999 recitano: «La giurisdizione si attua mediante il giusto processo regolato dalla legge. Ogni processo si svolge nel contraddittorio tra le parti, in condizioni di parità davanti a giudice terzo e imparziale. La legge ne assicura la ragionevole durata. Nel processo penale, la legge assicura che la persona accusata di un reato sia, nel più breve tempo possibile, informata riservatamente della natura e dei motivi dell'accusa elevata a suo carico; disponga del tempo e delle condizioni necessari per preparare la sua difesa; abbia la facoltà davanti al giudice, di interrogare o di far interrogare le persone che rendono dichiarazioni a suo carico, di ottenere la convocazione e l'interrogatorio di persone a sua difesa nelle stesse condizioni dell'accusa e l'acquisizione di ogni altro mezzo di prova a suo favore; sia assistita da un interprete se non comprende o non parla la lingua impiegata nel processo. Il processo penale è regolato dal principio del contraddittorio nella formazione della prova. La colpevolezza dell'imputato non può essere provata sulla base di dichiarazioni rese da chi, per libera scelta, si è sempre volontariamente sottratto all'interrogatorio da parte dell'imputato o del suo difensore. La legge regola i casi in cui la formazione della prova non ha luogo in contraddittorio per consenso dell'imputato o per accertata impossibilità di natura oggettiva o per effetto di provata condotta illecita».

letteratura interprete del pensiero rousseauiano aveva per lungo tempo sottolineato<sup>3</sup>.

Il giusto processo altro non può essere, infatti, se non la possibilità di controllo, confronto e bilanciamento, tra i diritti di una maggioranza — consacrati in una legge dello Stato —, da tutelarsi da parte del potere esecutivo e giudiziario, e i diritti delle minoranze — intesi come principi fondamentali giuridici —, riguardanti regole di comune convivenza laica tra gli uomini e non soltanto regole morali, etiche o religiose, da tutelarsi a prescindere dalle leggi stesse. Di questo *genus* di principi fa parte certamente la *species*, molto declamata, ma, in fondo, poco approfondita e scandita, dei diritti umani<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup>) Per una bibliografia, necessariamente dimensionata, ma ragionata e direzionata, nell'ampia letteratura sul tema, che si confonde con l'ancora più ampia bibliografia sul concetto di democrazia, cfr. Jacob L. TALMON, *The origin of Totalitarian Democracy* (1952), trad. it., il Mulino, 1967; Patrick RILEY, *The general will before Rousseau* (1986), trad. it. Milano 1995; Robert A. DAHL, *Poliarchy: participation and Opposition in the political systems* (1971), trad. it. Milano 1997; Enzo SCIACCA, *Interpretazione della democrazia*, Milano 1988; Norberto BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Torino 1995; Giovanni SARTORI, *La democrazia in trenta lezioni*, Mondadori, 2009 e, da ultimo, cfr. anche Yascha MOUNK, *The People vs. Democracy. Why our Freedom is in Danger and How to Save It?*, trad. it. Milano 2018 e Jason BRENNAN, *Against democracy*, trad. it., Roma 2018.

<sup>4</sup>) Sulla teoria dei diritti umani in alternativa all'amplessima bibliografia che dovrebbe essere qui riportata, nella quale certamente risulterebbero importanti omissioni, si preferisce proporre un'opera introduttiva, utile ai fini del percorso indicato nel testo, soprattutto per l'opportuna distinzione che l'Autore fa tra: diritti umani formalizzati, da formalizzare e non formalizzati. Cfr. Gregorio PECES BARBA, *Los derechos fundamentales* (1976), trad. it. Milano 1993. Per la prospettiva argomentazionista, cfr. Robert ALEXY, *Theorie der Grundrechte* (1986), trad.it., Bologna 2012.

Lo studioso italiano di cose giuridiche e politiche deve, per necessità teoretico-storica, essere interessato al fatto che, negli artt. 92-94 della Costituzione cubana, si evidenzia — poco importa se in maniera consapevole o meno — il recepimento dei più recenti studi nordamericani sulla teoria dell'argomentazione, o argomentazionismo post hartiano e sull'interpretazionismo della fine del secolo scorso, o *jurisprudence* harvardiana<sup>5</sup>.

Il rilievo di sicuro desterà sospetti, soprattutto di tipo politico, nell'ambito dei difficili rapporti relazionali tra Cuba e Stati Uniti, ma, difficilmente, il giurista esperto può non cogliere come il capitolo VI del titolo V faccia una chiara distinzione tra quelli che l'*interpretazionismo* definisce come i diritti della maggioranza e i diritti invece, che Ronald Dworkin, per esempio, ha definito: *diritti da prendere sul serio*<sup>6</sup>, seppure non scritti nelle leggi. Questi diritti, per ricordarli a chi scrive, prima che a chi ascolta e a chi, poi, leggerà, sono soprattutto: i diritti individuali, le politiche di finalità collettiva, i diritti da tutelarsi universalmente, propri dell'uomo in quanto tale (umani).

---

<sup>5</sup>) Nell'ampia bibliografia possibile, si possono scegliere alcuni volumi di indirizzo. Cfr. James M. BUCHANAN - Gordon TULLOCK, *The Calculus of Consent: Logical Foundations of Constitutional Democracy* (1962), trad. it. Bologna 1998; John RAWLS, *A Theory of Justice* (1971), trad. it. Milano 1982; Robert NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia* (1974), trad. it. Firenze 1981; Ronald DWORKIN, *Taking rights seriously* (1977), trad. it., Bologna, 1982. Sul tema è utile Enrico PATTARO (a cura di), *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence*, Dordrecht 2005-2016.

<sup>6</sup>) Sul neocontrattualismo americano, specie sul rapporto tra la filosofia di Rawls e Buchanan, cfr., anche, A. SCERBO, *Prospettive di filosofia del diritto del nostro tempo*, Torino 2010.

Il giusto processo può svilupparsi soltanto dall'opportuna considerazione del rapporto tra i diritti della maggioranza (le leggi) e questi diritti da prendere sul serio, formalizzati, in norme ordinamentali, o meno, che siano<sup>7</sup>.

La costituzione cubana non trascura, anzi recepisce, le attualissime questioni nate dalla polemica tra teorie dell'argomentazione, post gnoseologistiche e le teorie scettiche<sup>8</sup> dell'interpretazione giuridica, cioè quelle che riconoscono la possibilità del soggetto interpretante di produrre nuovo diritto — diffuse dal *Common Law* degli ordinamenti insulari e poi propostesi negli ordinamenti continentali di *Civil law* — originate soprattutto dalla considerazione della differenza tra l'autorità della regola da cui partire per argomentare, e, invece, l'impronta della storia politica di una comunità scientifica, per una dottrina della lealtà e coerenza della decisione giurisprudenziale, imprescindibile per il processo giurisdizionale. Nel capitolo VI del titolo V, la costituzione cubana, rispetto a costituzioni statali più remote e di più lungo corso e collaudo, norma la questione; ne dà una precisa connotazione, che merita, prima ancora di un'approfondita riflessione, la giusta attenzione, da parte della comunità internazionale dei giuristi. Anzitutto lo fa con l'art. 92, che garantisce l'accesso alla giustizia<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup>) Da ultimo, va segnalato, sul processo di costruzione sociologica di norme legali nuove a partire proprio dai diritti umani, nel senso proposto nel testo, Marco A. QUIROZ VITALE, *Diritti umani e cultura giuridica*, Milano 2018.

<sup>8</sup>) Per un'esaustiva distinzione semantica tra teorie gnoseologistiche e teorie scettiche dell'interpretazione, cfr. Riccardo GUASTINI, *L'interpretazione dei documenti normativi*, Milano 2004.

<sup>9</sup>) L'art. 92 del Libro VI del Titolo V della Costituzione cubana recita: «El Estado garantiza, de conformidad con la ley, que las

Il principio fondamentale del diritto per eccellenza, nel senso che è il principio da porre più a monte di tutti gli altri, diventa, in effetti, anche per la costituzione cubana, la *Riserva statale di tutela giurisdizionale dei diritti*, cioè l'individuazione dell'organo cui spetta il compito di valutare la razionalità e generalità di un principio di diritto; lo stabilire chi valuta e relaziona, nella razionalità ordinamentale, i diritti della maggioranza, e cioè le leggi dello Stato, con i diritti non espressamente riconosciuti nelle leggi, ma derivativi da principi giuridici di valenza generalmente riconosciuta dalla comunità scientifico-giuridica internazionale.

Risalta la chiara percezione del legislatore costituente cubano di una precedenza da concedere ai diritti da tutelare anche rispetto alla legge, della sussistenza, nella realtà contemporanea giuridico-politica, di principi fondativi che precedono anche le regole ordinamentali, non avendo bisogno di essere costituiti da una regola autoritativa, poiché riconoscibili come fondativi del nuovo ordine repubblicano. C'è il riconoscimento giuridico del fatto che alcuni principi precedono decisamente le norme, le quali possono solo consacrarli autoritativamente, ma non certo essere la causa della loro sussistenza. Senza intenzioni polemiche, ma approfittando della questione, come istanza di chiarezza, pare davvero difficile ritenere, per esempio, che il principio di uguaglianza possa farsi risalire nella sua valenza performativa e vincolante all'emanazione della nostra Carta Costituzionale del 1948. L'art. 3 della nostra Costituzione è norma regolativa e

---

personas puedan acceder a los organos judiciales a fin de obtener una tutela efectiva de sus derechos e intereses legítimos. Las decisiones judiciales son de obligatorio cumplimiento y su irrespeto deriva responsabilidad para quien las incumpla».

non certo costitutiva<sup>10</sup> del principio, come ben sente non solo ogni membro della comunità giuridica, ma anche ogni membro della nostra complessiva collettività italiana.

È netto, sul punto, l'art. 93<sup>11</sup> della Costituzione cubana, con il quale si lascia al cittadino il potere di utilizzare riti alternativi per risolvere le proprie questioni giuridiche, attinenti a diritti anche non riconosciuti dalle leggi statali<sup>12</sup>. Il problema della legge come diritto della maggioranza, che non deve, però, escludere la possibilità di un cittadino di vedere tutelare il proprio diritto, fondato su un principio giuridico riconosciuto, da difendere anche rispetto alla legge stessa, è fortemente sentito da questa nuova Carta costituzionale.

---

<sup>10</sup>) Cfr. Amedeo G. CONTE, *Filosofia del linguaggio normativo, Studi (1965-2001)*, voll. 1-3, Torino, 2002. Va ascritto ad Amedeo G. Conte il merito di avere, sul piano logico-formale, spiegato in maniera esaustiva il rapporto interno al concetto di regola, tra regola che pone il principio e regola che invece lo sussume per prospettarlo giuridicamente. La teoria contiana nata per giustificare la direzione di senso della norma giuridica, nel territorio del linguaggio giuridico-analitico, può, *cum grano salis*, essere mutuata *a contrario* per spiegare e definire la possibilità che il bilanciamento di norme e principi non passi soltanto per la considerazione di rapporti tra regole costitutive o connotative, ma tenga anche conto di regole regolative o denotative, nel prioritario interesse giuridico-politico alla giustizia sociale e al rispetto della democrazia come principio e non solo come metodo.

<sup>11</sup>) L'art. 93 del Libro VI del Titolo V della Costituzione cubana recita: «El Estado reconoce el derecho de las personas a resolver sus controversias utilizando métodos alternos de solución de conflictos, de conformidad con la Constitución y las normas jurídicas que se establezcan a tales efectos».

<sup>12</sup>) Sui riti alternativi come problema sociologico nella dimensione del giusto processo, sono utili, nella direzione di senso del testo, gli studi di Alberto SCERBO, *Diritti. Procedure. Virtù*, Torino 2005 e Bruno M. BILOTTA, *Forme di giustizia tra mutamenti e conflitto sociale*, Milano 2008.

Dopo gli articoli 92 e 93, è l'art. 94 della Costituzione cubana a esplicitare pienamente quanto il giusto processo venga riconosciuto come la sola forma di tutela possibile di diritti anche *against the State* e *against the Laws*, segnando la capacità della costituzione cubana di recepire tutta l'onda di quelle teorie giuridiche neocontrattualiste, che erano state in grado di sostituire teoricamente alla costruzione dello Stato fondata sull'attribuzione del potere politico, una prospettiva della statualità come redistribuzione possibile della giustizia, mediante la garanzia delle procedure giuridiche. Assorbe di queste ultime la loro capacità di individuare in una democrazia matura, qual era la democrazia nordamericana, la ribellione possibile contro una ricchezza estremizzata oltre ogni limite, non più in grado di garantire in alcun modo, nella fattualità politica, rispetto allo stesso utilitarismo anglosassone, la felicità nel maggior numero di persone. Quest'ultima è da ritenersi più possibile, semmai, almeno *in abstracto*, assicurando la tutela di principi giuridici generalmente riconosciuti ai cittadini più deboli.

L'istanza politico-socialista, posta a fondamento della costituzione cubana, si riempie, in tal modo, di quei contenuti giuridici, portato delle più moderne costruzioni giuridiche di riequilibrio sociale, che trovano forza nelle garanzie di apertura ai soggetti del processo giurisdizionale, in un riequilibrio distributivo, non solo latamente economico, ma, primariamente, oltre che peculiarmente, giuridico.

Emerge, in questa nuova costituzione, la presenza degli studi della *jurisprudence* harvardiana nella sua, almeno tentata, mediazione tra democrazia e utilitarismo e il riconoscimento del fatto che un giudice possa avere un problema non solo perché sia difficile applicare una norma, un principio o una

regola, ma anche sul come interpretare la norma, il principio o la regola stessi. Emerge la scelta direzionale dell'interpretazionismo, volto a decidere il caso concreto, piuttosto che della teoria dell'argomentazione<sup>13</sup>, costretta a muovere pur sempre ed esclusivamente da una regola di tipo costitutivo-autoritativo per potere applicare e/o tutelare, *in concreto*, un principio.

Il punto, esemplificando, non è soltanto se la regola sia prevista, *in abstracto*, ma se il principio possa essere riconosciuto come principio da applicarsi, *in concreto*, a prescindere dalla sua previsione normativa. È che una costituzione politica del 2019, in qualunque Paese del mondo sia scritta, ha difficoltà a ritenere che un principio possa nascere soltanto perché scritto nella regola, o a partire dal momento in cui è scritto nella regola, posta dallo Stato.

Ebbene, l'art. 94<sup>14</sup> della Costituzione cubana fa riferimento a concrete possibilità di giusto processo quando precisa che è

---

<sup>13</sup>) Cfr., per un'analisi complessiva della teoria dell'argomentazione e del neocostituzionalismo, Enzo OMAGGIO, *Saggi sullo Stato costituzionale*, Torino, 2015.

<sup>14</sup>) «Toda persona, como garantia a su seguridad juridica, disfruta de un debido proceso tanto en el ambito judicial como en el administrativo y, en consecuencia, goza de los derechos siguientes: a) disfrutar de igualdad de oportunidades en todos los procesos en que interviene como parte; b) recibir asistencia juridica para ejercer sus derechos en todos los procesos en que interviene; c) aportar los medios de prueba pertinentes y solicitar la exclusion de aquellos que hayan sido obtenidos violando lo establecido; d) acceder a un tribunal competente, independiente e imparcial, en los casos que corresponda; e) no ser privada de sus derechos sino por resolucion fundada de autoridad competente o sentencia firme de tribunal; f) interponer los recursos o procedimientos pertinentes contra las resoluciones judiciales o administrativas que correspondan; g) tener un proceso sin dilaciones indebidas, y h) obtener reparacion por los

possibile garantire un diritto nel processo a prescindere dal tipo di procedura, perché si riconosce la possibilità di fare valere un diritto nel processo anche se questo diritto non è previsto dalla legge, cioè dalla regola della maggioranza. *Non è la legge che garantisce il processo, ma il processo diviene la garanzia della tutela dei diritti, anche a prescindere dalla legge.* I punti a), b), c), d), e), f), g), h) dell'art. 94 della Costituzione cubana, che distinguono le varie ipotesi di tutela processuale dei diritti, non solo previsti dalle leggi — per esempio il diritto di uguaglianza di opportunità di cui al punto a), che non nasce in un articolo di legge, dunque come un diritto sostanziale, ma è previsto come ipotesi giustiziabile, di tipo squisitamente processuale —, rappresentano un interessante oggetto di studi per la comunità giuridica internazionale, dal momento che riconoscono, nel giusto processo, il principio fondamentale da porre a base della garanzia, non solo della legge, ma, come recita il titolo del capitolo V, proprio da quegli stessi diritti, anche *against the State*.

Scoperta la *fiaccola sotto il moggio*, il rapporto tra questioni giuridiche e questioni politiche nel nuovo millennio, mostra sempre più la forza della sua intersecazione e la direzione di senso del giurista del secolo in corso, che non potrà limitarsi a ripercorrere schemi e formule già predisposte e dovrà invece ricercare trame all'interno di orditi, per nulla scontati o deducibili da schemi formali ideologicamente predisposti e resi intangibili, come da situazioni storico-politiche predefinite. Quanto innanzi rileva notevolmente, dal punto di vista dell'analista di cose giuridiche e politiche, anche se, nelle dinamiche concrete del processo, a Cuba, tanto debba ancora

---

danos materiales y morales e indemnizacion por los perjuicios que recibacion para el ejercicio de sus derechos».

essere fatto e scritto per garantire l'esercizio del diritto di difesa e del principio del contraddittorio, nonché il dimensionamento di una tutela legale di libera scelta da parte del cittadino.

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

*Abstract*

Molti sono i pregiudizi che impropriamente gravano sul libertarismo, la teoria sociale che, mettendo al centro l'individuo e i suoi diritti di proprietà, considera immorale ogni

---

\* Beniamino Di Martino è sacerdote cattolico ed è direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» ([www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it)). Tra le sue pubblicazioni: *Note sulla proprietà privata* (2009), *Il volto dello Stato del Benessere* (2013), *I progetti di De Gasperi, Dossetti e Pio XII* (2014), *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale* (2015), *Benedetto XIII nella "Storia dei Papi" di Ludwig von Pastor* (2015), *Povertà e ricchezza. Esegese 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 a* (2019) e *Libertà e coronavirus. Riflessioni a caldo su temi sociali, economici, politici e teologici* (2020).

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

1. Un nome adeguato e convincente<sup>1</sup>

2. Libertarismo e identità della Destra<sup>2</sup>

[continua...]

Un'enunciazione del programma ideologico della trasformazione della natura mediante la lotta politica (la "rivoluzione") o mediante lo strumento della legislazione (lo Stato) si ritrova nelle parole di Karl Marx (1818-1883) che, già nel 1845, proclamava: «i filosofi hanno solo interpretato il mondo in modi diversi; ora però si tratta di mutarlo»<sup>3</sup>. Dovremmo considerare questa mutazione dell'ordine naturale il vero nucleo del socialismo e del marxismo; i propositi di emancipazione del proletariato ed anche l'elaborazione di una nuova teoria economica, in realtà, rappresentano solo dei mezzi. Il vero obiettivo era, invece, il rivoluzionamento della società e il sovvertimento dell'ordine naturale. La teoria economica anti-capitalistica sarebbe, quindi, un'inevitabile

---

<sup>1</sup>) Cfr. la prima parte del saggio presente in «StoriaLibera», n. 13.

<sup>2</sup>) Cfr. la seconda parte del saggio presente in «StoriaLibera», n. 14.

<sup>3</sup>) Ludwig FEUERBACH - Karl MARX - Friedrich ENGELS, *Materialismo dialettico e materialismo storico*, a cura di Cornelio Fabro, La Scuola, Brescia 1962, p. 84.

conseguenza, coerente sì, ma costruita a partire dalla necessità di dare apparenze “scientifiche” all’attacco alla civiltà occidentale fondata sul libero scambio e sulla proprietà privata.

Se l’ideologia è una visione ostinata contro la realtà naturale, la “rivoluzione” costituisce un’altra categoria chiave della tradizione di Sinistra. Alimentata dall’ideologia, la “rivoluzione” è, infatti, la lotta per eccellenza volta a trasformare la realtà sociale e umana. La Destra, al contrario, per essere definita tale, deve caratterizzarsi per il riconoscimento dell’ordine naturale (opposizione ad ogni virus ideologico) e per una politica conseguente, che può tranquillamente definirsi alternativa alla “sovversione”. “Rivoluzione” e “contro-rivoluzione” sono termini ormai desueti, ma per capire anche la Sinistra attuale non si può prescindere da ciò che l’ha generata. E ciò che rimane inalterato è l’ostilità all’ordine naturale e la riformulazione della realtà umana. Pur radicandosi nel sempre suadente richiamo all’utopia, la Sinistra ha aggiornato gli antichi miti dell’ingegneria sociale e del perfettismo politico dando di sé l’immagine di forza propulsiva del progresso e relegando la Destra ad un ruolo reazionario. In realtà il progressismo non ha affatto facilitato lo sviluppo e la crescita (quella economica *in primis*), così come il conservatorismo non si è affatto dimostrato contrario ai miglioramenti e al progresso. Il tabù calato anche sul concetto di conservatorismo è un altro pregiudizio che ha impedito di comprendere il carattere ideologico del “progressismo”. Sebbene il concetto “conservatore/conservatorismo” sia soggetto ad essere messo in relazione alla situazione del momento o ad un determinato

*status quo*<sup>4</sup> – in forza del quale ci si può dichiarare conservatori lì dove il cambiamento sarebbe peggiorativo, ma non certo in una situazione in cui le modificazioni risultassero auspicabili – , il termine merita di essere genericamente adottato quale sinonimo di Destra nella particolare opposizione al progressismo.

Il grande scontro politico è, quindi, tra ideologia e ordine naturale. Sinistra e Destra – o almeno i loro archetipi – si riconoscono perfettamente in questa drammatica contrapposizione e se il socialismo è stato il grande eversore degli ordinamenti che garantiscono la pacifica convivenza tra gli individui proprio perché ne rispecchiano la natura, il libertarismo giusnaturalista è la più autentica antitesi alla Sinistra per il modo con cui riconosce una realtà naturale intangibile e difende questa dalla distruzione che avviene attraverso l'azione dello Stato. Ci riferiamo ad ogni aspetto della vita dell'uomo, dalla famiglia alla società. Ma in modo particolare all'economia in quanto dimensione cruciale per l'elevazione o la distruzione della civiltà. Con gravità, Mises osservava: «colui che sceglie tra un bicchiere di latte e un bicchiere di soluzione di cianuro di potassio, non sceglie tra due bevande; sceglie tra la vita e la morte. Una società che sceglie tra capitalismo e socialismo non sceglie tra due sistemi sociali; sceglie tra la cooperazione sociale e la sua disintegrazione. Il socialismo non è alternativa al capitalismo; è alternativa a ogni sistema in cui gli uomini possono vivere come esseri *umani*»<sup>5</sup>. Si

---

<sup>4</sup>) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *A Strategy for the Right* (1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 12 .

<sup>5</sup>) Ludwig von MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, p. 720.

comprende, quindi, come il libero mercato basato sui diritti di proprietà non è solo il sistema economico grazie al quale i beni vengono allocati in modo funzionale; è innanzitutto l'unico sistema sociale che garantisce la cooperazione pacifica ed ordinata. È limitativo considerare il mercato solo il sistema economico più efficiente; ciò che chiamiamo libera economia di impresa è *innanzitutto* un ordinamento sociale indispensabile per il benessere e il progresso dell'uomo. Se la Sinistra ostacola tutto ciò è prima di tutto per la negazione di quell'ordine naturale al di fuori del quale può esservi solo il caos e l'involuzione. Ed è estremamente significativo che la maggiore percezione del distruttivismo contenuto nell'abbandono degli ordinamenti naturali sia espresso dal libertarismo giusnaturalista, vera alternativa ad ogni socialismo.

È noto che Rothbard ha speso parole assai interessanti sui concetti politici di Destra e Sinistra<sup>6</sup>. Sovente il pensatore americano, in linea con altri autori della Scuola Austriaca, ha preso le distanze dalla tradizionale contrapposizione adeguandosi, in certo modo, alla diffusa opinione secondo cui la diade andrebbe considerata ormai da accantonare. Attribuendo impropriamente alle posizioni di Destra lo stesso statalismo proprio della Sinistra, Rothbard, pur non cadendo nell'errore di non riconoscere in ogni collettivismo la matrice socialista (in base a ciò il fascismo è compreso come socialismo), sembra distinguere un collettivismo di Destra da uno di Sinistra (perciò il fascismo è considerato «socialismo di destra»<sup>7</sup>), confondendo la Destra con alcune modalità stataliste come lo

---

<sup>6</sup>) Cfr., ad esempio, Murray N. ROTHBARD, *Sinistra e Destra: le prospettive della libertà*, introduzione di Roberta Adelaide Modugno, Istituto Acton, Roma 2003 (opera del 1965).

<sup>7</sup>) *Ibidem*, p. 36.

stesso fascismo statolatrico. Tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta, il pensatore esprimeva, quindi, il superamento delle classiche categorie politiche. Scriveva Rothbard: «nell'opporsi a qualsiasi aggressione privata o di gruppo contro i diritti delle persone e delle proprietà, il libertario è consapevole che in tutta la storia e fino ai giorni nostri c'è stato e c'è un solo aggressore centrale, dominante e potente che ha offeso tutti questi diritti: lo Stato. A differenza di tutti gli altri pensatori, di destra, di sinistra e di centro, il libertario rifiuta di dare allo Stato la licenza morale di commettere azioni che quasi tutti ritengono immorali, illegali o criminali se commesse da privati»<sup>8</sup>. Ribaltando le categorie politiche di Destra e di Sinistra, per l'economista americano la posizione libertaria deve distinguersi rifiutando di concedere allo Stato il consenso morale per quelle azioni che sarebbero da tutti ritenute immorali (o addirittura criminali) se venissero commesse senza l'aura del bene pubblico. Alla classica distinzione politica, ne subentrerebbe una più significativa che avrebbe nella libertà economica il suo criterio: «ogni forma di pianificazione statale dell'intera economia è un tipo di socialismo, nonostante i punti di vista filosofici o estetici dei vari schieramenti socialisti e indipendentemente dal fatto che siano considerati "di destra" o "di sinistra"»<sup>9</sup>. In questo modo, la divisione è solo tra i difensori dell'economia libera e i promotori dell'intervento governativo. Un medesimo atteggiamento è presente negli altri autori "austriaci" che hanno giudicato politicamente superate le

---

<sup>8</sup>) Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 40-41.

<sup>9</sup>) Murray N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, a cura di Nicola Iannello, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017, p. 268-269.

categorie politiche tradizionali. Così, primo tra tutti, Mises che già nel 1958 annotava: «questi termini, “sinistra” e “destra”, hanno oggi perso ogni significato politico. La sola significativa distinzione è quella tra i fautori dell’economia di mercato e, come corollario, del governo limitato e i sostenitori dello Stato totale»<sup>10</sup>.

Anche all’interno dell’attuale panorama liberale e libertario, d’altronde, l’insofferenza verso gli schieramenti parlamentari è particolarmente marcata<sup>11</sup>. A ragione e a torto. Uno tra i maggiori studiosi liberali italiani, Raimondo Cubeddu (1951-viv.) così si esprime: «che una filosofia politica, come quella liberale, possa essere racchiusa in uno schema classificatorio come quello di “destra-sinistra” è a dir poco discutibile. E questo anche se con “destra” si intendesse un atteggiamento politico mirante soprattutto al mantenimento della libertà e con “sinistra” un atteggiamento politico tendenzialmente rivolto alla realizzazione dell’uguaglianza. [...] la distinzione non è tra conservatori e progressisti, tra “destra” e “sinistra”, ma tra statalisti e non statalisti»<sup>12</sup>.

Accanto a questo “disimpegno” calibrato e più motivato<sup>13</sup>, vi è poi la serpeggiante irritazione popolare nei riguardi

---

<sup>10</sup>) Ludwig von MISES, *Libertà e proprietà*, prefazione di Lorenzo Infantino, appendice di Murray N. Rothbard, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2007, p. 31.

<sup>11</sup>) Cfr. Dario ANTISERI - Lorenzo INFANTINO (a cura di), *Destra e Sinistra due parole ormai inutili*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1999.

<sup>12</sup>) Raimondo CUBEDDU, *Atlante del liberalismo*, Ideazione Editrice, Roma 1997, p. 135.137.

<sup>13</sup>) Cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Oltre la Destra e la Sinistra, contro lo Statalismo: i Libertarians*, in ANTISERI - INFANTINO (a cura di), *Destra e Sinistra due parole ormai inutili*, cit., p. 101-110.

dell'intera classe politica che, inevitabilmente, si traduce con una convenzionale equiparazione di tutte le posizioni accomunate da un unico cinico opportunismo. Ma liquidare la questione con un volgare «sono tutti uguali» appare non solo banale, ma irrispettoso della necessità di evitare la massificazione delle posizioni.

Tornando ai commentatori del liberalismo e del libertarismo, va anche detto che a favorire il rifiuto della tradizionale diade politica, concorre fortemente il modo con cui spesso tanto il liberalismo quanto il libertarismo sono stati considerati modi di pensiero che uniscono, al loro interno, sia elementi della cultura politica di Destra sia elementi della cultura politica di Sinistra<sup>14</sup>. Carlo Lottieri (1960-viv.) scrive che, «interpretato secondo le categorie della politica di tipo europeo, il libertario [...] potrebbe essere al tempo stesso un *ultra* del conservatorismo e un esponente del progressismo più estremo»<sup>15</sup>, sebbene poi precisi che «in realtà egli non è niente di tutto ciò: è semplicemente un liberale coerente, rigoroso, nemico della coercizione».

Se, però, quanto è stato sin ora descritto in ordine all'identità della Destra e della Sinistra ha fondamento, non sembra avere giustificazione l'idea secondo cui ciò che rappresenta l'opposto del socialismo possa avere tra i suoi propri elementi costitutivi anche solo qualcosa che l'apparenti magari anche lontanamente alla Sinistra.

---

<sup>14</sup>) Cfr. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 40.

<sup>15</sup>) Carlo LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Liberilibri, Macerata 2001, p. 17.

Occorre, allora, fare qualche altro passo per poter far giungere queste considerazioni ad un risultato. È, innanzitutto, doveroso chiarire un punto assai importante ancora per differenziare ciò che autenticamente è la Destra da ciò che ne rappresenta la degenerazione.

Abbiamo ripetuto che occorre fare chiarezza per evitare che alla Destra rimanga addosso il significato attribuitole dalla Sinistra. Se nazismo e fascismo vengono considerati di Destra, allora tutta la Destra è assimilata al “male assoluto”, condanna assegnata a ciò che la Sinistra ha dichiarato di aver combattuto. Precisiamo, però, che il “male assoluto” è l’ideologia in quanto tale, non una delle sue forme possibili; se così fosse, le altre forme dell’ideologia risulterebbero ingiustificatamente assolute. Pur tuttavia, se la Sinistra, nell’immaginario, riesce a far coincidere Destra e “male assoluto”, il contrario della Destra non potrà che essere “il” bene e più la Sinistra è estrema, maggiore sarebbe questo bene. Da qui l’equazione Destra uguale male: tutto ciò che è dichiarato di Destra è male.

Ma se questa operazione semantica va svelata e illustrata, un’altra pure richiede di essere spiegata. È quella che porta a dichiarare di Destra ciò che, invece, è semplicemente la parte meno radicale della Sinistra<sup>16</sup>. Quel che è “di Destra” è ciò che ne rappresenta autenticamente l’essenza; quel che è “a destra” è tale solo in riferimento alla posizione a cui ci si relaziona. Per

---

<sup>16</sup>) Ricordavamo che Destra e Sinistra presero forma con il posizionamento dei membri nell’Assemblea Nazionale francese nell’estate del 1789. Man mano che la Rivoluzione incalzava, gli uomini di Destra venivano eliminati e “a destra” sedettero i rivoluzionari meno radicali che si opponevano alle fazioni estremistiche. Così che, con un drammatico slittamento, coloro che erano stati a sinistra (i “girondini”) si ritrovarono a destra perché scavalcati dai nuovi protagonisti (i “giacobini”).

cui una posizione socialista meno radicale si dirà “a destra” – non “di Destra” – rispetto alla Sinistra più estrema. Ciò dovrebbe spiegare per quale ragione tante posizioni vengano dichiarate di Destra mentre dovrebbero essere considerate di Sinistra, benché di un Sinistra moderata. È questo un altro grave equivoco non solo frequente, ma pressoché ordinario. Ed è anche il motivo per cui continuiamo a trovare nei libri di storia posizioni e partiti chiamati di Destra che di Destra avevano davvero poco e che erano solo “a destra” rispetto a forze più di Sinistra<sup>17</sup>. In altri termini: ciò che costituisce l’identità della Destra dev’essere in opposizione e non in relazione alle posizioni della Sinistra.

Il criterio di verifica dell’autentica Destra è il tentativo di contrastare l’estensione del potere dello Stato e di garantire l’invulnerabilità della persona e dei suoi beni. Si potrebbe dire che l’opposizione alla Sinistra consiste nell’affermazione dei diritti naturali di proprietà e nell’affermazione del principio di non aggressione. Sappiamo bene che, nel più generale quadro dei caratteri essenziali prima sinteticamente elencati, anche i criteri ora ribaditi si riscontrano assai poco nei programmi di schieramenti o partiti considerati abitualmente di Destra. Questa, infatti, non sussiste quando quei tratti essenziali vengono traditi o quando si fanno proprie idee della Sinistra. In un orizzonte politico in cui solo la Sinistra ha diritto di esistere, la Destra sembrerebbe avere un unico spazio: quello di essere una Sinistra moderata. Ma qualora si condividesse lo stesso orizzonte statalista, seppure a velocità differente rispetto alla Sinistra, allora non avremmo la Destra autentica, ma solo un socialismo ridotto, “a destra” della Sinistra.

---

<sup>17</sup>) Pensiamo, ad esempio, alla cosiddetta Destra Storica dell’Italia post-risorgimentale.

Un altro equivoco da evitare è quello che vede nella Sinistra e nella Destra due eccessi, due posizioni identicamente condannate all'estremismo. Come tali, anche accomunate da un uguale radicalismo che rende l'una lo svelamento dell'altra. Come "due opposti che si toccano", Destra e Sinistra andrebbero rigettate in nome della ricerca di una posizione equilibrata. Se così fosse, il contrario della Sinistra non sarebbe la Destra, ma il "Centro"<sup>18</sup>; il contrario della diade andrebbe cercato in quella posizione che presume essere distante da entrambe. Non esisterebbe un'opposizione netta, ma solo una mitigazione. Questa idea, però, non tiene conto almeno di due elementi fondamentali. Il primo è che, appaiando Destra e Sinistra in nome del comune tendenziale radicalismo, si disattende clamorosamente *il contenuto* di ciascuno di questi "radicalismi". Torna in mente il già citato motto elettorale di Barry Morris Goldwater secondo cui il rigore non è un difetto quando garantisce la libertà mentre la moderazione non è un pregio per la ricerca della giustizia. Il secondo punto è relativo alla mancata comprensione della congenita ambiguità di una posizione che per legittimarsi vuole assumere qualcosa dalla Destra e qualcosa dalla Sinistra; in realtà la pretesa di essere equidistante si traduce in una strada moderata di socialismo e in un indebolimento dell'opposizione a questo. Così è avvenuto ovunque e l'esperienza italiana è quanto mai rivelativa<sup>19</sup>.

Avviandoci a formulare l'ipotesi su cui ruotano queste considerazioni, occorre allora riaffermare l'adeguatezza

---

<sup>18</sup>) Cfr. Clark RUPER, *Libertarianism as Radical Centrism*, in Tom G. PALMER (edited by), *Why Liberty. Your Life. Your Choices. Your Future*, Jameson Books, Ottawa (Illinois) 2013, p. 17-22.

<sup>19</sup>) Cfr. Roberto de MATTEI, *Il Centro che ci portò a Sinistra*, Edizioni Fiducia, Roma 1994.

dell'uso delle categorie di Destra e Sinistra, una diade che conserva chiarezza e mantiene grande utilità per orientarsi politicamente<sup>20</sup>. Certamente occorre liberarsi dai pregiudizi della Sinistra e operare per rendere più facilmente comprensibile la realtà che è dietro queste etichette, ma questa teminologia politica rimane pertinente a raffigurare la grande contrapposizione che continua a segnare il nostro tempo. D'altra parte, nonostante i molti tentativi di abbandonare la diade, la resistenza di questi concetti ne indica la congruenza ed anche chi ne dichiara il superamento non può non continuare a far riferimento a termini ampiamente collaudati da una lunga prova di esperienza. Nessuna altra immagine verbale è stata in grado di rendere chiara la netta opposizione tra le due posizioni; nessun vocabolo offre una sintesi così immediata di politiche alternative ed inconciliabili; nessun termine consente di definire ciascuna delle due posizioni l'esatto contrario dell'altra. A tutto ciò si aggiunge un ulteriore pregio: quello di rendere insussistente ogni possibile "terza via" che non sia semplicemente un socialismo a dosi differite, un collettivismo che si realizza a rate, solo apparentemente indolori.

Alcuni pensatori libertari ritengono che tra Destra (o Sinistra o Centro) e libertarismo vi sia incompatibilità e che un sostenitore delle libertà individuali non possa mai dichiararsi di Destra (e tantomeno di Sinistra o di Centro). Ogni affiancamento sarebbe una contraddizione in termini. Del resto – come dicevamo – tanto Rothbard quanto Mises più volte manifestarono diffidenza per le tradizionali etichette politiche. Pur tuttavia, soprattutto Rothbard non solo non ha potuto fare

---

<sup>20</sup>) Cfr. Erik-Maria von KUEHNELT-LEDDIHN, *Leftism Revisited. From de Sade and Marx to Hitler and Pol Pot*, Arlington House Publishers, New Rochelle (New York) 1974.

a meno di adoperarle, ma nella sua fase più matura ha dimostrato di non rigettare affatto il concetto di Destra. Anzi...

Già negli anni Settanta – quindi in un periodo in cui erano in lui maggiori le perplessità – Rothbard non mancava di collegare l'antistatalismo libertario alla *Old Right*: «il libertarismo è il punto di arrivo logico dell'opposizione dell'ormai dimenticata Vecchia destra (degli anni Trenta e Quaranta) al *New Deal*, alla guerra, alla centralizzazione e all'interventismo dello Stato»<sup>21</sup>. Ancor più in seguito – quando il grande politologo sperimentò la sempre maggiore pervasività della cultura *liberal* e progressista –, Rothbard fu esplicito, dimostrando di aver oramai maturato una convinzione alla cui luce possiamo sciogliere dubbi e indecisioni.

Di questa convinzione sono espressione scritti e articoli degli ultimi anni della sua vita<sup>22</sup> quando Rothbard ritenne

---

<sup>21</sup>) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 441. La citazione merita di essere riportata integralmente ed è ancor più significativa per il fatto di essere tratta da *For a New Liberty*, opera del 1973. Scriveva il pensatore: «mentre siamo più tradizionali e più radicalmente Americani rispetto ai conservatori, siamo per certi versi molto più radicali dei radicali stessi. *Non* nel senso che coltiviamo la speranza o il desiderio di formare la natura umana attraverso la politica; ma nel senso che noi solamente rappresentiamo il punto di rottura autentico e deciso con l'invadente statalismo del Ventesimo secolo. La Vecchia sinistra desidera solo avere in quantità maggiori ciò per cui stiamo già soffrendo; la Nuova sinistra, in ultima analisi, propone esclusivamente uno statalismo ancora più paralizzante o l'egualitarismo obbligatorio e l'uniformità. Il libertarismo è il punto di arrivo logico dell'opposizione dell'ormai dimenticata Vecchia destra (degli anni Trenta e Quaranta) al *New Deal*, alla guerra, alla centralizzazione e all'interventismo dello Stato».

<sup>22</sup>) Il titolo di alcuni articoli è senz'altro rivelativo della preoccupazione del pensatore libertario: *A Strategy for the Right*

essere venuto il momento di far convergere libertari e conservatori su un programma “populista di Destra” (*Right-Wing Populism*)<sup>23</sup> teso a convincere elettoralmente la *middle-class*, legata al lavoro e ai valori tradizionali. L’attenzione alla classe media era ben motivata perché in essa vi erano e vi sono le vittime tanto del sistema di tassazione (i “*tax payers*” sfruttati dai “*tax consumers*”) quanto della cultura progressista che in nome dell’anti-discriminazione dei “diversi”, di fatto perseguita i ceti produttivi e tradizionali. Più recentemente, Hans-Herman Hoppe, prendendo fucosamente le difese dell’*Alternative Right* (l’“*Alt-Right*”), ha scritto che «qualsiasi strategia libertaria promettente deve, come ha riconosciuto l’*Alt-Right*, in primo luogo essere adattata e indirizzata a questo gruppo di persone più gravemente vittimizzato. Le coppie bianche sposate di cristiani con figli, in particolare se appartengono anche alla classe dei contribuenti (piuttosto che ai consumatori di tasse), e tutti quelli che assomigliano o aspirano maggiormente a questa forma standard di ordine e organizzazione sociale possono essere realisticamente il pubblico più ricettivo del messaggio libertario (mentre ci si dovrebbe aspettare che il minimo supporto provenga dai gruppi legalmente più “protetti” come, per esempio, le singole

---

(gennaio 1992), *Right-Wing Populism* (gennaio 1992), *Kulturkampf!* (ottobre 1992), *Liberal hysteria: the mystery explained* (ottobre 1992), *The religious Right: toward a coalition* (febbraio 1993), *Hunting the Christian Right* (agosto 1994), *The menace of the religious Left* (ottobre 1994), *A new strategy for liberty* (ottobre 1994), *Saint Hillary and the religious Left* (dicembre 1994).

<sup>23</sup> Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Il paleolibertarismo e la sua eredità culturale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 11-50.

madri musulmane nere a carico del *welfare*)»<sup>24</sup>. Rothbard si preoccupava della lotta condotta contro la *middle-class*, quasi sempre indifesa, da parte della «elite governante costituita dal grande apparato dello Stato, dalla grande impresa, da gruppi influenti che rappresentano interessi particolari»<sup>25</sup> e tra questi soprattutto gli intellettuali che vivevano e vivono taglieggiando l'America produttiva. Nel segno del ritorno allo spirito delle origini della *Old Republic*, Rothbard elencava queste necessità: «tagliare le imposte... ridurre il *Welfare*... mettere fine una volta per tutte ai privilegi dell'underclass parassitaria... abolire i privilegi di razza o di gruppo... riappropriarsi delle strade: schiacciare i criminali... abolire la FED... isolazionismo estero... difesa dei valori familiari... decentramento e il

---

<sup>24</sup>) Hans-Hermann HOPPE, *Libertarianism and the Alt-Right*. In *Search of a Libertarian Strategy for Social Change*, Speech delivered at the 12th annual meeting of the Property and Freedom Society in Bodrum, Turkey, on September 17, 2017 <https://misesuk.org/2017/10/20/libertarianism-and-the-alt-right-hoppe-speech-2017/> («any promising libertarian strategy must, very much as the Alt-Right has recognized, first and foremost be tailored and addressed to this group of the most severely victimized people. White married Christian couples with children, in particular if they belong also to the class of tax-payers (rather than tax-consumers), and everyone most closely resembling or aspiring to this standard form of social order and organization can be realistically expected to be the most receptive audience of the libertarian message (whereas the least support should be expected to come from the legally most “protected” groups such as, for instance, single Black Muslim mothers on welfare)»).

<sup>25</sup>) Murray N. ROTHBARD, *Right-Wing Populism* (1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 39 («ruling elite, consisting of a coalition of Big Government, Big Business, and various influential special interest groups»).

controllo delle scuole riportato a livello locale, di comunità di quartiere»<sup>26</sup>.

Che la conclusione cui giunge il Rothbard maturo non sia una “svolta”, ma solo un approdo coerente dei principi libertari lo dimostrano affermazioni dei decenni precedenti quando, ad esempio, il pensatore sosteneva: «per usare la terminologia moderna, la posizione libertaria per ciò che riguarda la proprietà e l’economia è considerata di “estrema destra”»<sup>27</sup>. Molto più si spingeva in seguito quando faceva coincidere la propria missione libertaria con il compito della Destra: «oggi il nostro compito, il compito della destra che rinasce, del movimento paleo, è [...] di sconfiggere il marxismo per sempre»<sup>28</sup>. Ed ancora, sosteneva che «la corretta strategia dei libertari e dei paleo [i conservatori vecchio stile, *ndr*] è un “populismo di destra”»<sup>29</sup>. La conclusione cui Rothbard invita ad aderire è quella di ritenere più che giustificata la commistione tra il libertarismo e la Destra in considerazione del

---

<sup>26</sup>) *Ibidem*, p. 40-41 («Slash Taxes... Slash Welfare... Get rid of underclass rule by abolishing the welfare system... Abolish Racial or Group Privileges... Take Back the Streets: Crush Criminals... Abolish the Fed... America First... Defend Family Values... Decentralization, and back to local, community neighborhood control of the schools»).

<sup>27</sup>) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 40.

<sup>28</sup>) Murray N. ROTHBARD, *A Strategy for the Right* (1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 20 («It is now our task, the task of the resurgent right, of the paleo movement [...] to finish off Marxism forever»).

<sup>29</sup>) ROTHBARD, *Right-Wing Populism*, cit., p. 40 («the proper strategy of libertarians and paleos is a strategy of “right-wing populism”»).

fatto che i «temi populistici di destra [sono] totalmente coerenti con una posizione libertaria intransigente»<sup>30</sup>.

Siamo giunti a questo punto per capire se e quanto fosse corretto attribuire al libertarismo la denominazione di Destra e alla Destra autentica i principi del libertarismo. È giusto definire di Destra il libertarismo giusnaturalista rothbardiano ed è giusto vedere nella Destra ciò che il libertarismo ha saputo esprimere con maggiore acume e miglior precisione? Riteniamo di dover dare risposta affermativa a questa domanda, anche se dopo non poche e doverose precisazioni. Se il socialismo è il nucleo della Sinistra, il suo contrario non può che essere il libertarismo, coincidente con i principi e i propositi della Destra autentica. Se il socialismo e la Sinistra hanno nell'ideologia dello Stato perfetto la loro ragion d'essere, l'identità del libertarismo e della Destra autentica si manifesta nel riconoscimento dell'ordine naturale.

Se ciò è vero, occorre superare il disagio per la definizione "Destra" e preoccuparsi unicamente di rendere comprensibile questa etichetta. È la rilevante questione del modo con cui essere identificati. «Dunque come ci dovremmo chiamare?», argomentava Rothbard. «Io non ho una soluzione pronta, ma forse potremmo chiamarci reazionari radicali, o "destra radicale", l'etichetta che ci fu attribuita dai nostri nemici negli anni Cinquanta. O, se vi sono troppe obiezioni al temibile termine "radicale", possiamo seguire la suggestione di uno del nostro gruppo e chiamarci "la destra energica" [*Hard Right*]. Ognuno di questi termini è preferibile a "conservatore", e ha anche la funzione di distinguerci dal movimento conservatore

---

<sup>30</sup>) *Ibidem*, p. 42 («right-wing populist programs is totally consistent with a hard-core libertarian position»).

ufficiale che [...] è stato largamente conquistato dai nostri nemici»<sup>31</sup>.

Quanto a quest'ultima affermazione, ci sentiamo di rimandare a quanto già detto. In sintesi: il termine non merita di essere bandito ed anzi potrebbe essere adottato (così come di fatto avviene ordinariamente anche tra i libertari) nell'accezione politica corrente, in opposizione al progressismo *liberal*. Tuttavia è bene tener presente ancora la lezione di Rothbard: «la parola "conservatore" è insoddisfacente. La destra originaria non usò mai il termine "conservatore": ci definivamo individualisti, o "veri liberali", o di destra. La parola "conservatore" si affermò dopo la pubblicazione di un libro che ebbe un'influenza notevole, *Conservative Mind* di Russell Kirk nel 1953, gli ultimi anni della destra originaria. Con il termine "conservatore" si pongono due principali problemi. Il primo è che il termine connota la conservazione dello *status quo*, che è precisamente il motivo per cui i brezneviani in Unione Sovietica venivano chiamati "conservatori". Forse c'era motivo di chiamarci "conservatori" nel 1910, ma sicuramente non oggi. Oggi noi vogliamo sradicare lo *status quo*, non conservarlo. In secondo luogo, il termine conservatore richiama le lotte nell'Europa del Diciannovesimo secolo, e in America le condizioni e le

---

<sup>31</sup>) Murray N. ROTHBARD, *A Strategy for the Right*, cit., p. 12 («So what should we call ourselves? I haven't got an easy answer, but perhaps we could call ourselves radical reactionaries, or "radical rightists", the label that was given to us by our enemies in the 1950s. Or, if there is too much objection to the dread term "radical", we can follow the suggestion of some of our group to call ourselves "the Hard Right". Any of these terms is preferable to "conservative", and it also serves the function of separating ourselves out from the official conservative movement which [...] has been largely taken over by our enemies»).

istituzioni sono state talmente differenti che il termine risulta seriamente fuorviante»<sup>32</sup>. Ma anche il concetto di “conservatorismo” diviene chiaro se coniugato ed ancorato a quello di Destra. Quest’ultimo resiste alle obiezioni e va preferito. Però, lì ove la posizione conservatrice è autentica, questa non può che specchiarsi nella Destra e questa non può non riconoscersi in quei principi che si oppongono al distruttivismo e che trovano nel libertarismo la loro più efficace comprensione. Se ciò che è in questione è la sopravvivenza della civiltà occidentale e cristiana, allora non si può che difenderne i caposaldi più concreti quali la libertà economica e la resistenza all’interventismo politico. A riguardo può essere utile citare due pensatori, due figure rappresentative del libertarismo e del conservatorismo che, diversi per estrazione – Mises ispiratore del libertarismo rothbardiano, Weaver conservatore ed ammiratore della tradizione –, hanno dimostrato di convergere sulla questione politica decisiva. Infatti, se Ludwig von Mises dichiarava che «la base della nostra e dell’intera civiltà umana è data dalla proprietà

---

<sup>32</sup>) *Ibidem*, p. 12 («The word “conservative” is unsatisfactory. The original right never used the term “conservative”: we called ourselves individualists, or “true liberals”, or rightists. The word “conservative” only swept the board after the publication of Russell Kirk’s highly influential *Conservative Mind* in 1953, in the last years of the original right. There are two major problems with the word “conservative”. First, that it indeed connotes conserving the status quo, which is precisely why the Brezhnevites were called “conservatives” in the Soviet Union. Perhaps there was a case for calling us “conservatives” in 1910, but surely not now. Now we want to uproot the status quo, not conserve it. And secondly; the word conservative harks back to struggles in nineteenth-century Europe, and in America conditions and institutions have been so different that the term is seriously misleading»).

privata»<sup>33</sup>, Richard M. Weaver (1910-1963) riconosceva come «il diritto di proprietà privata, è, nei fatti, l'ultimo diritto metafisico che ci rimanga»<sup>34</sup>. La sintesi sembra affidata al libertarismo giusnaturalista di Rothbard che non ha avuto più esitazioni ed è giunto a dichiararsi di Destra: «cosa possiamo fare noi, opposizione di destra? What can we, the right-wing opposition, do about it?»<sup>35</sup>.

Più che il superamento delle categorie di Destra e Sinistra in base ai principi della libertà economica, riteniamo, quindi, che sia esattamente l'adesione a quest'ultimi principi a fornire i criteri per distinguere adeguatamente la Destra dalla Sinistra.

L'individuo, i suoi beni e le sue facoltà devono essere difesi innanzitutto nella trincea del linguaggio. Per combattere una grande battaglia culturale, occorre essere attrezzati con strumenti concettuali adeguati. E che non provengano dal dubbio rifornimento dell'arsenale (il vocabolario, in questo caso) dell'avversario. Mutuare i significati dalla Sinistra significa aver già perso la battaglia delle idee. Nel momento in cui non si ritenesse possibile una demarcazione tra Destra e Sinistra, rinunciando a dare il vero connotato al concetto politico di Destra, significherebbe aver ceduto alla Sinistra il monopolio della semantica e il totale controllo del vocabolario. Occorre, invece, recuperare un concetto di Destra che valga in se stesso e che non sia subordinato ad alcuna omologazione culturale. E definire, così, la Destra non uno statalismo di altro

---

<sup>33</sup>) Ludwig von Mises, *Liberalismo*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997, p. 103.

<sup>34</sup>) Richard M. WEAVER, *Ideas have Consequences*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois) 1976, p. 132 («The right to private property is the last metaphysical right»).

<sup>35</sup>) Cfr. ROTHBARD, *A Strategy for the Right*, cit., p. 9 («what can we, the right-wing opposition, do about it?»).

colore, ma il contrario dello statalismo: se la centralità dello Stato è storicamente ed ideologicamente nel carattere della Sinistra, allora la vera Destra non potrà che apparire quella libertaria.

Tra libertarismo e Destra non vi è, quindi, solo una forma di affinità elettiva. In realtà – ed al di là dei fraintendimenti – il libertarismo è la vera Destra o, come diceva Rothbard, la «Destra autentica»<sup>36</sup>.

Conclusione. L'importanza dei nomi

Si dice spesso che le etichette hanno poca importanza. In una situazione generale in cui vi è poco interesse per la forma, la giustificazione a questo scadimento è ricercata nell'idea di ritenere la forma qualcosa di superfluo o di secondario. Ed invece forma ed etichette sono irrimediabilmente qualificanti.

Tra gli appunti di un eminente studioso di dottrine politiche – Augusto Del Noce (1910-1989), tra i maggiori filosofi italiani del Novecento – si è trovata scritta questa annotazione: «credo che il linguaggio determini in gran parte il pensiero e l'azione»<sup>37</sup>. L'autore non era né un pragmatista né uno storicista, ma da cattolico conservatore e da uomo di estesa cultura si rendeva ben conto di quanto fosse decisivo il ruolo del linguaggio. Si può dire che gestire il significato delle parole produca un potere sulle cose. Non occorre arrivare a prefigurare la "neolingua" preconizzata da George Orwell (Eric Arthur Blair, 1903-1950) nel suo famoso romanzo distopico 1984; basta molto meno: basta anche una bassa dose di

---

<sup>36</sup>) *Ibidem*, p. 11 («genuine right»).

<sup>37</sup>) Cit. in Tommaso DELL'ERA, *Augusto Del Noce. Filosofo della politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2000, p. 251.

ideologia per dar luogo ad una sorta di “logocrazia”. L’ideologia non può mai privarsi degli strumenti del linguaggio e tale è il motivo per cui occorre essere vigili sul modo con cui utilizzare le parole del lessico politico.

I nomi sono importanti. «*Bien penser pour bien agir*», si usava dire, e l’aforisma si applica al nostro caso perché i nomi appartengono all’ambito del pensare. Se sono corretti si pensa bene; se sono sbagliati si pensa male. E si agisce di conseguenza. Abbiamo, perciò, bisogno di concetti univoci e di semantica unidirezionale. Che le teorie e i contenuti siano fondamentali è cosa risaputa. Solo l’odierno relativismo può arrivare ad equiparare qualunque principi immutabili ed opinioni improvide. Ma se le teorie sono indispensabili, anche i nomi sono determinanti. Sono così importanti che per stravolgere le buone impostazioni dottrinali, spesso è stato sufficiente intaccare il vocabolario.

I nomi devono esprimere al meglio la realtà. Infatti, dare il nome esatto ad una cosa significa compiere un’operazione di realismo. Certamente il nome segue la realtà (*nomina sunt consequentia rerum*) e la realtà non dipende dal nome; pur tuttavia, il modo con cui si descrive adeguatamente la realtà è anche il modo con cui ci si rende conto che la realtà non può essere manipolata. Dev’essere conosciuta, non adulterata. E così, anche la questione del linguaggio richiama il primato della realtà rispetto al soggetto interpretante. Nella crisi dell’epoca della Cristianità medioevale il ribaltamento di questo primato ebbe un suo iniziale abbrivio con le tendenze proprie della filosofia nominalistica del francescano inglese Guglielmo di Occam (1288-1349), già anticipata dal monaco francese

Roscellino di Compiègne (1050-1120)<sup>38</sup>. La crisi della filosofia scolastica s'incrociò e si accelerò con il diffondersi della posizione nominalista che rifiutava l'esistenza di idee o di concetti di carattere generale. Alla annosa questione dei concetti "universali", i nominalisti risposero affermando l'esistenza solo di immagini particolari, solo di singoli nomi. Non esistendo concetti universali, nulla può essere ricercato oltre la singola individualità. Gli universali non sono che *flatus vocis*, puri nomi (da qui la definizione di questa corrente di pensiero) dai quali nomi non si può risalire per comprendere la realtà delle cose. La portata del nuovo orientamento filosofico è stata, nel corso dei secoli, enorme, andando ben al di là della schermaglia tra cattedre e pulpiti. Oltre che nell'ambito propriamente filosofico con il ritorno dello scetticismo (Rothbard segnalò la strana alleanza tra fideisti e scettici<sup>39</sup>) e nelle premesse del successivo empirismo, le conseguenze si tradussero in teologia e nel rapporto fede - ragione (basti considerare quanto il pensiero di Lutero ne sarà influenzato) e sul piano del diritto. Il nominalismo, infatti, ha segnato una svolta nel diritto: se oltre gli individui non esiste alcuna realtà ed alcuna "natura" oggettiva, allora «non esistono universali, non esistono strutture, non esiste [pertanto] diritto naturale»<sup>40</sup>. Vi è, dunque, un filo conduttore che unisce il nominalismo alla negazione del diritto naturale e al moderno positivismo giuridico. Un filo che dal nominalismo arriva allo Stato onnipotente e alle catastrofi totalitarie. Ma non è questo il momento di dettagliare la

---

<sup>38</sup>) Cfr. Étienne GILSON, *La filosofia del Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1994, p. 288s.

<sup>39</sup>) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 29.

<sup>40</sup>) Michel VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, introduzione di Francesco D'Agostino, Jaca Book, Milano 1986, p. 182.

questione del rapporto tra le *voces* e le *res*, tra i concetti e la realtà, rapporto che ha avuto, poi, una sua traduzione all'interno delle scienze sociali con fraintendimenti nei quali è incorso lo stesso Mises<sup>41</sup>.

Riposizioniamoci, allora, sul nostro tema grazie anche a quanto l'eminente filosofo del diritto Bruno Leoni (1913-1967) scriveva: «collaborare per eliminare la confusione semantica nel linguaggio della politica non meno che in quello dell'economia è un compito importantissimo degli studiosi»<sup>42</sup>. In queste pagine abbiamo provato a dare un contributo a questo importantissimo compito sollevando una duplice questione formale.

Con la prima abbiamo suggerito di abbandonare una definizione ambigua – quella di “anarchia” –, abbandonarla per la semplice constatazione che essa non solo non esprime l'identità del libertarismo, ma di questo darebbe una visione distorta e capovolta. In altre parole: quella definizione non manifesta affatto la natura del liberalismo radicale.

Con la seconda questione abbiamo suggerito di riappropriarsi di una definizione – quella di “Destra” – che, caduta in disgrazia, merita di essere difesa perché, semplicemente, confacente all'identità del libertarismo. In altre

---

<sup>41</sup>) Cfr. Ludwig von MISES, *Teoria della moneta e dei mezzi di circolazione*, a cura di Riccardo Bellofiore, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 307; cfr. Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 84; cfr. Ludwig von MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, p. 87.

<sup>42</sup>) Bruno LEONI, *La libertà e la legge*, introduzione di Raimondo Cubeddu, Liberilibri, Macerata 2000, p. 39.

parole: quella definizione manifesta la collocazione del liberalismo rigoroso.

Se questi suggerimenti possono sembrare contraddittori, può essere utile, allora, distinguere bene tra l'eliminazione di un'inutile occasione di grave confusione generata dall'adozione di termini equivoci e, dall'altro lato, il chiarimento di un ingiustificato pregiudizio la cui correzione ripristina un significato genuino di una posizione connaturale. Nel primo caso si rimuove un'ambiguità la cui permanenza concorrerebbe solo a creare dubbi, nel secondo si corregge un significato sbagliato e si riporta un concetto alla piena fruibilità.

Tanto la parola "anarchia" quanto la nozione di Destra evocano pensieri contraddittori, ma una cosa è allontanare un'ambiguità, altra è sanare un pregiudizio. Il termine "anarchia" deve essere rigettato perché, nonostante sia stato utilizzato bonariamente in ambito libertario, indica e continuerà ad indicare una posizione ideologica e politica inaccettabile e distruttiva, intrinsecamente e permanentemente. Il concetto di Destra, al contrario, deve essere adottato perché, nonostante sia stato utilizzato malamente, indica adeguatamente il contrario della Sinistra politica. Lo sforzo di "positivizzare" l'anarchia comporta il duplice errore di confondere il distruttivismo anarchico con la linearità libertaria e di veder impropriamente attribuiti alla prima gli obiettivi del libertarismo. Diversamente, lo sforzo di "recuperare" la categoria politica di Destra contiene il duplice beneficio di collocare la Sinistra nell'ambito del socialismo e di identificare i caratteri delle posizioni che si oppongono ad ogni collettivismo.

Evitare gli equivoci e adottare i concetti in modo corretto è la prima condizione per portare avanti la resistenza contro l'eversione esercitata dallo Stato nei confronti della proprietà

privata, vero caposaldo della libertà dell'individuo, la prima condizione per portare avanti la grande battaglia culturale di cui parlava Rothbard<sup>43</sup>.

Questo l'indice dell'intero saggio:

Introduzione

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

Conclusioni. L'importanza dei nomi

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.](#)

---

<sup>43</sup>) Murray N. ROTHBARD, *Kulturkampf!* (1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 289.

## Note e interventi

Pietro MONSURRÒ\*  
*La Scuola Austriaca. Capitolo 10.*  
*Il calcolo economico\*\**

La teoria del calcolo economico è uno dei più importanti contributi alla teoria economica della Scuola Austriaca. Nel 1920, col saggio *Economic calculation in the socialist commonwealth*, Mises dimostrò che un sistema economico privo di un mercato dei fattori di produzione non poteva coordinare l'impiego di questi fattori, cosa che nel capitalismo era invece

---

\* 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).

\*\* Decimo 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.

possibile grazie al sistema dei prezzi: Mises dimostrò quindi l'impossibilità di gestire un'economia complessa basata sulla proprietà pubblica dei mezzi di produzione e sulla pianificazione centrale, come proponevano i socialisti.

Successivamente, Hayek spostò l'attenzione sul tema della dispersione della conoscenza e sull'impossibilità di concentrare tale conoscenza nelle menti dei pianificatori (una raccolta di saggi sull'argomento si trova in Hayek, *Conoscenza, mercato, pianificazione*).

Infine, Rothbard (in *Man, Economy and State*) estese l'argomentazione di Mises alla teoria dell'organizzazione aziendale, e alla critica delle economie cooperative, corporative o sindacaliste (sistemi economici decentrati, e quindi non pianificati, ma comunque impossibilitati a creare un sistema dei prezzi e trarne vantaggio).

Il tema è estremamente importante e le sue conseguenze si ramificano in ogni aspetto delle teorie austriache: mentre si potrebbe pensare di integrare il tempo di produzione o altri temi austriaci nel *framework* teorico neoclassico, la teoria del calcolo economico ha conseguenze così radicali sulla visione delle istituzioni, sulla metodologia dell'economia e sull'(in)utilità dei giudizi di *welfare* da poterla considerare il tema fondamentale che differenzia le due scuole.

## Complessità

Cosa significa allocare le risorse produttive tra le varie linee di produzione, e distribuire i redditi tra i vari fattori che alla produzione contribuiscono?

Tale problema richiede una serie di conoscenze:

- le preferenze dei consumatori, che preferiranno alcuni beni di consumo ad altri;
- la disponibilità di risorse naturali, quali miniere, terreni e zone pescose, che sono eterogenee;
- la disponibilità e le preferenze dei lavoratori, che avranno caratteristiche eterogenee, e preferenze diverse nella scelta del lavoro;
- l'utilizzabilità delle tecniche di produzione, che consentono di impiegare le risorse naturali e il lavoro per realizzare beni di consumo.

La produzione con beni capitali richiede anche:

- l'impiego di beni capitali, eterogenei, e con diverse caratteristiche di complementarità, sostituibilità, longevità, specificità;
- una valutazione della disponibilità ad attendere, e quindi le preferenze temporali degli agenti economici, in quanto la produzione avviene nel tempo.

Il mestiere dell'imprenditore non consiste nello scegliere l'impiego ottimo delle risorse nell'equilibrio di lungo termine (come i modelli neoclassici di equilibrio generale farebbero supporre<sup>1</sup>), ma nel decidere cosa e come produrre, dati:

- i beni capitali disponibili in quel momento, frutto di scelte di produzione passate e non più modificabili;
- le risorse naturali e la forza lavoro disponibile, date le preferenze, mutevoli nel tempo, dei consumatori e dei proprietari dei fattori di produzione;
- la disposizione spaziale e geografica dei fattori di produzione;
- le conoscenze tecnologiche disponibili in quel momento.

---

<sup>1</sup>) In queste teorie l'**equilibrio** è dato, e l'imprenditore non gioca quindi alcun ruolo: gli agenti interagiscono tra loro dopo che il problema di coordinazione del mercato è stato risolto.

Anche se si conoscessero tutti i dati necessari all'equilibrio generale, quindi, il problema del processo che a tale equilibrio dovrebbe tendere rimarrebbe aperto, ed è in tale processo continuo che gli agenti economici operano.

La complessità della produzione dipende soprattutto dalle innumerevoli possibilità di combinare assieme fattori di produzione per ottenere beni di consumo, tanto che, anche se le preferenze dei consumatori fossero note e stazionarie nel tempo, rimarrebbe comunque il problema di capire come gestire la produzione: i prezzi dei beni al consumo non "generano" spontaneamente i prezzi dei beni capitali. Ciò richiede un processo imprenditoriale e un sistema di prezzi: il valore dei fattori di produzione dipende dal valore dei beni di consumo futuri che contribuiranno a produrre, e tale valore è stimato dagli imprenditori, che impiegano la contabilità per stimare costi e benefici.

### Ignoranza

Un tema leggermente diverso rispetto a quello della complessità è quello della dispersione delle conoscenze nella società. Tale tema fu elaborato da Hayek, e lo si può considerare complementare al primo, che era stato in precedenza sottolineato da Mises.

La coordinazione sul mercato avviene tramite le opportunità di profitto e perdita che vengono sfruttate dai singoli imprenditori, che scoprono opportunità trascurate, come la presenza di container vuoti in una nave da trasporto. L'informazione utile ai fini imprenditoriali è in genere:

- locale: conoscere i dettagli sui carichi di frutta non stimolerà i deliri di onnipotenza “scientifica” di un pianificatore, ma è così che si scoprono opportunità di profitto;
- dispersa: tante persone conoscono pezzi di soluzione, ma nessuno conosce la soluzione completa. Un ingegnere può conoscere come usare un macchinario per produrre una certa merce, ma può non sapere che ci sono dei consumatori che vogliono quella merce;
- tacita: non si compone di trattati e di teoremi, non è verbalmente esplicitata, ma “esiste”, in quanto influenza l’agire umano □ conoscenze informali, abitudini, contatti facilitano i rapporti e gli scambi, e giocano un ruolo fondamentale nelle organizzazioni sociali reali;
- dinamica: le preferenze individuali, la dotazione di beni capitali, la disponibilità di materie prime e di semilavorati cambiano nel tempo;
- non formalizzabile: la conoscenza di informazioni locali e tacite non si presta a poter essere riassunta in tabelle statistiche, per poi essere elaborata dagli uffici di pianificazione centrale.

### Soggettività

Un altro modo di vedere il problema del calcolo economico è quello di considerare che gran parte delle informazioni che servono a risolvere il problema dell’equilibrio economico sono soggettive e non oggettive: non si tratta di scoprire la locazione di miniere (problema di geologia), o di scoprire tecniche di produzione (problema di ingegneria), ma di scoprire ciò che gli individui preferiscono.

Tale interpretazione è del tutto secondaria nella letteratura austriaca, in quanto, se il problema fosse solo questo, si

risolverebbe dando ad ogni individuo una somma da spendere, lasciandolo libero di comprare ciò che è stato prodotto dai pianificatori economici: osservando come spende si capirebbe cosa vuole. Il problema reale non è conoscere le preferenze dei consumatori, ma orientarsi tra le innumerevoli possibilità produttive.

Tale problema non ha nulla a che fare con quello del calcolo economico, anche se Schumpeter, in *Capitalismo, socialismo e democrazia* commette l'errore di confondere le due cose.

### Il sistema dei prezzi

Risolvere il problema della produzione richiede quindi di elaborare un'infinità di informazioni, su moltissimi problemi specifici, ed ha quindi una complessità inimmaginabile.

La soluzione è legata al fatto che la struttura produttiva non è gestita centralmente, ma attraverso un processo di coordinazione tra gli individui. Se per gestire la produzione fosse necessario avere un individuo in grado di comprendere tutte le opportunità di investimento, tutti i dettagli rilevanti delle tecniche di produzione, tutto ciò che riguarda la disponibilità di fattori di produzione, originari e prodotti, l'economia dovrebbe limitarsi a produzioni semplici, e non ci potrebbe essere una società capitalista e ricca. Fortunatamente, non è affatto necessario risolvere problemi tanto complessi e acquisire tante informazioni.

Quante informazioni sono riassunte nel fatto che un'automobile costa 20,000€? Per averla occorre perdere l'opportunità di comprare beni di consumo per un ammontare pari a quella cifra, i consumatori sono disposti a pagarla tanto,

per produrla occorreranno tecniche il cui costo complessivo dovrà essere pari o inferiore a 20,000€. Queste sono informazioni: sulle preferenze dei consumatori, sul costo di produzione, ecc. Sono informazioni che permettono di confrontare le infinite possibilità di produzione semplicemente, facendo un conto di profitti e di perdite, per vedere quali sono le tecniche più economiche.

Supponiamo che un'automobile richieda soltanto due fattori di produzione: due tonnellate di acciaio e 1,900 ore di lavoro<sup>2</sup>. Se l'acciaio costa 500€ la tonnellata e un'ora di lavoro costa 10€, il costo di produzione sarà  $2 \times 500€ + 1900 \times 10€ = 20,000€$ : il produttore che impiega questa tecnica va esattamente in pareggio.

I prezzi sono frutto di un processo di asta: tutte le imprese che impiegano acciaio e lavoro faranno a gara per ottenere i fattori di produzione e produrre: le industrie nel settore aeronautico, o in quello navale, o nelle costruzioni, impiegheranno l'acciaio: un costo di 500€ la tonnellata indica che ci sono degli impieghi dell'acciaio che valgono almeno 500€, e, quindi impiegare l'acciaio ove renda soltanto 400€ non è economicamente conveniente. Lo stesso discorso vale per qualsiasi fattore di produzione, anche il lavoro.

È qui il segreto del calcolo economico: non è necessario che l'imprenditore conosca ogni singolo impiego possibile dell'acciaio e dei lavoratori in ogni industria. È sufficiente che sappia che, per ottenere una tonnellata d'acciaio, dovrà spendere 500€, e che, per ottenere un'ora di lavoro, dovrà spendere 10€. La complessità della scelta e la quantità di

---

<sup>2</sup>) Ovviamente, le risorse materiali e umane saranno in realtà molto più diversificate, e parte dei costi, siccome la produzione richiede tempo, prenderà la forma di interesse.

informazioni necessarie a scegliere vengono ridotte enormemente.

Nel processo di allocazione delle risorse e distribuzione dei redditi tra i vari fattori, l'aumento o la diminuzione del prezzo di un fattore di produzione indica che quel fattore è più o meno raro, senza necessità di sapere dove questo verrà effettivamente impiegato: la coordinazione di mercato è grandemente facilitata.

### Calcolo economico e teoria dell'impresa

Rothbard estese la teoria del calcolo economico alla teoria della dimensione delle imprese. Un'impresa monopolistica non ha un mercato esterno in cui osservare i prezzi del suo prodotto. Di per sé ciò potrebbe non costituire un problema, se esistono mercati dei fattori di produzione, in quanto l'impresa monopolistica è comunque in grado di calcolare economicamente, e deve semplicemente capire se i consumatori sono disposti a pagare a sufficienza. Di conseguenza, l'impresa monopolistica impiega effettivamente le informazioni incluse nei prezzi, esattamente come un'impresa concorrenziale.

Ma, se tutti i fattori di produzione fossero gestiti dallo stesso monopolista, non esisterebbero mercati per questi fattori, e quindi non ci sarebbero prezzi: il monopolista dovrebbe decidere come impiegare i fattori di produzione senza la guida dei prezzi.

L'intuizione di Rothbard, che si integra con l'idea di Coase dell'impresa come "ottimizatrice" di costi di transazione<sup>3</sup>, è

---

<sup>3</sup>) Coase, *La natura dell'impresa*. I costi di transazione sono tutti i costi relativi all'effettuare scambi: accordarsi e fidarsi delle altre persone, il rischio di venir truffati, il problema di incentivare i

che la dimensione ottima dell'impresa è determinata anche dal problema del calcolo economico: imprese troppo grandi e troppo integrate si troverebbero in una condizione simile a quella del direttore economico di una società socialista, di cui parleremo nel prossimo capitolo. Senza la guida dei prezzi, non saprebbero come prendere decisioni.

Conoscenze o incentivi?

Per chi ha un martello, tutti i problemi sembrano chiodi: nell'economia neoclassica il problema della conoscenza non esiste, ed esiste soltanto il problema di dare gli incentivi corretti agli agenti. Si suppone cioè che l'informazione relativa al problema sia data, e che l'unico problema da risolvere sia quello di spingere gli individui a scoprirla e sfruttarla.

Se il problema della conoscenza consistesse nell'incentivare le persone a raccogliere le informazioni, non sarebbe poi molto diverso dall'incentivare le persone a raccogliere pomodori... non esisterebbe alcun problema specifico relativo all'informazione, soltanto un problema di produrre ed allocare una risorsa, l'"informazione", impiegata nella produzione un po' come l'acciaio e la forza-lavoro.

L'informazione è in realtà creata dal processo stesso: gli individui non potrebbero conoscere certe cose se il processo di mercato non producesse tale informazione. Se è qualcosa creata nel processo e dal processo, ciò che rende possibile giudicare gli esiti del mercato non sarebbe noto senza il mercato stesso: il concetto statico di efficienza economica diventa inapplicabile in un tale contesto.

---

collaboratori, i problemi nel trovare e impiegare informazioni, eccetera. Tali costi influenzano l'organizzazione aziendale.

Il problema che gli agenti economici devono affrontare non consiste nello scegliere una strategia ottima dati eventi certi o contingenze con proprietà statistiche note, ma nell'agire tenendo conto di circostanze che non conoscono nei dettagli, coordinandosi con milioni di individui con piani eterogenei e spesso incompatibili, incontrando sorprese genuine<sup>4</sup>, che cambiano i dettagli del problema da affrontare man mano che il processo di mercato si sviluppa, e sfruttando informazioni generate dal processo stesso. In altre parole, nessuno conosce la struttura dei "giochi" che si giocano sul mercato in tutti i dettagli rilevanti alla loro soluzione.

### Il dibattito sul calcolo economico

All'interno della Scuola Austriaca si è lungamente dibattuto il tema delle differenze tra la teoria di Hayek e la teoria di Mises del calcolo economico. La letteratura in materia è molto vasta, e come rappresentanti delle due teorie principali si possono leggere *The end of socialism and the calculation debate revisited* di Rothbard e *Mises and Hayek on calculation and knowledge* di Yeager. Rothbard, insieme a Salerno, Hoppe e altri suoi allievi sostiene che la teoria di Hayek è molto diversa da quella di Mises; Yeager sostiene che le due teorie sono fondamentalmente simili.

La tesi di Rothbard è che la base della soluzione del problema del calcolo economico è la proprietà privata, e ciò è conforme alle sue posizioni normative. Ma l'analisi di Rothbard si basa su un *non sequitur*: se esistesse un pianificatore socialista in grado di risolvere i problemi di complessità e informazione, non avrebbe bisogno del calcolo economico, e quindi del

---

<sup>4</sup>) Si veda ad esempio Kirzner, *The meaning of the market process*.

mercato dei fattori di produzione. L'argomento di Rothbard dimostra che il calcolo economico non è possibile senza proprietà privata, ma è incompleto: la proprietà privata è la soluzione ai problemi di complessità e conoscenza, e senza questi problemi non sarebbe necessaria.

Un altro aspetto dell'argomento è che, se il problema del socialismo è "solo" di informazione, questo non sarebbe impossibile, ma semplicemente inefficiente. Ma infatti è proprio così: il socialismo non è impossibile, ciò che è impossibile è che un'economia complessa possa essere gestita in maniera socialista. Esistono gradi di utilità del sistema dei prezzi: in un'economia semplice è futile, in un'economia complessa è fondamentale. Il socialismo non può generare un sistema dei prezzi, quindi è possibile solo in un'economia estremamente semplice. Il vero problema<sup>5</sup> del criterio di efficienza è che rappresenta un criterio inutilizzabile in qualsiasi contesto sufficientemente complesso, proprio per via del problema del calcolo economico.

### Il cuore della Scuola Austriaca

La teoria del calcolo economico, e conseguentemente del processo di mercato, è il cuore delle teorie della Scuola Austriaca, nonché l'origine di tutte le rilevanti differenze rispetto al modo di concepire il mercato dell'economia neoclassica: per gli austriaci l'equilibrio non è dato, non è imposto dall'esterno, non è frutto di una scelta dei prezzi

---

<sup>5</sup>) Ciò costituisce il problema positivo del concetto di efficienza. Il problema normativo è che la sua costruzione richiede giudizi di valore (il concetto di *'welfare improvement'* non è *'wertfrei'* e quindi non è scientifico).

ottimale effettuata *a priori*. Nella teoria economica neoclassica il problema dell'equilibrio non è affrontato: è assunto *a priori*. Si assume che le persone abbiano tutte le informazioni e tutte le capacità cognitive necessarie per calcolare il sistema dei prezzi senza commerciare, e poi diano vita ad un mercato dopo che il sistema dei prezzi è stato fissato. In pratica, prima viene l'ordine, e poi il processo.

Per gli austriaci l'ordine del mercato è frutto del processo del mercato, ed è possibile solo grazie agli sforzi imprenditoriali e al sistema dei prezzi che, tramite gli scambi monetari, rende possibile il calcolo economico. In sostanza, il calcolo economico fa economia di risorse cognitive: invece di essere onniscienti, gli agenti economici devono solo tenere la contabilità per capire dove sono i profitti e dove le perdite, e aggiustare le proprie azioni di conseguenza. Al contrario, i complicatissimi meccanismi di ottimizzazione necessari a far funzionare i modelli standard non descrivono nessun processo che avviene veramente sul mercato, ma si sostituiscono ad esso per produrre modelli in forma chiusa.

Questa differenza non può essere risolta con modelli neoclassici più complicati, che includano magari le "informazioni asimmetriche": sempre di equilibrio generale si tratta. In un modello neoclassico semplice, di quelli con un solo tipo di lavoratore e un solo tipo di bene capitale, è concepibile che conoscendo pochi parametri gli agenti economici siano in grado di calcolare il vettore dei prezzi. Più il modello si fa complicato per tener conto della complessità della realtà, e meno è verosimile.

Qui è molto istruttivo riflettere sugli esperimenti di Vernon Smith, che sebbene non un austriaco è stato da loro

molto influenzato. Vernon Smith<sup>6</sup> ha dimostrato in laboratorio – cioè facendo interagire molte persone in un mercato virtuale – che in condizioni di estrema asimmetria informativa i risultati del mercato negli scambi merci contro merci sono quasi sempre efficienti. Questo risultato è in aperto contrasto con la teoria delle asimmetrie informative, che secondo i suoi fautori (Stiglitz) dovrebbero portare ad inefficienze. Peggio: i risultati più efficienti si avevano nei contesti più complessi. Anche se è difficile arrivare a conclusioni su questo risultato, una spiegazione “austriaca” è semplice: secondo la teoria delle asimmetrie informative, le persone sfruttano le asimmetrie per fare profitti a scapito degli altri (“esternalità informative”). Ma per farlo devono analizzare il sistema dei prezzi e capire come sfruttarlo a danno degli altri. Se il mercato è semplice, è plausibile che un attore economico più furbo ci riesca; se il mercato è però complesso, nessuno è in grado di calcolare una tale strategia.

In sostanza, se è inverosimile che in un modello semplice si riesca ad ottenere un equilibrio neoclassico, in un modello complesso – come la realtà economica – le ipotesi di base della teoria neoclassica non valgono. A riguardo è verosimile che la teoria microeconomica standard sia utile quando si occupa di singoli mercati, cioè quando i problemi di coordinazione e complessità sono minimali. Diventa invece sterile in contesti più complessi, come la macroeconomia o l’economia monetaria. Non è inverosimile quindi affermare che ad oggi le uniche parti affidabili della teoria economica standard siano quelle di microeconomia, purché non vengano

---

<sup>6</sup>) Vernon Smith, *La Razionalità nell’Economia*.

applicate in contesti eccessivamente complessi dove la critica austriaca avrebbe rilevanza pratica<sup>7</sup>.

Sebbene non ci siano dubbi su chi abbia ragione – la teoria austriaca del processo di mercato è l'unico modo realistico di spiegare il processo di mercato – gli austriaci non hanno creato una teoria formale alternativa, e quindi il potenziale della teoria austriaca è difficilmente valutabile: a parte l'idea generale e (pochi) studi più dettagliati, gli austriaci sono rimasti nel piano della “narrazione”.

Ciò è il prodotto di difficoltà di formalizzazione, che hanno portato gli austriaci a provare a sviluppare una metodologia specifica, che vedremo nei capitoli 12 e 13.

---

<sup>7</sup>) Anche il concetto di “rilevanza” è fondamentale nella metodologia austriaca: un argomento può essere vero ma non essere rilevante. Ad esempio, in un mercato con dieci persone e cinque beni con semplici metodi di produzione, il problema del calcolo economico probabilmente non si pone.

Guglielmo PIOMBINI\*  
*Jean-Baptiste Say: la tassazione  
è all'origine di tutti i mali della società*

Il [Trattato di economia politica](#) di Jean-Baptiste Say (1767-1832)<sup>1</sup> è stato uno dei più influenti testi d'economia nell'Europa continentale e negli Stati Uniti durante la prima metà del XIX secolo. Secondo Murray N. Rothbard quest'opera è superiore a *La ricchezza delle nazioni* di Adam Smith sia nella forma sia nel contenuto. La difesa del *laissez-faire* da parte di Say è più

---

\* Brillante e vivace intellettuale, Guglielmo Piombini (1968) è una figura insolita e feconda di pensatore: imprenditore, giornalista, saggista, conferenziere e promotore culturale, infine editore. Tra i suoi libri: *Privatizziamo il chiaro di luna. le ragioni dell'ecologia di mercato* (1996), *La teoria liberale della lotta di classe* (1999), *La proprietà è sacra* (2001), *Il libro grigio del sindacato. Origini e natura dell'oppressione corporativa in Italia* (2002), *Prima dello Stato, il medioevo delle libertà* (2004), *Riscoprire la Scuola Austriaca di economia* (2018), *Il medioevo delle libertà* (2020), *L'epopea libertaria del Far West* (2020) e *50 classici del pensiero liberale e libertario* (2020). Conduce la Libreria del Ponte ([www.libreriadelponte.com](http://www.libreriadelponte.com)), specializzata in libri sul pensiero liberale e libertario, sul cui sito sono raccolti molti articoli suoi e di altri esponenti della cultura libertaria contemporanea. È fondatore e gestore del sito «Trame d'oro. I grandi libri delle scienze sociali in pillole» ([www.tramedoro.eu](http://www.tramedoro.eu)).

---

<sup>1</sup>) Titolo originale dell'opera: *Traité d'Économie Politique*. Il *Traité* ebbe sei edizioni ampliate, l'ultima del 1829.

convinta e radicale di quella di Smith; il suo stile di scrittura è limpido e asciutto, senza le lunghe divagazioni del pensatore scozzese; gli argomenti sono ben ordinati in un sistema basato su produzione, distribuzione e consumo della ricchezza. Dal punto di vista teorico Say corregge alcuni errori di Smith e Ricardo, come la teoria del valore-lavoro, sostenendo che l'unica fonte del valore di un bene è la sua utilità, cioè la sua capacità di soddisfare un desiderio del consumatore.

Say ha anche il merito di aver reintrodotta nell'economia la figura dell'imprenditore, che Adam Smith aveva trascurato. Say lo riporta in vita e lo mette al centro della scena. La società intera, scrive Say, trae vantaggio dai successi imprenditoriali perché può beneficiare di nuovi prodotti oppure del miglioramento nella qualità o nel prezzo di quelli esistenti. Sono gli imprenditori che fanno ricco un paese: «un paese ben fornito di intelligenti mercanti, industriali e commercianti dispone di mezzi più potenti per raggiungere la prosperità di un paese che si dedica principalmente alle arti e agli studi» (p. 82)<sup>2</sup>. Say esortava quindi le persone più talentuose a diventare imprenditori: «non riesco a concepire un modo migliore di impegnare la ricchezza e il talento» (p. 84). Lui stesso fece seguire alle parole i fatti, fondando prima uno dei cotonifici più all'avanguardia di Francia e poi la prima scuola di economia e commercio del mondo.

---

<sup>2</sup>) Le pagine indicate nel testo si riferiscono all'edizione statunitense: Jean-Baptiste SAY, *A Treatise on Political Economy*, Grigg & Elliot, Filadelfia 1841. La prima edizione francese del *Traité d'Économie Politique* uscì nel 1803; successivamente ci furono sei edizioni ampliate, l'ultima del 1826. Esistono due traduzioni italiane: Giovanni-Battista SAY, *Trattato di economia politica*, Stamperia del Ministero della Segreteria di Stato, Napoli 1817 e Giovanni-Battista SAY, *Trattato di economia politica*, Pomba, Torino 1854.

## La legge di Say

Il contributo scientifico all'economia per il quale Say è più noto è la "legge dei mercati", chiamata talvolta "legge degli sbocchi", che costituisce ancora oggi un caposaldo dell'economia classica. La legge di Say è stata volgarizzata dai suoi critici, come John Maynard Keynes, con una formulazione incompleta ed erronea: "ogni offerta crea la propria domanda". In realtà è del tutto ovvio che non basta produrre una determinata merce perché si generi automaticamente una domanda *per quella merce*. Say diceva invece che nel suo insieme l'aumento della produzione aumenta la domanda. In altre parole, qualsiasi domanda può scaturire solo da un precedente atto di produzione: «un uomo che col suo lavoro crea qualcosa di utile non può aspettarsi di essere pagato per la sua attività se gli altri uomini non hanno i mezzi per acquistare i suoi prodotti. Ora, in cosa consistono questi mezzi? In prodotti di analogo valore, frutti dell'industria, del capitale o della terra. Questo ci porta a una conclusione che a prima vista può sembrare paradossale: è la produzione che crea una domanda di prodotti» (p. 133).

La legge di Say è una risposta alla teoria della sovrapproduzione, o del sottoconsumo, che viene proposta ad ogni crisi economica: vi è un eccesso di offerta di beni che non vengono acquistati, dunque deve intervenire lo Stato per stimolare il consumo. In realtà nel libero mercato la generale sovrapproduzione è un fenomeno temporaneo, perché l'abbassamento dei prezzi dei beni invenduti porta automaticamente alla correzione dello squilibrio. Inoltre, spiega Say, il *surplus* di una o più merci spesso significa che c'è stata una scarsità di produzione di *altre* merci con cui scambiarle. Il vero problema è sempre la carenza della produzione, non del consumo: «per questa ragione un buon raccolto è favorevole non solo al contadino, ma anche ai venditori di tutte le altre

merci. Più copiose sono le messi, maggiori sono gli acquisti dell'agricoltore. Cattivi raccolti, al contrario, riducono gli acquisti di tutti gli altri beni» (p. 135).

La legge di Say conduce quindi a questa piacevole conclusione: ogni individuo è interessato alla produttività e al benessere del prossimo, e ogni popolo alla produttività e al benessere degli altri popoli. Più i nostri vicini sono produttivi, più si aprono sbocchi per i nostri beni e servizi: «un uomo di talento, che in uno stadio retrogrado della società si limiterebbe appena a vegetare, troverà migliaia di modi per mettere a frutto le sue capacità in una comunità prospera in grado di impiegare e remunerare i suoi talenti [...] Abbiamo sempre interesse all'altrui prosperità, quando siamo sicuri di poterne approfittare con il commercio» (p. 137-138).

Dato che l'azione del governo non è produttiva, la sua spesa non può mai aumentare la domanda di prodotti: «una volta creato, un valore non aumenta se passa da una mano all'altra, neanche quando viene prelevato e speso dal governo anziché dal privato. L'uomo che vive sulla produzione altrui non origina nessuna domanda aggiuntiva di prodotti; semplicemente si sostituisce al produttore, con grave danno alla produzione» (p. 137). In altre parole, la spesa del governo o del funzionario pubblico si sostituisce a quella del produttore privato che è stato tassato; questo processo non solo non aumenta la domanda aggregata, ma la riduce a causa dell'effetto disincentivante sulla produzione. «Il mero incoraggiamento al consumo non è di nessun beneficio al commercio, dato che la difficoltà consiste nell'accrescere i mezzi per acquistare, non nello stimolare il desiderio di consumare. Abbiamo già visto che solo la produzione può fornire questi mezzi. Per questa ragione un buon governo cerca di stimolare la produzione, mentre un cattivo governo cerca di incoraggiare il consumo» (p. 139). Da una crisi economica, conclude Say, si

esce solo con «la frugalità, l'intelligenza, l'attività e la libertà» (p. 140).

La tassazione è un male

La discussione di Say sulla tassazione e sulla spesa pubblica ha ricevuto poca attenzione dagli storici del pensiero economico, ma è di una brillantezza unica. Infatti, a differenza di tutti gli economisti precedenti, Say ha una visione sorprendentemente chiara della natura dello Stato e delle imposte. Egli non vede lo Stato come una benevola organizzazione quasi volontaria che fornisce servizi ai propri clienti in cambio delle tasse versate. La tassazione per Say è invece una imposizione coercitiva imposta al pubblico a vantaggio del governo. Il fatto che le imposte siano votate dal parlamento non le rende volontarie: «che importanza ha il fatto che le tasse siano formalmente imposte con il consenso del popolo o dei suoi rappresentanti, se il potere dello Stato di fatto non lascia al popolo nessuna possibilità di rifiuto?» (p. 446).

Un'implacabile ostilità verso la tassazione pervade quindi tutta la sua opera. L'economista francese tende infatti a vedere nella tassazione l'origine di tutti i mali della società, comprese le recessioni economiche. Le tasse infatti danneggiano sempre la produzione, perché sottraggono agli individui delle risorse che avrebbero utilizzato in maniera differente: «la tassazione priva il produttore di un bene che avrebbe potuto destinare a una propria gratificazione personale, se consumato [...] o impiegato profittevolmente, se investito. Le risorse servono a produrre altre risorse, per cui la sottrazione di beni a chi li ha prodotti deve necessariamente diminuire, anziché aumentare, la capacità produttiva» (p. 447).

Del tutto assurda, quindi, è la tesi secondo cui un'alta tassazione stimola la produzione, perché costringe gli individui a lavorare di più per mantenere inalterato il proprio livello di

vita. In questo modo, osserva sprezzante Say, è come se lo Stato dicesse all'individuo: "lavora di più, così ricevo più fondi per tiranneggiarti ulteriormente!". La verità è che l'aumento del prelievo fiscale moltiplica le privazioni, ma non certo le soddisfazioni, di chi lavora.

L'eccessiva imposizione fiscale, per Say, è «una forma di suicidio nazionale» che comporta sempre degli effetti devastanti per la società: «la tassazione spinta all'estremo ha lo spiacevole effetto di impoverire l'individuo senza arricchire lo Stato» (p. 449). Anticipando l'idea della curva di Laffer, Say spiega che un governo che adotta una moderata politica fiscale vedrà aumentare le proprie entrate anno dopo anno: «sotto la protezione e l'influenza di un governo giusto e regolare si verifica un progressivo accrescimento annuale dei profitti e delle rendite tassabili; senza bisogno di aumentare le aliquote questa imposizione diventa gradualmente più redditizia grazie alla semplice moltiplicazione dei prodotti tassabili» (p. 461).

La bassa tassazione è sinonimo di civiltà: «quando il progresso della scienza politica limiterà la tassazione alla soddisfazione dei soli reali bisogni pubblici, i miglioramenti delle attività produttive innalzeranno verso le più alte vette la felicità umana. C'è il pericolo però che gli abusi e la complessità del sistema politico portino alla crescita e al consolidamento di una tassazione oppressiva e sproporzionata, che farà ripiombare nella barbarie quelle nazioni che oggi hanno raggiunto una strabiliante potenza produttiva» (p. 473).

### I disastri della prodigalità pubblica

I fondi ottenuti con le imposte sono quindi estorti con la coercizione ai contribuenti, e spesi a uso e consumo del governo, per cui «la porzione di ricchezza che passa dalle mani del contribuente a quelle dell'esattore viene distrutta o annichilita». Senza le tasse, il contribuente avrebbe speso il

proprio denaro per il proprio consumo; con le tasse «lo Stato riceve la soddisfazione risultante dal consumo di quel denaro» (p. 413). Lo Stato quindi offre benefici solo a se stesso e ai propri favoriti, e tutta la spesa statale è consumo a vantaggio dei politici e dei funzionari.

Say replica in maniera indignata a coloro che sostengono che le tasse non rappresentano un fardello per l'economia, perché "ritornano" alla comunità grazie alle spese del governo: «questo è un errore madornale che ha generato un'infinità di guai, perché viene usato come pretesto per gli sprechi e le dilapidazioni più spudorate. Il contribuente cede un valore al governo senza ricevere in cambio nulla di equivalente. Il governo lo spende infatti per l'acquisto di servizi personali o di oggetti di consumo [...] Spendere è cosa ben diversa dal restituire» (p. 413). Say fa il paragone con un rapinatore che irrompe a mano armata in un emporio per impossessarsi dell'incasso, e alle proteste del commerciante gli dicesse di non preoccuparsi perché in futuro avrebbe speso quei soldi anche per acquistare le sue merci. Say commenta le parole impudenti del bandito facendo notare che «la spesa pubblica incoraggia l'economia in maniera assolutamente analoga» (p. 413).

Luigi XIV, ad esempio, era assolutamente convinto che la sua prodigalità fosse tanto benefica a se stesso quanto alla società, e per questo era alla continua ricerca dei modi più stravaganti di spendere il denaro che affluiva nelle casse del Tesoro. Le azioni commesse seguendo dei falsi principi, tuttavia, hanno conseguenze più fatali della cattiva condotta intenzionale, perché in esse si persevera a lungo senza rimorso e senza riserve. Se queste idee sbagliate sull'utilità della spesa pubblica rimanessero solo sui libri senza essere messe in pratica, continua Say, potremmo sorridere della loro absurdità. Il problema è che questi precetti «vengono messi in pratica dagli agenti dell'autorità pubblica, che possono imporre i loro

errori e le loro assurdità sulla punta della baionetta o con la bocca del cannone» (p. 414-415).

Gli sperperi del governo, infatti, rovinano milioni di persone: «c'è più criminalità nella stravaganza e prodigalità pubblica che in quella privata, perché l'individuo spreca solo ciò che gli appartiene, mentre il governante non ha nulla di proprio da sperperare, essendo solo un mero amministratore fiduciario del tesoro pubblico [...] Se un individuo si convincesse che più spende più guadagna o che i suoi scialacqui sono una virtù [...] si ritroverebbe probabilmente rovinato, e il suo esempio avrebbe effetto su una cerchia molto piccola di suoi vicini. Un errore di questo tipo commesso dal governo provoca invece la rovina di milioni di persone, e si può concludere con il tracollo della nazione» (p. 414-418).

Say anarco-capitalista?

Le conclusioni dell'analisi di Say sono radicali: lo Stato è un «terribile disturbo pubblico» e un «aggressore della pace e della felicità della vita domestica», per cui «il miglior schema finanziario pubblico è quello che prevede la minor spesa possibile, e la tassa migliore è sempre la più leggera» (p. 449). La tassa più bassa in assoluto però è zero, ragion per cui, come successivamente fecero notare gli anarchici individualisti americani Henry D. Thoreau e Benjamin R. Tucker, seguendo la logica di Say il miglior governo è quello che non tassa e non spende, cioè che non governa affatto.

Alcuni hanno visto quindi nella dottrina economica di Jean-Baptiste Say la prima espressione di anarco-capitalismo. In verità Say, almeno pubblicamente, non ha mai contestato la necessità di uno Stato, per quanto minimo. I passaggi in cui Say giudica inutile lo Stato persino nella protezione della proprietà sono contenuti in alcuni saggi pubblicati, forse per ragioni di prudenza, solo dopo la sua morte. Non sappiamo quindi fino a

che punto fosse consapevole delle implicazioni anarchiche delle sue idee.

## Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD  
*Le origini del Welfare State in America (1993)*

A cura di Maurizio Brunetti\*  
Traduzione di Michele Arpaia\*\*

Quella che segue è la traduzione in italiano di un saggio che il

\* È professore associato di Geometria e Algebra presso l'Università di Napoli "Federico II". Ha conseguito il Ph.D. in Matematica presso l'università di Warwick (Regno Unito), nonché il Dottorato di Ricerca in Italia. La sua attività di ricerca, che attualmente nella teoria spettrale dei grafi si è concretizzata in varie decine di pubblicazioni su riviste specializzate internazionali. Sono oggetto dei suoi studi para-accademici le questioni epistemologiche relative alla storia della scienza, l'evoluzione della musica classica occidentale e il conservatorismo anglosassone. In quest'ambito, suoi scritti, interviste, recensioni e traduzioni sono apparsi sulle riviste «Cristianità», «Cultura & Identità», «Il Corriere del Sud». Per la D'Ettoris Editori ha curato l'edizione italiana di vari volumi: *Guida politicamente scorretta alla storia degli Stati Uniti d'America* di Thomas J. Woods Jr. (2011), *Lo spirito del Natale* di Gilbert K. Chesterton (2013), *La genesi della scienza* di James Hannam (2015) e *Hobbit Party. Tolkien e la visione della libertà che l'Occidente ha dimenticato* di Witt Jonathan e Jay W. Richards (2016); *Campioni del Rosario. Eroi e storia di un'arma spirituale* di Donald Calloway (2019); *Tommaso d'Aquino in pochi minuti. Risposte per chi ha fretta alle domande fondamentali* di Kevin Vost (2020) e *L'abolizione della donna. Come il femminismo radicale tradisce le donne* di Fiorella Nash (2021).

\*\* Michele Arpaia (1972) graduated in Computer Science at the University of Salerno. He has since been working nationally and internationally as technologist and advisor for various tech companies (Accenture, Microsoft, Amazon). He also holds a Master of Philosophy from the University of Notre Dame, Sydney, Australia. The Master dissertation analysed the origins and the philosophical tenets of American Fusionism (*American Fusionism - Philosophical Foundations and Perspectives*).

politologo americano Murray N. Rothbard (1926-1995) scrisse in occasione alla conferenza *Evils of the Welfare State* organizzata dal [Mises Institute](#) a Lake Bluff (Illinois) dal 30 aprile al 2 maggio 1993. Dopo la morte di Rothbard, il saggio venne pubblicato sul [«Journal of Libertarian Studies»](#) nel numero dell'autunno del 1996.

La teoria standard vede lo Stato come qualcosa di strumentale: sorge una necessità sociale e lo Stato, in modo pressoché automatico, si leva a colmare quel bisogno. L'analogia poggia sull'economia di mercato: la domanda dà luogo all'offerta (ad esempio: una domanda di crema di formaggio produrrà un'offerta di crema di formaggio sul mercato). Ma sicuramente è forzato dire che, allo stesso modo, una domanda di servizi postali provoca spontaneamente un monopolio statale degli uffici postali, proibendo la competizione e dandoci servizi sempre più miseri e a costi sempre più alti.

Infatti, se l'analogia non regge quando è stato quantomeno fornito un autentico servizio (per esempio la consegna della posta o la costruzione di strade), immaginiamo quanto peggiore sia l'analogia quando lo Stato non offre affatto un bene o un servizio, ma redistribuisce coercitivamente reddito e benessere.

Quando lo Stato, in breve, con la pistola, prende soldi da A e li dà a B, *chi* sta domandando *cosa*? Al mercato, il produttore di crema di formaggio usa le sue risorse per soddisfare un'autentica domanda di crema di formaggio; egli non è coinvolto in una redistribuzione coatta. Ma cosa dire del prelievo statale da A per dare soldi a B? Chi sono coloro che domandano e chi sono coloro che offrono? Si può dire che i sovvenzionati, i "beneficiari", sono coloro che "domandano" questa redistribuzione; sicuramente, comunque, sarebbe ingenuo affermare che A, il derubato, sia anche "richiedente" questa attività. A, infatti, è il riluttante fornitore, il donatore costretto; B sta guadagnando a spese di A. Ma il ruolo davvero interessante è giocato da S, lo Stato. Perché,

escludendo l'improbabile caso in cui S sia un volontario altruista che esegue questa azione come un non remunerato Robin Hood, S prende una provvigione, una tariffa per la gestione, una quota per la commissione, per così dire, per questa piccola operazione. S, lo Stato, in altre parole, effettua la sua azione di "redistribuzione" derubando A a vantaggio di B e di se stesso.

Una volta messo a fuoco questo aspetto dell'operazione, iniziamo a capire che S, lo Stato, potrebbe non essere un mero recettore passivo delle necessità sentite da B e della domanda economica come la teoria standard vorrebbe; potrebbe piuttosto risultare che S sia esso stesso titolare di bisogni e che, come un Robin Hood stipendiato e a tempo pieno, incentivi la domanda di B, in modo da entrare anche lui nell'affare. La necessità avvertita, allora, potrebbe provenire dallo stesso Stato-Robin Hood.

Perché il *Welfare State*?

Perché lo Stato si è grandemente accresciuto nel corso di questo secolo? Nello specifico, perché il *Welfare State* è comparso, cresciuto e divenuto sempre più ampio e più forte? Qual è stata la necessità pratica avvertita? Una risposta è che lo sviluppo della povertà nel corso del secolo passato ha dato origine al *Welfare* e alla redistribuzione. Ma ciò ha poco senso poiché è evidente che lo standard di vita medio delle persone è cresciuto notevolmente nel corso dell'ultimo secolo e mezzo e la povertà è molto diminuita.

Ma non è forse vero che la disuguaglianza si è acuita e le masse, anche se più agiate, sono turbate dall'incremento di divario di reddito tra se stesse e i ricchi? Traduzione: le masse potrebbero essere pieni di invidia e scagliarsi furiosamente contro la crescente disparità di reddito. Ma dovrebbe essere evidente anche ad un primo sguardo al Terzo Mondo che la disuguaglianza di reddito e ricchezza tra il ricco e

le masse è maggiore lì che nei paesi dell'Occidente capitalista. Quindi qual è il problema?

Un'altra comune risposta, più plausibilmente, sostiene che l'industrializzazione e l'urbanizzazione, sul finire del XIX secolo, privarono le masse, strappate dalla terra o da piccole città, del loro senso di comunità, appartenenza e mutuo aiuto<sup>1</sup>. Alienate e sradicate nella città o nella fabbrica, le masse tesero le braccia verso il *Welfare State* che sostituì la vecchia comunità.

È certamente vero che il *Welfare State* sorse nel corso dello stesso periodo dell'industrializzazione e dell'urbanizzazione, ma la coincidenza non costituisce rapporto di causa.

Un serio difetto in questa teoria dell'urbanizzazione è quello di ignorare l'effettiva natura della città, almeno come lo era stata prima che essa fosse in realtà distrutta nei decenni successivi alla Seconda Guerra Mondiale. La città non era un agglomerato monolitico, ma una serie di rioni, ciascuno con i suoi propri caratteri distintivi, reti di club, associazioni solidali e ritrovi agli angoli delle strade. La memorabile descrizione dei quartieri urbani di Jane Jacobs nel suo *Death and Life of Great American Cities* forniva un ritratto piacevole e preciso dell'unità nella diversità di ciascun rione, del benigno ruolo del "guardiano di strada" e dei locali commercianti. La vita nelle grandi città negli Stati Uniti intorno al 1900 era quasi esclusivamente cattolica ed etnica e sia la vita politica sia la vita sociale degli uomini cattolici in ciascun quartiere ruotava e ancora, in certa misura, ruota intorno ai *saloon* di rione. Lì gli uomini del quartiere si recavano ogni sera per bere birra, socializzare e discutere di politica. Solitamente, essi ottenevano indicazioni politiche dai locali gestori dei *saloon*, che

---

<sup>1</sup>) Harold Wilensky dice chiaramente e sinteticamente: «la crescita economica è la fondamentale causa dello sviluppo del *Welfare State*». Harold WILENSKY, *The Welfare State and Equality*, University of California Press, Berkeley (California) 1975, p. 24.

erano generalmente anche gli attivisti locali dei Democratici. Le mogli socializzavano separatamente e a casa. Gli amanti della comunità sono ancora vivi e vegeti nell’America urbana.

Alla luce di un’indagine storica più profonda, inoltre, questa spiegazione apparentemente plausibile dell’industrializzazione cade a pezzi, e non solo sul ben noto problema dell’eccezionalismo americano, cioè il fatto che gli Stati Uniti, nonostante la più rapida industrializzazione, siano rimasti indietro rispetto ai paesi europei nello sviluppo del *Welfare State*. Investigazioni dettagliate su un numero di Paesi industrializzati, ad esempio, non ha trovato nessun tipo di correlazione tra il livello di industrializzazione e l’adozione di programmi di assicurazioni sociali tra gli anni Ottanta del XIX secolo e anni Venti o gli anni Sessanta del XX secolo<sup>2</sup>.

Sorprendentemente, le stesse conclusioni sono valide *all’interno* degli Stati Uniti, dove l’eccezionalismo americano non può giocare alcun ruolo. Il primo massiccio programma sociale di *Welfare* negli Stati Uniti fu, dopo la Guerra Civile, la distribuzione delle pensioni di anzianità ai veterani dell’Unione e alle loro famiglie a carico. Però,

---

<sup>2</sup>) Perciò Flora e Alber non trovano alcuna correlazione tra i livelli di industrializzazione e i programmi di assicurazione sociale di 12 nazioni europee tra gli anni Ottanta dell’Ottocento e gli anni Venti del Novecento. Cfr. Peter FLORA - Jens ALBER, *Modernization, Democratization, and the Development of Welfare States in Western Europe*, in Peter FLORA - Arnold HEIDENHEIMER (edited by), *The Development of Welfare States in Europe and American*, Transaction Press, New Brunswick (New Jersey) 1981, p. 37-80. Allo stesso modo, Collier e Messick non trovano alcuna relazione tra l’industrializzazione e l’adozione dei programmi di assicurazione sociale in 59 nazioni tra gli anni Ottanta dell’Ottocento e gli anni Sessanta del Novecento. David COLLIER - Richard MESSICK, *Prerequisites versus Diffusion: Testing Alternative Explanations of Social Security Adoption*, in «American Political Science Review», 69 (1975), p. 1299-1315, cit. in Theda SKOCPOL, *Protecting Soldiers and Mothers. The Political Origins of Social Policy in the United States*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1992, p. 559-560.

queste pensioni dopo la Guerra Civile furono probabilmente più di sostegno per i contadini e abitanti di piccole città che per i residenti in grandi centri industriali. Gli studi sulle pensioni post-Guerra Civile a livello di contea in Ohio nella seconda metà degli anni Ottanta dell'Ottocento, gli anni di picco del versamento di queste pensioni, provano una correlazione negativa tra il livello di urbanizzazione, o percentuale di persone che vivono in appartamenti piuttosto che in fattorie, e il tasso di ricezione delle pensioni. L'autore dello studio concludeva che «solitamente, le pensioni venivano concesse nelle aree predominantemente rurali e anglosassoni», mentre la importante città di Cleveland ebbe il più basso tasso di ricezione di pensioni pro-capite<sup>3</sup>. Oltretutto, pionieri nelle assicurazioni contro la disoccupazione e le altre leggi sociali furono spesso gli Stati più rurali e meno industrializzati, come il Wisconsin, il Minnesota, l'Oklahoma e lo Stato di Washington<sup>4</sup>.

Secondo un'altra visione standard, quella *liberal* di Sinistra o, com'è chiamata da chi la pratica, "del modello social-democratico", il *Welfare State* non è nato per dinamiche pressoché intrinseche all'industrializzazione, ma, piuttosto, per la presa di coscienza di movimenti di massa dal basso, movimenti nati dalle richieste dei presunti beneficiari del *Welfare State*: i poveri, le masse o le classi

---

<sup>3</sup>) Heywood SANDERS, *Paying for the "Bloody Shirt": The Politics of Civil War Pensions*, in Barry RUNDQUIST (edited by), *Political Benefits. Empirical studies of American public programs*, Lexington books, Heath (Massachusetts) 1980, p. 150-154.

<sup>4</sup>) Edwin AMENTA - Elisabeth CLEMENS - Jefren OLSEN - Sunita PARIKH - Theda SKOCPOL, *The Political Origins of Unemployment Insurance in Five American States*, in «Studies in American Political Development», 2 (1987), p. 137-182; Richard M. VALLELY, *Radicalism in the States: the Minnesota Farmer-Labor Party and the American Political Economy*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois) 1989; SKOCPOL, *Protecting Soldiers. The Political Origins of Social Policy in the United States*, cit., p. 560-561.

lavoratrici oppresse. Questa tesi è stata riassunta nitidamente da uno dei suoi sostenitori. Ovunque, egli dice, il *Welfare State* è stato il prodotto «di un movimento sindacale molto centralizzato con una larga base di aderenti, operante in stretta cooperazione con un partito riformista-socialista unificato che, innanzitutto sulla base del massiccio sostegno della classe lavoratrice, sia capace di raggiungere uno status egemonico nel sistema partitico»<sup>5</sup>.

Certamente, molto di questa tesi costituisce un'esagerazione persino per l'Europa, dove molto del *Welfare State* è stato determinato da burocrati e partiti politici sia *liberal* che conservatori piuttosto che da sindacati o partiti socialisti. Ma mettendo questo da parte e concentrandoci sugli Stati Uniti, va innanzitutto detto che non c'è stato alcun partito socialista massicciamente supportato, e men che meno uno che era riuscito ad acquisire uno "status egemonico".

Ci rimangono, dunque, i sindacati come l'unico possibile promotore del modello social-democratico per gli Stati Uniti. Ma qui gli storici, quasi uniformemente inguaribili sostenitori dei sindacati, hanno follemente ingigantito l'importanza dei sindacati nella storia americana. Quando si giunge ai romantici racconti degli scioperi e dei conflitti industriali dei tempi passati (in cui il ruolo del sindacato è stato inevitabilmente ingigantito se non glorificato), anche i migliori storici dell'economia non si preoccupano di informare il lettore dello scarso peso del ruolo o dell'importanza del sindacato nell'economia americana. Infatti, fino al *New Deal*, e con l'eccezione di brevi periodi quando la sindacalizzazione venne imposta in modo coatto dal governo federale (nel corso della Prima Guerra Mondiale e nelle

---

<sup>5</sup>) Michael SHALEV, *The Social Democratic Model and Beyond: Two Generations of Comparative Research on the Welfare State*, in «Comparative Social Research», 6 (1983), p. 321. Una simile opinione: «il *Welfare State* è un prodotto della forte crescita sindacale nella società civile». John STEPHENS, *The Transition from Capitalism to Socialism*, Macmillan, London 1979, p. 89.

ferrovie durante gli anni Venti del Novecento) la percentuale dei membri del sindacato nelle forze di Sinistra solitamente oscillava tra un minuscolo 1 o 2 per cento durante le recessioni sino a un 5 o 6 per cento durante i boom inflazionistici e poi giù verso una cifra trascurabile nella successiva recessione<sup>6</sup>.

Oltretutto, in espansione o in recessione, i sindacati, in un contesto di mercato libero, furono in grado di prendere piede solo all'interno di determinate professioni e aree dell'economia. Specificamente, i sindacati poterono prosperare solo come sindacati di mestieri specializzati (a) di cui potevano controllare l'offerta di lavoro a causa del piccolo numero di lavoratori coinvolti; (b) dove questo numero limitato costituiva una piccola frazione del personale del datore di lavoro; e (c) dove, a causa dei fattori tecnologici, l'industria in questione non era molto attivamente competitiva tra le varie aree geografiche. Un modo per riassumere questi fattori è di dire, nel gergo degli economisti, che l'offerta per questo tipo di lavoro è rigida, vale a dire che una piccola limitazione nell'offerta di questo lavoro potrebbe causare un gran aumento di stipendio per i restanti lavoratori del settore. I sindacati, inoltre, poterono prosperare in industrie geograficamente non competitive come quella del carbone antracite, presente solo in una piccola area nord-orientale della Pennsylvania; e nel comparto dell'edilizia (carpentieri, muratori, elettricisti, falegnami,

---

<sup>6</sup>) La percentuale dell'adesione ai sindacati tra la popolazione americana (età 15-64), ammontava a solo 1,35% nel 1871, 0,7% nel 1880 e, dopo lo sviluppo dell'American Federation of Labor e del moderno movimento operaio nel 1886, ammontò all'1,0% nel 1890 e all'1,9% nel 1900. Cfr. Lloyd ULMAN, *The Rise of the National Trade Union*, Harvard University Press, Cambridge (Massachusetts) 1955. Le migliori opere sulla partecipazione sindacale in questo periodo sono ancora Leo WOLMAN, *The Growth of American Trade Unions, 1880-1923*, National Bureau of Economic Research, New York (N. Y.) 1924 e Leo WOLMAN, *Ebb and Flow in Trade Unionism*, National Bureau of Economic Research, New York (N. Y.) 1936.

ecc.) dato che il settore dell'edilizia — per esempio — newyorkese è solo lontanamente competitivo con quello di Chicago o di Duluth [cittadina del Minnesota, *ndC*]. Al contrario, nonostante risoluti sforzi, fu impossibile per i sindacati prosperare in industrie come quelle del carbone bitumoso disseminate in molte aree degli Stati Uniti, o le manifatture vestiarie dove le fabbriche possono spostarsi facilmente in un'altra area non sindacalizzata.

È stata un'accorta conoscenza di questi principi che ha consentito a Samuel Gompers e ai sindacati di mestiere nella sua American Federation of Labor di prosperare, mentre altri sindacati più radicali e socialisti come The Noble Order of the Knights of Labor, crollarono rapidamente e scomparvero dalla scena<sup>7</sup>.

Dovrebbe essere ovvio, allora, che l'avvento e la crescita del *Welfare State* negli Stati Uniti ha poco o nulla a che fare con la crescita del movimento dei lavoratori. Al contrario, la crescita del sindacato in America — durante la Prima Guerra Mondiale e durante gli anni Trenta del Novecento, le sue due grandi accelerazioni di attività — fu causata dalla coercizione governativa, dall'alto. I sindacati, allora, furono un effetto piuttosto che una causa del *Welfare State*, quantomeno negli Stati Uniti.

### Pietismo *yankee postmillennial*

Se non furono l'industrializzazione o i movimenti di massa delle classi lavoratrici, che cosa portò il *Welfare State* in America? Dove cercare le cause prime? In primo luogo, dobbiamo capire che le due

---

<sup>7</sup>) Per una esposizione di taglio classico del sindacalismo gompersiano da parte di un economista allievo di John R. Commons, che fu di fatto per Gompers il teorico di riferimento, si veda Selig PERLMAN, *A Theory of the Labor Movement*, Augustus M. Kelley, New York (N. Y.) 1949. Si veda anche il volume gemello di PERLMAN, *A History of Trade Unionism in the United States*, Macmillan, New York (N. Y.) 1922.

maggiori motivazioni nella storia umana sono sempre state l'ideologia (inclusa la dottrina religiosa) e gli interessi economici e che l'unione di queste due motivazioni può essere davvero irresistibile. Furono queste due forze saldamente unite a fomentare l'avvento del *Welfare State*.

L'ideologia fu sospinta da una dottrina religiosa sostenuta con fervore che investì e controllò di fatto tutte le chiese protestanti, specialmente nell'area *yankee* del nord, dal 1830. Dalla fine del secolo XIX, tra gli intellettuali e i ministri di culto si diffuse parimenti un'ideologia-corollario fatta di statalismo e socialismo corporativista. Tra gli interessi economici promossi dal fiorente *Welfare State*, ve n'erano in particolare due. Uno faceva capo a una crescente legione di intellettuali istruiti (e spesso sovraistruiti), di tecnocrati e di "professioni assistenziali" che cercavano potere, prestigio, sussidi, contratti, lavori comodi dal *Welfare State* e limitazioni di accesso professionale ai propri settori sotto forma di licenze. Il secondo era quello dei gruppi di grandi uomini di affari che, non essendo riusciti a conquistare una posizione di monopolio sul libero mercato, si rivolsero al governo — locale, statale e federale — perché questo lo conseguisse per loro conto. Il governo avrebbe fornito sussidi, contratti e, in particolare, rafforzato la cartellizzazione. Dopo il 1900, questi due gruppi si fusero, unendo due elementi cruciali: ricchezza e potere di modellare le opinioni, il secondo non più ostacolato dalle resistenze di un Partito Democratico fino ad allora fedele all'ideologia del *laissez-faire*. La nuova coalizione si unì per creare ed accelerare l'instaurazione di uno Stato Sociale in America. Ciò è stato vero nel 1900 e rimane vero oggi.

Forse il più fatidico degli eventi che ha innescato e scolpito il *Welfare State* fu la trasformazione del protestantesimo americano che ebbe luogo in un periodo sorprendentemente breve durante la fine degli anni Venti dell'Ottocento. Spinto da un'onda montante

proveniente dall'Europa, alimentato da un'intensa emotività spesso generata da "incontri di rinascita", questo Secondo Grande Risveglio conquistò e riplasmò le Chiese protestanti, lasciando così alle spalle le più antiche forme di calvinismo. Il nuovo protestantesimo fu capeggiato dall'emotività degli incontri di rinascita tenuti in ogni parte del Paese dal rev. Charles Grandison Finney. Questo nuovo protestantesimo era pietista, disprezzando la liturgia perché papista o formalistica ed egualmente respingendo il formalismo del credo calvinista o l'organizzazione della Chiesa. Perciò, confessionalità, Legge di Dio e organizzazione della Chiesa non erano più importanti. Contava che ogni persona raggiungesse la salvezza con il suo libero arbitrio, il suo essere "ri-nato" o il suo "battezzarsi nello Spirito Santo". Un protestantesimo ecumenico, senza dottrina, vagamente pietista ed emotivo rimpiazzò categorie dottrinali e liturgiche.

Il nuovo pietismo prese forme differenti nelle varie regioni del Paese. Nel Sud divenne individualista o soteriologico; l'importante era che ogni persona raggiungesse questa rinascita nella salvezza in se stesso piuttosto che mediante l'azione sociale o politica. Nel Nord, specialmente nelle aree *yankee*, la forma del nuovo protestantesimo fu molto differente. Fu fortemente evangelico e postmillennialista, cioè divenne un sacro dovere di ogni credente dedicare le proprie energie per istituire il Regno di Dio sulla Terra, per fondare la società perfetta in America e infine nel mondo, per eliminare il peccato e "rendere l'America santa", come indispensabile preparazione al finale secondo Avvento di Gesù Cristo. Il dovere di ogni credente andava ben oltre il solo sostegno all'attività missionaria, perché una parte cruciale della nuova dottrina riteneva che chi non avesse provato a fare del suo meglio per la salvezza degli altri non sarebbe stato salvato. Dopo solo pochi anni di agitazione, fu chiaro a questi nuovi protestanti che il Regno di Dio sulla Terra si sarebbe potuto istituire solo attraverso lo Stato, ritenuto necessario per supportare la salvezza degli individui

estirpando le occasioni di peccato. Sebbene l'elenco dei peccati fosse particolarmente esteso, i pietisti *postmillennial* sollecitavano in particolare la soppressione dell'alcol che annebbiava la mente degli uomini per impedire loro di raggiungere la salvezza; della schiavitù che impediva allo schiavo di raggiungere tale salvezza; di ogni attività in giorno di festa eccetto la preghiera o la lettura della Bibbia; e di ogni attività dell'anti-Cristo in Vaticano, il Papa di Roma e dei suoi attenti e zelanti agenti che costituivano la Chiesa Cattolica.

Gli *yankee* che particolarmente abbracciarono questa visione erano un gruppo etno-culturale discendente dagli originari puritani del Massachusetts che, partendo dal rurale New England, mossero verso ovest e si stabilirono a nord di New York (il "Burned-Over District"), nel nord Ohio, nel nord Indiana, nel nord Illinois e nelle aree limitrofe. Sin dai tempi dei puritani, gli *yankee* manifestavano un ardente desiderio di imporre costrizioni a se stessi e al proprio prossimo; le prime scuole pubbliche furono fondate nel New England per inculcare obbedienza e virtù civica nelle persone loro affidate<sup>8</sup>.

La concentrazione dei nuovi statalisti nell'area *yankee* fu a dir poco notevole. Dal rev. Finney in avanti, praticamente tutti gli intellettuali progressisti che impostarono la rotta dell'America negli anni dopo il 1900 furono, quasi all'unanimità, nati nelle aree *yankee*: il rurale New England e i loro discendenti migranti nel nord e nell'ovest New York, Ohio nord-orientale (la "Western Reserve",

---

<sup>8</sup>) I due grandi avversari ideologici e politici del fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta dell'Ottocento, Grover Cleveland e Benjamin Harrison, portarono questa battaglia dentro la Chiesa Presbiteriana. Cleveland, un calvinista presbiteriano di vecchio stampo, di Buffalo, era il figlio di un pastore calvinista, Democratico, dedito al liquore, *bon vivant*; il cerimonioso, rigido Harrison era un presbiteriano pietista dell'Indiana, repubblicano. Cfr. Richard JENSEN, *The Winning of the Midwest. Social and Political Conflict, 1888-1896*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois) 1971, p. 79-80.

originariamente appartenuto al Connecticut e presto sede degli *yankee* del Connecticut) e le regioni settentrionali dell'Indiana e Illinois. Quasi all'unanimità, essi erano stati allevati in famiglie strettamente sabbatariane e spesso il padre era un predicatore laico e la madre era figlia di un predicatore<sup>9</sup>. È molto probabile che la propensione degli *yankee*, in particolare, ad accettare facilmente l'aspetto coercitivo e di crociata del nuovo pietismo protestante, era un'eredità dei valori, dei costumi e della visione del mondo dei loro antenati puritani e delle comunità da loro fondate nel New England. Infatti, in anni recenti, ci è stata ricordata, in modo sorprendentemente esaustivo, la natura dei tre gruppi — tutti protestanti ma molto diversi e in contrasto fra loro — che provenivano da regioni molto differenti della Gran Bretagna e che si erano stabiliti in differenti regioni del Nord America: le comunità puritane inclini alla coercizione dall'East Anglia che si erano stabilite nel New England; gli Anglian Cavaliers, orientati ad una cultura latifondista, provenienti dal Wessex e che si stabilirono nel Tidewater South; e gli energici individualistici Presbyterian Borderers che venivano dalle terre di frontiera nel Nord Inghilterra e dal sud della Scozia e che si stabilirono nell'entroterra nel sud e nell'ovest<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup>) Rurale, perché i centri urbani del New England come Boston erano andati verso l'unitarianismo durante il XVIII secolo. Gli unitari, d'altro lato, erano alleati ai pietisti *postmillennial* (PMP) in difesa di una versione più secolare della utopia coercitiva del Regno di Dio da realizzare mediante lo Stato. Su unitarianismo, calvinismo e Regno di Dio sulla Terra, particolarmente come dominò il movimento per la scuola pubblica nel XIX secolo, si veda l'importante ma trascurata opera di Rousas John RUSHDOONY, *The Messianic Character of American Education. Studies in the History of the Philosophy of Education*, Craig Press, Nutley (New Jersey) 1979, p. 18-32, 40-48.

<sup>10</sup>) Cfr. il massiccio e accattivante lavoro di David Hackett Fischer, *Albion's Seed. Four British Folkways in America* (Oxford University Press, New York 1989). Se questi Borderers, o Scotch-Irish, siano celtici è

Il rev. Charles Grandison Finney, padre della spinta espansionistica del pietismo, era praticamente uno *yankee* paradigmatico. Era nato in Connecticut; in giovane età, suo padre si era unito a coloro che avevano deciso di emigrare verso i confini dell'Ontario, trasferendosi con la famiglia in una fattoria nella zona occidentale dello Stato di New York. Nel 1812, almeno 2/3 delle 200.000 persone che vivevano ad ovest di New York erano nate nel New England. Sebbene presbiteriano solo di nome, nel 1821, all'età di 29 anni, Finney si convertì al nuovo pietismo, sperimentando il suo secondo battesimo, il suo "battesimo dello Spirito Santo". La sua conversione fu grandemente aiutata dal fatto che egli si era religiosamente auto-istruito e mancava di ogni formazione religiosa. Gettando via la tradizione calvinista del sapere biblico, Finney fu capace di costruirsi la sua nuova religione e di auto-investirsi di autorità. Lanciando il suo movimento con considerevole successo nel 1826 quando era avvocato nel nordest dell'Ohio, il suo nuovo pietismo si diffuse nelle aree *yankee* nell'est e nel Midwest. Finney giunse all'Oberlin College, nell'area della "Western Reserve" dell'Ohio, dove egli divenne presidente e trasformando l'Oberlin nel preminente centro nazionale per l'insegnamento e la diffusione del pietismo *postmillennial*<sup>11</sup>.

Il pietismo si diede ben presto al paternalismo statalista sia al livello locale che nazionale: per provare a sradicare il "demonio rum",

---

controverso, con Fischer che lo nega e molti altri esperti, Grady McWhiney e Forrest McDonald in particolare, che sostengono questa tesi.

<sup>11</sup>) Su Finney e il movimento di risveglio, si veda Bernard A. WEISBERGER, *They Gathered at the River. The Story of the Great Revivalists and their Impact Upon Religion in America*: Little, Brown and Company, Boston (Massachusetts) 1958. Si veda anche l'opera classica di Whitney R. CROSS, *The Burned-Over District. The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850*, Harper Torchbooks, New York (N. Y.) 1950.

le attività in giorno di festa, la danza, il gioco d'azzardo e altre forme di divertimento; inoltre per tentare di mettere fuori legge o bloccare le scuole parrocchiali cattoliche espandendo le scuole pubbliche come un mezzo per la protestantizzazione dei bambini cattolici o, secondo una frase in voga alla fine del XIX secolo, per "cristianizzare i cattolici". Ma anche il ricorso al governo centrale non tardò ad arrivare: per provare a limitare l'immigrazione cattolica, in seguito all'afflusso di cattolici irlandesi della seconda metà degli anni Quaranta dell'Ottocento; per restringere o abolire la schiavitù; o per eliminare il peccato della posta spedita in giorno di domenica. Fu perciò facile per i nuovi pietisti estendere la propria auto-coscienza in favore del paternalismo negli affari economici nazionali. Utilizzare il *Big Government* per creare una perfetta economia apparve essere parallelo ad impiegare lo stesso governo per sradicare il peccato e creare una società perfetta. Presto i pietisti *postmillennial* sostennero l'intervento governativo per sostenere l'economia e per proteggere l'industria americana dalla competizione delle importazioni straniere. Inoltre, tendevano a perorare lavori pubblici e la creazione artificiale da parte del governo del potere d'acquisto dei consumatori tramite l'aumento della carta moneta in circolazione e l'azione di una banca centrale. I pietisti *postmillennial*, perciò, orbitarono ben presto attorno allo statalista Whig Party; poi furono attratti dall'American Party (noto anche come Know-Nothing Party, cioè il partito dei "Non so nulla") che era veementemente anti-cattolico; infine divennero sostenitori senza riserve del Partito Repubblicano, il "partito delle grandi idee morali"<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup>) Sull'enorme, ma trascurata, importanza dell'anti-cattolicesimo e la cooptazione del Know Nothings nella crescita repubblicana sino allo status di partito predominante, si veda William E. GIENAPP, *Nativism and the Creation of a Republican Majority in the North before the Civil War*, in «Journal of American History», 72 (December 1985), p. 529-559.

D'altra parte, tutti i gruppi religiosi che non volevano essere assoggettati alla teocrazia dei pietisti *postmillennial* — cattolici, Chiesa alta (o liturgica) tedesca luterana, calvinisti vecchio stampo, secolaristi e i salvazionisti del sud — naturalmente gravitarono verso il partito politico del *laissez-faire*, i Democratici. Divenuto noto come il “partito della libertà personale”, il partito Democratico sosteneva il governo leggero e del *laissez-faire* nell'economia nazionale, inclusi la separazione tra governo e affari, del libero scambio e della moneta solida che includeva la separazione tra governo e sistema bancario.

Il Partito Democratico era il campione del *laissez-faire*, del governo minino e della decentralizzazione dal suo inizio sino a quando l'ala che faceva capo all'ultra-pietista William Jennings Bryan ne prese il controllo nel 1896. Dopo il 1830, l'elettorato Democratico orientato al *laissez-faire* venne grandemente rafforzato da un'affluenza dei gruppi religiosi opposti alla teocrazia *yankee*.

Se il protestantesimo *postmillennial* fornì una spinta cruciale verso la dittatura dello Stato nei confronti della società e dell'economia, un'altra forza vitale che rafforzò la *partnership* tra governo e industria fu lo zelo degli uomini di affari e degli industriali bramosi di saltare sul carrozzone dei privilegi di Stato. Vitale per la coalizione repubblicana, allora, furono le grandi ferrovie, dipendenti dalle sovvenzioni governative e fortemente in debito, e l'industria della Pennsylvania del ferro e dell'acciaio, quasi cronicamente inefficiente e in perpetua necessità di alte tariffe per proteggersi dalla concorrenza estera. Quando gli industriali erano, come spesso capitava, pietisti *yankee postmillennial* che cercavano di imporre una società perfetta e, allo stesso tempo, anche industriali inefficienti che bramavano sovvenzioni dallo Stato, la fusione di dottrine religiose e interesse economico divenne la forza propulsiva che guidò le loro azioni.

## Le donne *yankee*: la forza guida

Di tutti gli attivisti *yankee* a favore della “riforma” statalista, forse la forza più straordinaria fu la legione delle donne *yankee*, in particolare quelle della classe media e della classe alta e specialmente quelle nubili e inclini alla curiosità, non impegnate in responsabilità di casa e di focolare. Una delle riforme preferite dai pietisti *postmillennial* fu quella di portare al voto le donne; tale obiettivo fu raggiunto in vari Stati e località ben prima che un emendamento costituzionale lo imponesse all’intero Paese. Uno dei principali motivi: era ovvio che, offerta la possibilità di votare, la maggior parte delle donne *yankee* si sarebbero mobilitate in gruppo alle urne mentre le donne cattoliche ritenevano che il loro posto fosse a casa e con la famiglia senza aver tempo da perdere per le considerazioni di carattere politico. Perciò il voto alle donne comportò che sul voto totale pesassero più i *postmillennial* che i cattolici o i luterani della Chiesa Alta.

L’impatto della trasformazione revivalista del protestantismo negli anni Venti e Trenta dell’Ottocento sull’attivismo femminile è stato ben descritto dalla storica femminista Carroll Smith-Rosenberg: «i movimenti religiosi delle donne si moltiplicarono. La donna revivalista convertita formava “patti sacri” per aiutare l’evangelico nei suoi sforzi. Insieme si radunavano all’alba per pianificare le strategie del giorno. Affiggevano proclami nei luoghi pubblici esortando la partecipazione agli incontri *revival*; obbligavano i commercianti a chiudere i negozi e a partecipare a incontri di preghiera; attaccavano bottone con gli uomini che vivevano nel peccato e pregavano con loro. Sebbene “solo donne”, conducevano veglie di preghiera nelle case che si protraevano fino alla notte. Queste donne erano per la gran parte sposate, membri rispettate di rispettabili comunità. E tuttavia, trasformate dallo zelo *millennial*, esse ignoravano praticamente tutte

le convenienze della tipica condotta femminile. Presuntuosamente comandavano lo spazio sacro come loro proprio. Arditamente portavano il messaggio di Cristo anche nelle strade dei nuovi bassifondi»<sup>13</sup>.

Le prime leader suffragette iniziarono come ardenti proibizioniste, la maggiore questione politica dei protestanti *postmillennial*. Erano tutte *yankee*, centrando le prime attività nella zona centrale *yankee* a nord dello Stato di New York. Così, Susan Brownell Anthony, nata in Massachusetts, fu la fondatrice della prima società delle donne proibizioniste, a nord dello Stato di New York, nel 1852. Elizabeth Cady Stanton, co-leader di Susan B. Anthony nel promuovere le attività delle suffragette e delle proibizioniste, veniva da Johnston, New York, nel cuore dello Yankee Burned-Over District. Il proibizionismo organizzato iniziò a prosperare nell'inverno del 1873-74, quando le estemporanee Women's Crusades, le "Crociate delle donne", iniziarono a riversarsi nelle strade per reclamare la chiusura dei *saloon*. A partire dall'Ohio, migliaia di donne presero parte a tali azioni durante quell'inverno. Diradatesi queste manifestazioni violente di piazza, le donne organizzarono la Women's Christian Temperance Union (WCTU) a Fredonia, vicino Buffalo, nello Stato di New York, nell'estate del 1874. Diffondendosi come il fuoco, la WCTU divenne per decenni la più formidabile delle forze per la proscrizione degli alcolici.

Ciò che è meno noto è che la WCTU fu un'organizzazione a più tematiche. Dagli anni Ottanta dell'Ottocento, la WCTU promosse in svariati Stati e località un programma statalista globale che prevedeva l'intervento del governo e il *Welfare* sociale. Queste misure includevano il divieto per le licenze dei bordelli e per le aree a luci rosse, l'imposizione del limite delle 8 ore lavorative quotidiane,

---

<sup>13</sup>) Carroll SMITH-ROSENBERG, *Disorderly Conduct*, Alfred A. Knopf, New York (N. Y.) 1985, p. 85-86.

l'istituzione delle strutture governative per i bambini abbandonati e dipendenti, ricoveri governativi per figli di madri lavoratrici, strutture governative ricreative per i poveri delle città, l'assistenza federale per l'istruzione, l'istruzione delle madri e la formazione professionale. In aggiunta, la WCTU sostenne il "kindergarten movement", che mirava ad abbassare l'età minima dei bambini a partire dalla quale di questi si sarebbero potuti occupare insegnanti e altri professionisti dell'educazione<sup>14</sup>.

I progressisti e la graduale secolarizzazione del pietismo *postmillennial*: Ely, Dewey e Commons

La graduale ma inesorabile secolarizzazione del pietismo protestante *postmillennial* durante i decenni della metà e della fine del XIX secolo costituisce un evento critico e assai poco raccontato nella storia politica americana<sup>15</sup>. Pressoché dai suoi esordi, essa fu caratterizzata dall'auspicio che lo Stato intervenisse per creare una società perfetta e, così, dare inizio al Regno di Dio sulla Terra. Nel corso dei decenni, lentamente ma inesorabilmente, l'enfasi fu posta sempre più su una sorta di "Vangelo sociale", con lo Stato cui spettava il ruolo correggere, organizzare e infine pianificare la società perfetta; tutto a scapito di Cristo e della religione. Da paternalistico riparatore dei problemi sociali, lo Stato divenne sempre più divinizzato, sempre

---

<sup>14</sup>) Cfr. Ruth BORDIN, *Woman and Temperance. The Quest for Power and Liberty, 1873-1900*, Temple University Press, Philadelphia (Pennsylvania) 1981. Sui *postmillennialists* e le suffragette, si veda l'eccellente opera di Alan P. GRIMES, *The Puritan Ethic and Woman Suffrage*, Oxford University Press, New York (N. Y.) 1967.

<sup>15</sup>) Si veda comunque l'illuminante articolo di Jean B. QUANDT, *Religion and Social Thought. The Secularizing of Postmillennialism*, in «American Quarterly», 25 (October 1973), p. 390-409. Si veda anche James H. Moorhead, *The Erosion of Postmillennialism in American Religious Thought, 1865-1925*, in «Church History», 53 (March 1984), p. 61-77.

più visto come la guida e il modellatore di una totalità sociale organica. In breve, Whigs, Know-Nothings e Repubblicani stavano sempre più diventando progressisti destinati a dominare la politica e la cultura dopo il 1900; alcuni dei pensatori più radicali erano apertamente socialisti; i rimanenti erano paghi di essere statalisti e collettivisti. E mentre il marxismo diventava sempre più popolare in Europa dopo gli anni Ottanta dell'Ottocento, i progressisti si vantavano di essere statalisti organici, a metà strada tra l'antico spietato *laissez-faire* individualista e il socialismo proletario. In realtà i progressisti fornirono alla società una Terza Via in cui il *Big Government*, a servizio delle verità comuni della scienza e della religione, avrebbe armonizzato tutte le classi in una totalità organica.

Dagli anni Ottanta dell'Ottocento, il centro dell'impegno dei cristiani *postmillennial* iniziò a slittare dall'Oberlin College alla progressista "New Theology" dell'Andover Theological Seminary nel Massachusetts. I progressisti dell'Andover, come Jean Quandt segnalava, sottolineavano «l'immanenza di Dio nella natura e nella società, un concetto derivato in parte dalla dottrina dell'evoluzione». Oltretutto, «la conversione cristiana [...] venne sempre più a significare il graduale miglioramento morale dell'individuo». Allora, dice Quandt, «presso Andover l'identificazione di Dio con tutte le forze rigeneratrici e civilizzatrici nella società, insieme con le sue sottolineature arminiane sui risultati morali dell'uomo, indirizzarono verso una crescente trasfigurazione della versione secolare dell'America»<sup>16</sup>. La professoressa Quandt individua sinteticamente la natura del graduale, ma esiziale, cambiamento in «una secolarizzazione della visione escatologica». Come scrive Quandt: «le effusioni dello Spirito Santo che negli anni Cinquanta annunciavano il regno vennero sostituite, nella *Gilded Age* e nella *Progressive Era*, da

---

<sup>16</sup>) QUANDT, *Religion and Social Thought. The Secularizing of Postmillennialism*, cit., p. 394.

progressi sul fronte della conoscenza, della cultura e del cristianesimo etico. Mentre il protestantesimo evangelico aveva insistito che il regno sarebbe arrivato per la grazia di Dio attiva nella storia e non attraverso alcun processo naturale, l'ultima versione spesso scambiava per grazia redentrice il provvidenziale dono della scienza. Questi cambiamenti verso una visione più naturalistica del progresso del mondo erano paralleli al cambio di atteggiamento verso gli organi della redenzione. Le chiese e le associazioni caritatevoli collegate ad esse erano ancora considerate importanti strumenti della venuta del Regno, ma grande significato fu ora annesso a tali organi messianici e impersonali come le scienze naturali e le scienze sociali. Lo spirito di amore e di fratellanza [...] era (ora) spesso considerato come un risultato della evoluzione umana con un legame solo tenue con la divina trascendenza»<sup>17</sup>.

Gli intellettuali progressisti e i leader sociali e politici raggiunsero il loro apogeo in una corte scintillante formata, sorprendentemente, da nati proprio nel 1860 o intorno a quell'anno<sup>18</sup>.

Richard T. Ely nacque in una fattoria ad ovest di New York, vicino Fredonia, nell'area di Buffalo<sup>19</sup>. Suo padre, Ezra, un discendente dei puritani profughi della Restaurazione inglese, veniva da una lunga linea di clero congregazionalista e presbiteriano. Ezra, che era arrivato dal rurale Connecticut, era un contadino la cui povera terra era adatta solo per piantare l'orzo; eppure, in quanto ardente proibizionista, egli rifiutava di dare la propria approvazione all'orzo,

---

<sup>17</sup>) *Ibidem*, p. 396.

<sup>18</sup>) Si veda the l'impressionante elenco degli intellettuali progressisti e dei loro sodali nati nel 1860 riportato in Robert M. CRUNDEN, *Ministers of Reform. The Progressives Achievement in American Civilization, 1889-1920*, Basic Books, New York (N. Y.) 1982, p. 275-276.

<sup>19</sup>) Per una biografia di Ely, si veda Benjamin G. RADER, *The Academic Mind and Reform. The Influence of Richard T. Ely on American Life*, University of Kentucky Press, Lexington (Kentucky) 1966.

dato che il suo principale prodotto di consumo era la birra. Intensamente religioso, Ezra era un sabbatariano radicale che proibiva i giochi e i libri (eccetto la Bibbia) nel giorno del Signore e odiava tabacco e liquore.

Richard era estremamente religioso ma non fervente come suo padre; crebbe mortificato per non aver fatto esperienza della conversione. Imparò presto ad andare d'accordo con ricchi benefattori, prendendo a prestito una notevole somma di denaro dal suo ricco compagno di classe alla Columbia, Edwin R.A. Seligman, la cui famiglia era titolare di una banca di investimento di New York. Completati gli studi presso la Columbia nel 1876, in un Paese dove non c'erano ancora programmi per il conseguimento del Dottorato, Ely si unì a molti degli economisti, storici, filosofi e scienziati sociali della sua generazione viaggiando in Germania, la terra che gli avrebbe consentito di addottorarsi. Come nel caso dei suoi colleghi, Ely era incantato dalla Terza Via o dallo "statalismo organico" che lui e gli altri pensavano aver trovato in Hegel e nella dottrina sociale tedesca. Fortuna volle che Ely al suo ritorno dalla Germania con il dottorato alla giovane età di 28 anni, diventasse il primo insegnante di Economia politica nella università Johns Hopkins. Lì, Ely insegnò e trovò, in una scintillante varietà, promettenti discepoli dello statalismo economico, scienziati sociali e storici alcuni dei quali erano a mala pena più grande di lui, inclusi il sociologo e economista di Chicago Albion W. Small (nato nel 1854), l'economista di Chicago Edward W. Bemis, il sociologo e economista Edward Alsworth Ross, il presidente del City College di New York John H. Finlay, lo storico del Wisconsin Frederick Jackson Turner e il futuro presidente Woodrow Wilson.

Durante gli anni Ottanta dell'Ottocento, Ely, come molti pietisti *postmillennial* considerevolmente energici, fondò l'American Economic Association conducendola con pugno di ferro per molti

anni; fondò anche e divenne il primo presidente dell'Institute for Christian Sociology che assicurava «di presentare [...] il regno (di Dio) come il perfetto ideale della società umana da essere realizzato sulla terra». Ely praticamente si impossessò anche del movimento evangelico estivo Chautauqua, ed il suo manuale, *Introduction to Political Economy*, divenne un best-seller, in larga parte perché una lettura obbligatoria per il Chautauqua Literary and Scientific Circle, e distribuito per letteralmente mezzo secolo. Nel 1891, Ely fondò il Christian Social Union of the Protestant Episcopal Church, insieme all'apertamente socialista rev. William Dwight Porter Bliss, che era il fondatore della Society of Christian Socialists. Ely era anche innamorato del socialista One Big Union Knights of Labor, che lui salutava come «veramente scientifico» ed elogiava nel suo libro *The Labor Movement* (1886); il sindacato Knights, comunque, crollò bruscamente dopo il 1887.

Scoraggiato per non aver avuto la cattedra da ordinario all'Hopkins, tramite il suo vecchio studente Frederick Jackson Turner che insegnava alla Wisconsin, riuscì ad ottenere non solo la docenza in quell'università nel 1892, ma anche a diventare direttore, con il più alto stipendio del campus, di un nuovo istituto, la School of Economics, Political Science, and History. Capace accademico costruttore di imperi, riuscì ad acquisire fondi per un posto di Assistant Professor, per un assegno di ricerca per laureati e per dotare il proprio istituto di una grande biblioteca.

Ely portò i suoi ex studenti favoriti alla Wisconsin. Ely e i suoi allievi divennero i consiglieri chiave dell'amministrazione di Robert M. La Follette (nato nel 1855), che divenne governatore progressista del Wisconsin nel 1900. Attraverso La Follette, Ely ed altri introdussero pionieristicamente programmi di *Welfare* a livello statale. Significativamente, agli esordi della sua carriera politica in Wisconsin, La Follette si era distinto come ardente proibizionista.

La chiave di volta del pensiero di Ely consisteva in una sostanziale divinizzazione dello Stato. Egli affermava: «tramite lo Stato, Dio opera compiendo i suoi scopi più universalmente che attraverso ogni altra istituzione»<sup>20</sup>. Ancora una volta, la professoressa Quandt riassume al meglio Ely: «agli occhi di Ely, lo Stato era lo strumento dato da Dio attraverso cui a noi è dato di operare. La sua superiorità quale strumento divino si fondava sulla abolizione post-Riforma della divisione tra il sacro e il secolare ed era basata sul potere dello Stato per attuare soluzioni etiche ai problemi pubblici. La stessa identificazione del sacro e del secolare [...] permetteva a Ely sia di divinizzare lo Stato sia di socializzare il cristianesimo: egli pensava al governo come il maggior strumento di Dio per la redenzione»<sup>21</sup>.

Non bisogna pensare che la visione di Ely fosse totalmente secolare. Al contrario, il Regno di Dio non era mai lontano dai suoi pensieri. Era il compito delle scienze sociali di «insegnare la complessità dei doveri cristiani della fratellanza». Attraverso strumenti quali la rivoluzione industriale, le università e le chiese, attraverso l'unione della religione e delle scienze sociali, li arriverà, credeva Ely, «la Nuova Gerusalemme» «che noi attendiamo ansiosamente». E allora «la terra [diventerà] una nuova terra e tutte le sue città, città di Dio». E quel Regno, secondo Ely, si sarebbe avvicinato rapidamente.

Un impressionante esempio della secolarizzazione di un progressista leader *postmillennial* è dato dal celebre fondatore della filosofia pragmatica e dell'educazione progressista, il profeta di un'atea democrazia superiore, il filosofo John Dewey (nato nel 1859). Non è molto noto che in una fase iniziale della sua carriera

---

<sup>20</sup>) Sidney FINE, *Laissez Faire Thought and the General-Welfare State. A Study of Conflict in American Thought, 1865-1901*, University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan) 1956, p. 180.

<sup>21</sup>) QUANDT, *Religion and Social Thought. The Secularizing of Postmillennialism*, cit., p. 403.

apparentemente senza limiti, Dewey fu un ardente predicatore del *postmillennialism* e della venuta del Regno. Rivolgendosi agli studenti della Christian Association del Michigan, Dewey sosteneva che la nozione biblica del Regno di Dio in terra fosse una preziosa verità che era stata smarrita dal mondo, ma ora, la crescita della scienza moderna e lo scambio di conoscenze avevano reso maturo il mondo per la realizzazione temporale del «Regno di Dio [...] che è Vita incarnata con lo scopo di animare tutti gli uomini e unirli in un armonico tutto». Scienza e democrazia, esortava Dewey, marciando insieme, ricostruiscono la verità religiosa; e con questa nuova verità, la religione avrebbe contribuito a determinare «la unificazione spirituale dell'umanità, la realizzazione della fratellanza umana, tutto ciò che Cristo ha chiamato Regno di Dio [...] sulla terra».

Per Dewey, la democrazia era «una realtà spirituale». Infatti, essa è il «mezzo attraverso cui la rivelazione della verità è portata avanti». È solo in democrazia, affermava Dewey, che «la comunanza di idee e di interessi attraverso la comunanza di azione, l'incarnazione di Dio nell'uomo (uomo, vale a dire, come organo della verità universale) diventa una cosa vivente e presente».

Dewey concludeva con un appello all'azione: «c'è qualcuno che riesce a immaginare un compito più esaltante? Sicuramente fondere in uno la motivazione sociale e religiosa per buttare giù le barriere del fariseismo e dell'auto-affermazione che isola il pensiero religioso e la condotta di un uomo dalla sua vita di ogni giorno, fino a concepire lo Stato come un Commonwealth della verità — sicuramente questa è una causa meritevole di essere combattuta»<sup>22</sup>. Pertanto, con Dewey la secolarizzazione trova il suo compimento: la verità di Gesù Cristo *era*

---

<sup>22</sup>) CRUNDEN, *Ministers of Reform. The Progressives Achievement in American Civilization, 1889-1920*, cit., p. 57-58. Si veda anche QUANDT, *Religion and Social Thought. The Secularizing of Postmillennialism*, cit., p. 404-405.

la verità destinata a evolversi che la scienza e la democrazia moderna avrebbero consegnato all'uomo. Chiaramente, per Dewey e molti altri che erano progressisti quanto lui, non mancava che un passo per abbandonare la fede in Cristo e rimaner legato alla sua fede ardente nello Stato, nella scienza e nella democrazia per la realizzazione di un ateista Regno di Dio sulla terra<sup>23</sup>.

Se Richard T. Ely era il leader del pietismo *postmillennial* e del progressismo in economia e nelle scienze sociali, il leader dell'attivismo progressista fu il suo più strenuo e fedele collaboratore, cioè il professor John Rogers Commons (nato nel 1862). Commons fu uno studente di Ely alla Johns Hopkins. Anche se non riuscì a diventare uno studente di dottorato, rimase accanto ad Ely come suo braccio destro e attivista infaticabile, fino a diventare professore di economia all'università del Wisconsin. Commons fu una forza importante della National Civic Federation, l'organizzazione progressista principale tra quelle volte ad accrescere il tasso di statalismo nell'economia. Tale organizzazione, che riceveva sovvenzioni da grandi gruppi industriali elaborava e propugnava disegni di legge-tipo — da applicare a livello sia federale che dei singoli Stati — che puntavano all'introduzione di assegni di disoccupazione, la regolamentazione federale del commercio, la regolamentazione dei pubblici servizi. Inoltre, essa fu la forza dominante per le politiche progressiste dal 1900 sino all'ingresso degli USA nella Prima Guerra Mondiale. Inoltre, Commons fu un fondatore e la forza trainante nell'ancor più esplicitamente di sinistra American Association for Labor Legislation (AALL), fortemente attivo dal 1907

---

<sup>23</sup>) Dewey, come H.L. Mencken commentò, «era nato da un indistruttibile ceppo del Vermont e da un uomo dotato della più alta moderazione immaginabile». Dewey era il figlio di un salumiere di una piccola città del Vermont; sua madre era un'ardente congregazionalista evangelica. H.L. MENCKEN, *Professor Veblen*, in *A Mencken Chrestomathy*, Alfred A. Knopf, New York (N. Y.) 1949, p. 267.

nel favorire l'incremento di lavori pubblici, nonché l'introduzione di salari minimi, del tetto massimo di ore di lavoro e di una legislazione pro-sindacati. L'American Association for Labor Legislation, finanziato dagli industriali Rockefeller e Morgan, fu altamente influente negli anni Venti e negli anni Trenta del Novecento. Il segretario esecutivo dell'AALL fu per molti decenni John B. Andrews, che iniziò come assistente laureato di Commons all'università del Wisconsin.

John R. Commons era un discendente del celebre martire puritano inglese, John Rogers. I suoi genitori si mossero dal rurale Vermont a quella parte del nord-est dell'Ohio, la "Western Reserve", profondamente *yankee* e caratterizzato da un pietismo *postmillennial* piuttosto agguerrito. Suo padre era un agricoltore, la sua estremamente energica madre era un'insegnante e diplomata in quel che in pratica era il quartier generale del pietismo *postmillennial*, l'Oberlin College. La famiglia si trasferì nel nord est dell'Indiana. La madre di Commons, il pilastro finanziario della famiglia, era una presbiteriana pietista assai religiosa che, per tutta la vita, sarebbe stata un'ardente repubblicana e un'altrettanto ardente proibizionista. La mamma di Commons era ansiosa affinché suo figlio diventasse ministro di culto e quando Commons si iscrisse a Oberlin nel 1882, la madre andò con lui, fondando insieme una rivista proibizionista a Oberlin. Sebbene repubblicano, Commons votò per i proibizionisti alle elezioni nazionali del 1884. Commons si considerò fortunato per essere stato a Oberlin all'epoca in cui faceva i suoi primi passi l'Anti-Saloon League, il gruppo di pressione monotematico destinato a diventare la forza trainante tra quelle che condussero l'America al proibizionismo. L'organizzatore nazionale della League fu Howard W. Russell, allora studente di teologia a Oberlin.

A Oberlin, Commons trovò un beneamato mentore, James Monroe, professore di Scienze politiche e Storia, che riuscì ad ottenere

da due fiduciari di Oberlin il finanziamento degli studi di Commons alla Johns Hopkins. Lo stesso Monroe era un pietista *postmillennial* profondamente religioso, protezionista e proibizionista e per 30 anni fu membro repubblicano del Congresso per la Western Reserve. Commons si diplomò a Oberlin nel 1888 e passò alla Johns Hopkins<sup>24</sup>. Prima di andare alla Wisconsin, Commons insegnò in numerosi *colleges*, inclusi Oberlin, Indiana University e Syracuse, e aiutò a fondare l'American Institute for Christian Sociology, per conto dell'organizzazione Christian Socialism.

Non solo Commons andò alla Wisconsin diventando il maggior ispiratore e attivista della "Wisconsin Idea" aiutando ad istituire il *Welfare* e le normative statali in quella regione, molti dei suoi studenti di dottorato alla Wisconsin divennero assai influenti nel *New Deal* di Roosevelt. Selig Perlman, che fu nominato alla cattedra Commons alla Wisconsin, seguendo il suo mentore, fu il maggiore teorizzatore delle politiche e della prassi di quell'American Federation of Labor che Commons così tanto prediligeva. E due fra gli altri studenti di Commons alla Wisconsin, Arthur J. Altemeyer e Edwin E. Witte, furono alti funzionari nell'Industrial Commission del Wisconsin fondata da Commons per gestire e promuovere la legislazione pro-sindacale in quello Stato. Entrambi, Altemeyer e Witte, avrebbero proseguito la propria carriera fino a diventare i principali ideatori della legislazione rooseveltiana sulla previdenza sociale<sup>25</sup>.

---

<sup>24</sup>) Cfr. John R. COMMONS, *Myself*, University of Wisconsin Press, Madison (Wisconsin) 1964 [1934].

<sup>25</sup>) Cfr. Joseph DORFMAN, *The Economic Mind in American Civilization, 1918-1933*, Viking, New York (N. Y.) 1959, 4, p. 395-398.

### Le progressiste *yankee*

I vari Ely, Commons e Dewey saranno stati pure più in evidenza, ma le donne progressiste *yankee* fornirono le truppe d'assalto del movimento progressista e perciò del *Welfare State* nelle prime fasi del suo rigoglioso sviluppo. La secolarizzazione, in modo graduale ma inesorabile lungo i decenni, stava prendendo piede tanto tra gli uomini quanto tra le donne. Gli abolizionisti e i loro immediati successori erano tutti entusiasticamente cristiani *postmillennial*. La corte dei progressisti di seconda generazione, quelli nati, come abbiamo visto, intorno al 1860, erano altrettanto entusiasti, ma più secolari e indifferenti alla prospettiva dell'avvento del Regno di Cristo. Il passaggio era pressoché inevitabile; dopotutto, se il tuo attivismo come cristiano evangelico non avesse pressoché nulla a che fare con il credo cristiano, la liturgia o anche solo con la riforma personale, e fosse esclusivamente finalizzato a utilizzare la forza dello Stato per cambiare tutti in meglio, estirpare il peccato e inaugurare una società perfetta, se davvero lo Stato è il principale strumento di Dio per la salvezza, allora il ruolo del cristianesimo nella vita pratica dei singoli tende a svanire dallo scenario. Il cristianesimo iniziò a essere dato per scontato, divenendo un mero rumore di fondo, e si concepì l'azione pratica del singolo come diretta a utilizzare il potere dello Stato per eliminare alcol, povertà o qualunque altra cosa venisse reputata peccaminosa, nonché, inoltre, per imporre alla società i propri valori e principi.

E non solo. Quando i progressisti nati intorno al 1860 raggiunsero la maturità, crebbero le opportunità per un ancor più mirato attivismo femminile a favore dello statalismo e dell'interventismo governativo. I gruppi più vecchi, le *Women's Crusades*, conducevano attività a breve termine e perciò si poteva contare su un breve ma intenso coinvolgimento delle donne sposate.

Comunque, non appena l'attivismo femminile si fece professionale, specializzandosi in lavori socialmente utili e nella gestione di case di accoglienza, rimase ben poco spazio per donne che non fossero zitelle di ceto quantomeno medio-alto le quali, dal canto loro, si presentavano a frotte. I centri di assistenza — questo deve essere rimarcato — non erano meri centri di beneficenza privata; essi erano, abbastanza consapevolmente, avanguardie per l'attuazione di mutamenti sociali e di riforme di governo in senso interventista.

La più nota tra le *yankee* progressiste impegnate nel sociale, e rappresentativa dell'intero movimento fu Jane Addams (nata nel 1860). Suo padre, John H. Addams, era un pietista quacchero che si era stabilito nel nord dell'Illinois, aveva costruito una segheria, aveva investito nelle ferrovie e nelle banche, ed era divenuto uno degli uomini più ricchi del nord dell'Illinois. John H. Addams fu sempre repubblicano, presenziò all'incontro di fondazione del Republican Party [allora progressista, *ndt*] a Ripon, nel Wisconsin, nel 1854, e fu senatore repubblicano per 16 anni.

Diplomata nel 1881 in uno dei primi collegi totalmente femminili, il Rockford Female Seminary, Jane Addams fu costretta a confrontarsi con la morte dell'amato padre. Intelligente, di classe sociale alta, energica, affrontò il dilemma di cosa fare con la sua vita. Non ebbe interesse verso gli uomini e il matrimonio non era nei suoi programmi; infatti nella sua vita sembrò avere avuto molte intense relazioni lesbiche<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup>) Le storiche femministe recenti sono state contente di vincere l'avversione degli storici più vecchi ed hanno orgogliosamente "sdoganato" il lesbismo di Addams e di molte altre zitelle progressiste *yankee* attiviste di quel periodo. Probabilmente queste femministe hanno ragione, e il dilagante lesbismo del movimento è cruciale per una comprensione storica del motivo per cui questo movimento prese avvio. Quanto meno, esse non avrebbero potuto semplicemente seguire le altre donne dedicandosi al matrimonio e alla casa.

Dopo otto anni di indecisione, Jane Addams decise di dedicarsi al lavoro sociale e fondò, nel 1889, il famoso centro di assistenza Hull House nei quartieri periferici di Chicago. Jane fu ispirata dalla lettura di John Ruskin, critico d'arte molto influente che fu professore a Oxford, membro dei socialisti cristiani e critico rancoroso del *laissez-faire* capitalistico. In Inghilterra, il movimento Christian socialism, di cui Ruskin fu leader carismatico, fece molta presa tra i ranghi del clero anglicano. Uno dei suoi discepoli fu lo storico Arnold Toynbee, in onore del quale il canonico Samuel A. Barnett, un altro "ruskiniano", fondò, nel 1884, il centro di assistenza Toynbee Hall a Londra. Nel 1888, Jane Addams si recò a Londra per osservare da vicino la Toynbee Hall e lì incontrò il canonico W.H. Freemantle, stretto amico e mentore del canonico Barnett, e questa visita si rivelò decisiva, stimolando Jane Addams a tornare a Chicago per fondare Hull House, insieme alla sua ex compagna di classe e amica lesbica Ellen Gates Starr. La principale differenza tra la Toynbee Hall e le sue controparti americane è che la prima aveva personale maschile, operatori sociali che rimanevano alcuni anni e poi si trasferivano per fare carriera altrove, mentre i centri di assistenza americani erano quasi tutti costituiti da donne nubili impegnate a vita.

Jane Addams fu capace di utilizzare i suoi legami con l'alta società per ottenere ardenti sostenitori, molti dei quali donne che divennero amiche intime e probabilmente anche partner lesbiche di miss Addams. Una fedele sostenitrice finanziaria fu Louise de Koven Bowen (nata nel 1859), il cui padre, John de Koven, un banchiere di Chicago, aveva accumulato una grande fortuna. La Bowen divenne un'intima amica di Jane Addams; divenne anche la tesoriera e costruì anche un centro per l'assistenza. Tra le donne di mondo sostenitrici di Hull House figurava Mary Rozet Smith, che ebbe una relazione con Jane Addams e Russell Wright, la madre del futuro famoso architetto Frank Lloyd Wright. Mary Rozet Smith, infatti, si rivelò capace di

rimpiazzare Ellen Starr negli affetti di Jane Addams. Ci riuscì tramite due vie: col dimostrarsi umile e remissiva dinanzi alla combattiva miss Addams e finanziando più che generosamente Hull House. Mary e Jane dicevano di essere sposate l'una con l'altra.

Presso Hull House, una delle strette collaboratrici di Jane Addams, e probabile amante, fu la rude, truculenta Julia Clifford Lathrop (nata nel 1858) il cui padre, William, era emigrato dal nord dello Stato di New York a Rockford, nel nord dell'Illinois<sup>27</sup>. William Lathrop, avvocato, era un discendente del reverendo John Lathrop, anticonformista ministro di culto britannico e poi *yankee*. William divenne amministratore fiduciario del Rockford Female Seminary e venne eletto senatore repubblicano per lo Stato dell'Illinois. Sua figlia Julia si diplomò al Seminary prima di Addams, poi andò al Vassar College. Julia Lathrop si trasferì presso Hull House nel 1890, e da lì sviluppò la carriera durata tutta una vita nell'assistenza sociale e in servizi governativi. Julia fondò la prima Juvenile Court nel Paese, a Chicago nel 1899, poi si trasferì per divenire la prima donna membro dell'Illinois State Board of Charities e presidente del National Conference of Social Work. Nel 1912 Lathrop fu nominata, dal presidente Taft, dirigente del primo US Children's Bureau.

Organo del governo federale, il Children's Bureau divenne un avamposto del *Welfare State* e dell'assistenza sociale coinvolto in attività che sinistramene e spiacevolmente ne ricordano qualcuna della

---

<sup>27</sup>) Su Jane Addams e le sue amiche e colleghe si veda Allen F. DAVIS, *American Heroine: The Life and Legend of Jane Addams* (New York: Oxford University Press, 1973). Per un giudizio critico di Addams, si veda Christopher LASCH, *The New Radicalism in America, 1889-1963: The Intellectual as a Social Type* (New York: Random House, 1965), p. 3-37. È piuttosto palese che nella sua autobiografia del 1910, Jane Addams mentì in merito alle sue "nobili" motivazioni dietro la Fondazione di Hull House, affermando che queste scaturivano dal grande spavento provato assistendo ad una corrida in Spagna. Non c'è traccia di un tale grande spavento nelle sue lettere di quel periodo.

nostra contemporaneità. Così il Children's Bureau divenne un centro di incessante propaganda e difesa dei sussidi, dei programmi e della propaganda del governo federale in nome delle madri e dei bambini della nazione — una specie di orribile presagio dei “family values” e dell’impegno di Hillary Rodham Clinton per “i bambini” e il Children's Defense Fund. Allora, il Children's Bureau proclamò la “Baby Week” nel marzo 1916, poi ancora nel 1917, infine designando l'intero anno 1918 come l'anno del Bambino.

Dopo la Prima Guerra Mondiale, le attività di lobby di Lathrop e del Children's Bureau portarono, sul finire del 1921, all'approvazione parlamentare dello Sheppard-Towner Maternity and Infancy Protection Act. Tale disposizione legislativa stanziava fondi federali per finanziare enti per l'igiene e il benessere dei bambini, nonché corsi di formazione destinati al pubblico tenuti da infermieri e medici riguardanti la gravidanza e la cura del neonato. Qui ha inizio la socializzazione della sanità così come la socializzazione della famiglia. Quest'addestramento era fornito in conferenze domestiche e in centri sanitari per l'assistenza sanitaria professionale in ciascuna area. Fu anche gelidamente previsto che quegli Stati, sotto la carota dei sussidi federali, togliessero i bambini dalle case dei genitori che non provvedessero ad un'adeguata cura familiare. Lo standard dell'adeguatezza veniva determinata, naturalmente, dal governo e dai suoi presunti esperti. Ci fu anche la registrazione obbligatoria per ogni bambino e l'aiuto federale per la maternità e l'infanzia.

Julia Lathrop fu determinante per convincere lo “Sheppard-Towner” a cambiare l'originario progetto da un *welfare* su misura per chi era in difficoltà economiche, a un progetto che includesse tutti. Come Lathrop affermò, «il progetto è disegnato per sottolineare la pubblica responsabilità per la protezione della vita proprio come già facciamo attraverso le nostre scuole pubbliche dove riconosciamo la comune responsabilità nell'educazione dei bambini». La logica

dell'intervento governativo cumulativo fu irresistibile; sfortunatamente, nessuno ne ribaltò completamente la *ratio* organizzando pressioni per l'abolizione della scuola pubblica.

Se nessuno degli oppositori allo Sheppard-Towner arrivò a chiedere l'abolizione della scuola pubblica, James A. Reed, senatore democratico del Missouri fedele al *laissez-faire*, si mosse bene nella direzione giusta. Ecco che cosa il senatore dichiarava causticamente: «viene ora proposto che le madri del Paese cedano il controllo ad alcune signore nubili cui Washington ha assegnato incarichi pubblici. [...] Sarebbe meglio ribaltare la proposta e promuovere un comitato di madri che si prendano cura delle anziane signorine, in modo da insegnare loro come ci si procura un marito e come avere propri bambini»<sup>28</sup>. Forse il senatore aveva individuato con precisione la spinta motivazionale delle progressiste *yankee*.

All'incirca nello stesso tempo in cui Jane Addams e le amiche fondavano Hull House, centri di assistenza venivano fondati a New York e Boston, anch'essi da nubili *yankee* e anch'essi sotto ispirazione di Toynbee Hall. In realtà, il fondatore del primo effimero centro a New York fu un maschio, Stanton Coit. Nato nel 1857 nel nord Ohio, era figlio di John Coit, un ricco commerciante e discendente da un puritano del Massachusetts. Stanton Coit si era addottorato a Berlino, aveva lavorato presso la Toynbee Hall. Nel 1886 pose in essere il centro Neighborhood Guild a New York, destinato a chiudere i battenti solo un anno dopo. Ispirate da questo esempio, comunque, tre lesbiche *yankee* diedero seguito a quella istituzione fondando la College Settlement Association nel 1887, cui si deve l'apertura dei College Settlements a New York nel 1889 e a Boston e Filadelfia alcuni anni dopo. Il capo fondatore fu Vida Dutton Scudder (nata nel 1861), una ricca bostoniana, figlia di un

---

<sup>28</sup>) SKOCPOL, *Protecting Soldiers. The Political Origins of Social Policy in the United States*, cit., p. 500-501.

congregazionalista missionario in India. Dopo il diploma allo Smith College nel 1884, Vida studiò letteratura a Oxford e divenne una discepola di Ruskin e una socialista cristiana, finendo con l'insegnare al Wellesley College per oltre 40 anni. Vida Scudder divenne episcopaliana, schietta socialista e membro della Women's Trade Union League. Le altre due fondatrici dei College Settlements furono Katharine Coman (nata nel 1857) e la sua amante di vecchia data Katharine Lee Bates. Katharine Coman era nata nel nord Ohio; il padre, un ardente abolizionista che aveva insegnato nel nord dello Stato di New York, si era trasferito in una fattoria in Ohio per riprendersi dalle ferite sofferte nella Guerra Civile. Laureata all'università del Michigan, Coman insegnò Storia ed Economia politica a Wellesley e più tardi divenne direttore del dipartimento di Economia. Coman and Bates viaggiarono in Europa per studiare e promuovere le assicurazioni sociali negli Stati Uniti. Katharine Bates fu professore di Inglese a Wellesley. Coman divenne una leader della National Consumers League e della Women's Trade Union League.

A concepire il Children's Bureau fu Florence Kelley, che lo promosse insieme al Sheppard-Towner Act. Kelley, pur avendo molti tratti in comune con le altre attiviste progressiste *yankee*, si distinse per alcune peculiarità. Era nata nel 1859. Il padre, William D. Kelley, fu un deputato repubblicano di lungo corso, la cui dedizione alle tariffe protezionistiche, specialmente a favore dell'industria siderurgica della Pennsylvania, fu così intensa da guadagnarsi il soprannome di "Pig Iron" Kelley. Protestante irlandese, fu un abolizionista e un repubblicano radicale.

Florence Kelley si distingueva dalle sue colleghe per due ragioni: (1) era l'unica apertamente marxista e (2) era sposata e non lesbica. Comunque, alla lunga, queste differenze non ebbero molta importanza. Poiché, in pratica, il marxismo conclamato di Kelley non differiva granché, quanto alle sue ricadute politiche, dal meno

sistematico socialismo fabiano o dal progressismo della sua “sorellanza”. Pertanto, finì per occupare l’estremo di uno spettro non troppo distante, invero, dal *mainstream* delle signore non-marxiste. Quanto alla seconda differenza, Florence Kelley riuscì ben presto a liberarsi del marito, accollando la cura dei suoi tre figli ad amici fidati. Così, la vita familiare non fornì alcun ostacolo alla militanza di Florence Kelley.

Laureatasi alla Cornell, Florence andò a studiare all’università di Zurigo. Lì diventò rapidamente marxista e tradusse in inglese *La situazione della classe operaia in Inghilterra* di Engels. A Zurigo, Florence Kelley conobbe Lazare Wischnewetsky, uno studente di medicina russo di origini ebraiche, anche lui marxista, che sposò nel 1884. La coppia si trasferì poi a New York ed ebbe tre figli. Lì, Florence contribuì in breve tempo a costituire la New York Consumers League e ottenne l’approvazione di una legge per la tutela del lavoro femminile nelle fabbriche. Nel 1891, Florence scappò da suo marito con i suoi figli e andò a Chicago per ragioni che rimangono sconosciute ai suoi biografi. A Chicago gravitò inevitabilmente intorno a Hull House dove rimase per un decennio. Durante questo tempo, la pomposa, vulcanica e burrascosa Florence Kelley contribuì a radicalizzare Jane Addams. Kelley, in Illinois, esercitò con successo attività di *lobby* per l’approvazione di una legge che fissasse a otto ore il limite giornaliero per il lavoro femminile. In seguito divenne la prima dirigente ispettore di fabbrica nello Stato dell’Illinois, raccogliendo intorno a lei uno staff interamente socialista.

Wischnewetsky, il marito di Florence Kelley, era stato escluso dalle pagine della storia. Ma cosa dire dei figli? Mentre Florence si dava da fare per rendere l’Illinois socialmente più avanzato, affidò la cura dei suoi bambini ai suoi amici Henry Demarest Lloyd, noto giornalista di sinistra del «Chicago Tribune», e sua moglie, figlia di uno dei proprietari del «Tribune».

Nel 1899, Florence Kelley tornò a New York, dove risiedette nei successivi venticinque anni in quello che era il più noto centro di assistenza a New York City, l'Henry Street Settlement nel Lower East Side. Lì Kelley fondò il National Consumers League e fu capo lobbista a favore del federale Children's Bureau e del Sheppard-Towner. Lottò per le leggi sul salario minimo e per le leggi sul limite delle ore lavorative per le donne, si batté a favore dell'emendamento costituzionale [finora mai ratificato, *ndC*] noto come Equal Rights Amendment, e fu membro fondatore della NAACP (National Association for the Advancement of Colored People). Quando negli anni Venti fu accusata di essere una bolscevica, Florence Kelley si appellò ipocritamente alla sua ascendenza di sangue blu: poteva mai essere marxista un membro delle più illustri famiglie di Philadelphia?<sup>29</sup>

Un'altra esponente del progressismo *yankee* newyorkese, peraltro molto facoltosa, fu Mary Melinda Kingsbury Simkhovitch. Nata nel 1867 a Chestnut Hill, nel Massachusetts, Mary Melinda era figlia di Isaac, un noto commerciante congregazionalista e repubblicano. Era la nipote di un dirigente delle ferrovie della Pennsylvania e cugina del capo della Standard Oil of California. Laureata alla Boston University, Mary Melinda girò l'Europa con la madre, studiò in Germania e fu profondamente colpita dal socialismo e dal marxismo. Fidanzatasi con Vladimir Simkhovitch, uno studioso russo, si unì a lui a New York quando questi ottenne un posto alla Columbia. Prima di sposare Simkhovitch, Mary Melinda era diventata direttrice del College Settlement a New York, in seguito aveva studiato il socialismo e imparato l'yiddish in modo da comunicare

---

<sup>29</sup>) Su Kelley, si veda Dorothy Rose BLUMBERG, *Florence Kelley. The Making of A Social Pioneer*, Augustus M. Kelley, New York (N. Y.) 1966. Si veda anche Kathryn Kish SKLAR, *Hull House — the 1890s: A Community of Women Reformers*, in «Signs», 10, no. 4 (Summer 1985), p. 685-777.

meglio con i suoi vicini del Lower East Side. Ma anche dopo il matrimonio e la nascita di due figli trovò il modo di fondare il suo proprio centro di assistenza a Greenwich House, unendo la New York Consumers League e la Women's Trade Union League, e si batté per la pensione statale di vecchiaia e per le case popolari.

Particolarmente importante per lo statalismo a New York e per le riforme sociali furono la ricchezza e la notorietà sociale della famiglia Dreier, nella quale crebbero varie giovani attiviste. I Dreiers erano tedesco-americani, ma si sarebbero potuti tranquillamente scambiare per degli *yankees*, a giudicare dal loro fervente — se non fanatico — pietismo evangelico. Il padre delle giovani attiviste, Theodore Dreier, era emigrato da Brema e aveva fatto fortuna divenendo un commerciante di successo; durante la Guerra Civile, era tornato a Brema e aveva sposato Dorothy, una sua cugina più giovane di lui e figlia di un pastore evangelico. Ogni mattina, le quattro figlie Dreier e il loro fratello, Edward (nato nel 1872) si immergevano nelle letture della Bibbia e nel canto degli inni.

Nel 1898, Dreier padre morì, lasciando molti milioni di dollari alla sua famiglia. La sorella maggiore Margaret (nata nel 1875) fu abile nel dominare il fratello e le sorelle coinvolgendoli nelle attività radicali e filantropiche e rendendoli completamente proni al proprio volere<sup>30</sup>. Per dare forma drammatica al suo altruismo e il presunto “sacrificio”, Margaret Dreier regolarmente indossava abiti scadenti. Attiva nella Consumers League, Margaret si unì, e finanziò fortemente, la nuova Women's Trade Union League verso la fine del 1904, affiancata da sua sorella Mary. Presto, Margaret divenne presidente della WTUL di New York e tesoriera della WTUL

---

<sup>30</sup>) L'unica sorella che infranse leggermente il modello Dreier fu Katherine (nata nel 1877), artista e patrocinatrice dell'arte moderna che, interessata alla filosofia, divenne filo-nazista durante gli anni Trenta.

nazionale. Infatti, Margaret Dreier presiedette la WTUL dal 1907 al 1922.

Nella primavera del 1905, Margaret Dreier incontrò e sposò l'avventuriero progressista Raymond Robins (nato nel 1874) allora residente a Chicago. L'occasione in cui si conobbero era quanto mai appropriata: Robins doveva tenere una conferenza sul «Vangelo sociale» in una chiesa evangelica di New York. I coniugi Robins divennero la coppia progressista più in vista del Paese; le attività di Margaret non subirono sensibili rallentamenti, dato che Chicago, per i riformatori in senso welfarista, era un centro attivo almeno quanto New York.

La carriera di Raymond Robins ebbe alti e bassi, contemplando un lungo periodo di vagabondaggi. Nato in Florida [in realtà il web suggerisce Staten Island, nello Stato di New York, *ndC*], abbandonato dal padre e con una madre che non poté prendersi cura di lui, Robins girovagò nel Paese, riuscendo comunque a conseguire una laurea in legge in California [pare invece che si trattasse del Columbian College a Washington D.C., *ndC*], dove divenne un progressista unionista. Nelle zone selvagge dell'Alaska, dove si era recato per cercare l'oro, ebbe la visione di una croce fiammeggiante; sicché divenne un predicatore orientato verso il Social Gospel. Trasferitosi a Chicago nel 1901, Robins divenne dirigente del centro di assistenza, associandosi naturalmente, a Hull House e a "Santa Jane" Addams.

Trascorsi due anni dal matrimonio Robins-Dreier, Mary Dreier, sorella di Margaret, si presentò a Robins confessandogli l'amore travolgente che provava per lui. Robins la persuase a trasmutare la sua infamante passione segreta sull'altare della riforma sociale progressista. Da allora, i due ingaggiarono una corrispondenza segreta che durò per tutta la vita, utilizzando come paravento il sodalizio "Ordine della Croce Fiammeggiante", cui appartenevano solo loro due.

Forse, il maggiore apporto che Margaret Dreier procurò alla causa fu il successo che coronò i suoi tentativi di convincere le donne più abbienti a fornire supporto finanziario e politico alla Sinistra e ai programmi di *Welfare State* della Women's Trade Union League. Tra i supporter della WTUL vi furono Anne Morgan, figlia di J. Pierpont Morgan; Abby Aldrich Rockefeller, figlia di John D. Rockefeller, Jr.; Dorothy Whitney Straight, ereditiera della famiglia Whitney filo-Rockefeller; Mary Eliza McDowell (nata nel 1854) che si era formata presso Hull House e il cui padre era proprietario di un'acciaieria a Chicago; e la ricchissima Anita McCormick Blaine, figlia di Cyrus McCormick, inventore della mietitrice, che era già stata introdotta nel movimento da Jane Addams<sup>31</sup>.

Lo scenario di Chicago resterebbe incompleto se non menzionassimo Sophonisba Breckinridge (nata nel 1866) [Rothbard scrive Sophinisba Breckenridge, *ndC*], un'attivista nubile e molto facoltosa che, grazie ai suoi incarichi accademici, rivestì un ruolo cruciale di collegamento con la generazione successiva. Sophonisba proveniva da una famiglia in vista del Kentucky ed era pronipote di un senatore. Neanche lei era una *yankee*, ma sul fatto che fosse lesbica ci sono pochi dubbi. Non contenta di fare l'avvocato nel Kentucky, si iscrisse all'Università di Chicago come studente laureata e, nel 1901, fu la prima donna a conseguire un dottorato in Scienze Politiche. Continuò ad insegnare Scienze e Lavoro sociali all'università di Chicago per il resto della sua carriera, diventando mentore e, con ogni probabilità, compagna lesbica stabile di Edith Abbott (nata nel 1876). Edith Abbot, nata in Nebraska, era stata segretaria della Boston Trade Union League e aveva studiato alla London School of Economics, dove era stata fortemente influenzata dai Webb, i leader del

---

<sup>31</sup>) Cfr. Elizabeth Ann PAYNE, *Reform, Labor, and Feminism. Margaret Dreier Robins and the Women's Trade Union League*, University of Illinois Press, Urbana (Illinois) 1988.

socialismo fabiano. Viveva e lavorava, com'era prevedibile, al London Settlement House. Allora Edith studiava per il dottorato in Economia all'università di Chicago che ottenne nel 1905. Divenendo insegnante a Wellesley, Edith presto si unì alla di poco più piccola sorella Grace a Hull House nel 1908, dove le due sorelle vissero per i successivi dodici anni, Edith come direttore delle ricerche sociali di Hull House. Nei primi anni Venti, Edith Abbott divenne decano della School of Social Service Administration dell'università di Chicago e co-direttore della «Social Service Review» della School con la sua amica e mentore, Sophonisba Breckinridge.

Grace Abbott, due anni più giovane di Edith, fu qualcosa di più che una semplice attivista. La madre delle sorelle Abbott proveniva dal nord dello Stato di New York e si era diplomata presso il Rockford Female Seminary; il padre era un avvocato dell'Illinois che divenne governatore luogotenente del Nebraska. Anche Grace Abbott visse a Hull House e fu amica intima di Jane Addams; divenne assistente di Julia Clifford Lathrop al federale Children's Bureau nel 1917 sostituendola, nel ruolo di direttrice, nel 1921.

Verso la fine del secolo XIX, al novero delle attiviste per le riforme sociali, che fino ad allora erano state in prevalenza *yankee*, si aggiunsero, come nuovo lievito alla massa, quelle di origine ebraica. Di quelle nate nei fatidici anni Sessanta, la più importante fu Lillian D. Wald (nata nel 1867). Proveniente da una famiglia di ebrei tedesco-polacchi alto-borghesi di Cincinnati, Lillian e i suoi si erano ben presto trasferiti a Rochester, dove lei divenne infermiera. Poi organizzò, nel Lower East Side di New York, il Nurses' Settlement, che presto sarebbe diventato il famoso Henry Street Settlement. Fu Lillian Wald la prima a raccomandare, nel 1905, al presidente Theodore Roosevelt un Children's Bureau federale e condusse la mobilitazione per un emendamento federale costituzionale per mettere fuorilegge il lavoro minorile. Per quanto non fosse *yankee*, Lillian

Wald non costituì un'eccezione rispetto alla tendenza dominante essendo lesbica e intrattenendo una relazione sentimentale di lungo corso con la sua sodale Lavina Dock. Wald, sebbene non ricca di suo, ebbe una sorprendente abilità ad ottenere finanziamenti per Henry Street, inclusi finanzieri ebrei di prima grandezza come Jacob Schiff e Solomon Loeb, legati alla banca di investimento Kuhn-Loeb, e Julius Rosenwald, allora a capo della compagnia Soers-Roebuck. Noto finanziatore di Henry Street fu pure la Milbank Fund della famiglia legata a Rockefeller che possedeva la Borden Milk Company.

Completano l'importante contingente degli attivisti socialisti di origine ebraica le quattro sorelle Goldmark, Helen, Pauline, Josephine e Alice. Il padre era nato in Polonia, divenne medico a Vienna e fu membro del parlamento austriaco. Fuggito negli Stati Uniti dopo la fallita rivoluzione del 1848, il dr. Goldmark esercitò la professione medica facendo anche studi di chimica, divenne ricco inventando un tipo di capsula di innesco e contribuendo ad organizzare il Republican Party negli anni Cinquanta (dell'Ottocento). I Goldmark si stabilirono in Indiana.

Il dr. Goldmark morì nel 1881 lasciando la figlia maggiore Helen a capo della famiglia. Helen sposò il noto Felix Adler, filosofo e fondatore della Society for Ethical Culture a New York, che si faceva portavoce di una forma di unitarianismo giudaico. Alice sposò il noto avvocato ebreo di Boston Louis Dembitz Brandeis, aiutando Brandeis a radicalizzarsi dal moderato liberalismo classico al progressismo socialista. Pauline (nata nel 1874), dopo la laurea al Bryn Mawr College nel 1896, rimase nubile, operò come studente laureata in pedagogia presso il Barnard College studiando botanica, zoologia e sociologia e poi divenne vice-segretaria della New York Consumers League. Un'attivista ancor più di successo fu Josephine Clara Goldmark (nata nel 1877), laureata presso il Bryn Mawr nel 1898, lavorò come laureata in pedagogia al Barnard, poi divenne

segretaria per la pubblicità della National Consumers League e autrice del manuale annuale della NCL. Nel 1908, Josephine divenne presidente della nuova NCL Committee on Legislation e lei, sua sorella Pauline e Florence Kelley (a fianco di Alice) convinsero Brandeis a scrivere il suo celebre e succinto dossier sul caso *Muller v. Oregon* (1908), affermando che la legge dell'Oregon sul massimo delle ore lavorative per le donne fosse costituzionale. Nel 1919, Josephine Goldmark proseguì la sua ascesa diventando segretaria del Rockefeller Foundation's Committee for the Study of Nursing Education. Josephine Goldmark concluse la sua carriera scrivendo una prima biografia agiografica della sua stretta amica e mentore nell'attivismo socialista, Florence Kelley<sup>32</sup>.

### Il *New Deal*

Non passò molto tempo prima che questi progressisti e riformatori sociali esercitassero la loro influenza sulla politica nazionale. Il Partito Progressista [Progressive Party] fu lanciato nel 1912 dai Morgan — il partito fu capeggiato dal partner di J. P. Morgan, George W. Perkins — allo scopo, raggiunto, di candidare Theodore Roosevelt alla presidenza federale e, così facendo, osteggiare la rielezione del presidente William Howard Taft, reo di essersi opposto alle politiche pro-Morgan di Roosevelt, suo predecessore. Il Partito Progressista includeva tutti gli elementi di spicco di questa coalizione statalista: professori progressisti, uomini d'affari legati ai Morgan, ministri protestanti evangelico-sociali e, naturalmente, la dirigenza progressista degli operatori sociali.

Così, tra i delegati alla *Convention* nazionale Progressista del 1912 a New York City vi erano Jane Addams, Raymond Robins e

---

<sup>32</sup>) Josephine GOLDMARK, *Impatient Crusader. Florence Kelley*, University of Illinois Press, Champaign (Illinois) 1953.

Lillian D. Weld come pure Henry Moskowitz della New York Society of Ethical Culture e Mary Kingsbury Simkhovitch della Greenwich House di New York. Coerente con le prese di posizione femministe, il Partito Progressista fu anche il primo, se si esclude il Partito Proibizionista [Prohibition Party], ad includere donne tra i delegati alla *Convention*, e il primo a nominare un grande elettore donna, Helen J. Scott del Wisconsin. Dopo il successo del Partito Progressista nelle elezioni del 1912, gli operatori sociali e gli studiosi sociali che avevano inondato il partito erano convinti di essere portatori dei puri valori (o, piuttosto, non-valori) della “scienza” all’interno delle questioni politiche. I *loro* propositi statalisti erano “scientifici” e ogni resistenza a tali misure era, perciò, angusta e contraria allo spirito della scienza e del benessere sociale.

Subito dopo le elezioni del 1913, la dirigenza nazionale del Partito Progressista adottò un “Piano di Lavoro” proposto da Jane Addams. La sezione principale era denominata “Scienza progressista”, e ne fu nominata responsabile l’avvocata e sociologa newyorkese Frances A. Kellor, attiva nel lavoro sociale. A darle man forte in qualità di direttore del Legislative Reference Bureau, un sotto-settore di “Scienza Progressista”, c’era l’avvocato pro-sindacati di Chicago Donald Richberg, che sarà più tardi una figura rilevante del Railway Labor Act degli anni Venti e del *New Deal*. Esponente del Bureau of Education del partito fu niente meno che John Dewey. Ma particolarmente importante fu anche il Department of Social and Industrial Justice del partito, guidato da Jane Addams. Subito sotto di lei, Henry Moskowitz e la filantropa d’alto ceto Mary E. McDowell erano rispettivamente alla guida dei comitati Men’s Labour e Women’s Labor. A capo della Social Security Insurance fu posto Paul Kellogg, direttore dell’influente rivista di impegno sociale «Survey»,

mentre Lillian Wald giocò un rilevante ruolo nella commissione Child Welfare<sup>33</sup>.

Più importante che gli inebrianti brevi anni del Partito Progressista, comunque, fu l'accelerazione dell'aumento dell'influenza e del potere del governo locale (statale) e federale. In particolare, il movimento dei centri di assistenza delle signore esercitò enorme influenza nella formazione del *New Deal*, un'influenza che è stata generalmente sottovalutata.

Prendiamo, ad esempio, Mary H. Wilmarth, figlia di un produttore di impianti di gas nonché uno dei degli esponenti dell'alta società di Chicago sospinta nel gruppo dei sostenitori facoltosi di Hull House. Presto, Mary Wilmarth sarebbe diventata una delle principali sostenitrici finanziarie della radicale Women's Trade Union League. La sorella di Mary, Anne Wilmarth, sposò un avvocato progressista di Chicago, il burbero Harold L. Ickes, che presto divenne consigliere legale della WTUL. Durante il *New Deal*, Ickes sarebbe diventato l'importante ministro degli Interni di Franklin Roosevelt.

All'altra estremità dello spettro sociale ed etnico rappresentato dalle sorelle Wilmarth, troviamo l'inesperta, impetuosa, e aggressiva nubile ebrea polacco-americana Rose Schneiderman (nata nel 1882). Una delle figure più apertamente di sinistra tra le attiviste, miss Schneiderman, emigrata a New York nel 1890 con la sua famiglia, all'età di 21 anni divenne l'organizzatrice della prima sezione locale femminile della Jewish Socialist United Cloth Hat and Cap Makers Union. Rose fu membro eminente della Women's Trade Union League (WTUL) e giocò un ruolo chiave nell'organizzare l'International Ladies Garment Workers Union arrivando a far parte

---

<sup>33</sup>) Sul Partito Progressista, si veda John Allen GABLE, *The Bull Moose Years. Theodore Roosevelt and the Progressive Party*, Kennikat Press, Port Washington (New York) 1978.

dell'Executive Board. Rose Schneiderman fu nominata al Labor Advisory Board durante il *New Deal*.

Dalla National Consumers League di Florence Kelley, fecero ingresso nel *New Deal* Molly Dewson che divenne membro del Social Security Board di Franklin Roosevelt e a Josephine Roche che divenne vice ministro del Tesoro durante il *New Deal*.

Ma c'erano pesci molto più grossi di queste figure tutto sommato minori. Forse la massima forza motrice che appare tra le donne stataliste nel movimento social-*welfare* fu niente di meno che Eleanor Roosevelt (nata nel 1884), forse la prima First Lady bisessuale. Eleanor subì da adolescente la fascinazione di Marie Souvestre, passionale radical londinese e direttrice della scuola che frequentava. Fu Souvestre, a quanto pare, che indirizzò Eleanor lungo le direttrici cui questa rimase fedele per tutta la vita. Tornata a New York, Eleanor si unì alla National Consumers League di Florence Kelley e rimase per tutta la vita un'attivista per le riforme sociali. Durante i primi anni Venti, Eleanor lavorò attivamente, tra le altre cose finanziandoli, per l'Henry Street Settlement di Lillian Wald e per la Greenwich House di Mary Simkhovitch. Nei primi anni Venti, Eleanor si unì alla Trade Union League (WTUL) e si diede da fare perché arrivassero finanziamenti a quella organizzazione radicale, battendosi per l'approvazione di leggi che prevedessero un salario minimo e un tetto massimo di ore per il lavoro femminile. Nella cerchia delle sue amicizie più strette entrarono a far parte Molly Dewson, che più tardi si unì al Social Security Board, e Rose Schneiderman. Eleanor coinvolse nel suo circolo dei militanti delle riforme sociali anche la moglie di Thomas W. Lamont, che, all'epoca, era tra i più potenti partner di Morgan.

La donna che salì ai più alti livelli durante il *New Deal*, e che fu fortemente influente per la legislazione sociale, fu la signora Frances Perkins (nata nel 1880), ministro del Lavoro, prima donna membro del

Governo nella storia USA. Frances Perkins era nata a Boston; entrambi i genitori, che provenivano dal Maine, erano attivi congregazionalisti; il padre, Fred, era un ricco uomo di affari. Nel 1898, Frances si iscrisse al college femminile di Mount Holyoke, dove fu eletta rappresentante delle studentesse. In quel college dilagava un'ondata di profonda religiosità pietista, e Frances ne fu travolta. Ogni sabato sera, ciascuna classe guidava a turno un incontro di preghiera.

Il leader di ciò che potremmo chiamare la “Sinistra religiosa” del campus fu la docente di Storia Americana Annabelle May Soule, che organizzò al Mount Holyoke il gruppo denominato National Consumers League, spingendo per l'abolizione del lavoro infantile e la manodopera a basso costo, un'altra tra le cause che stavano più a cuore agli statalisti. Fu una “lezione” al Mount Holyoke condotta dalla marxista e leader nazionale della National Consumers League (NLC) Florence Kelley che cambiò la vita di Frances Perkins e la portò a essere un'attivista delle riforme nel senso del *Welfare State* vita natural durante.

Nel 1913, Frances Perkins sposò, in una cerimonia segreta, l'economista Paul C. Wilson. Wilson era un riformatore sociale ricco, allegro, ma malaticcio che fornì a Frances i requisiti perché questa venisse felicemente accolta nei circoli dei riformatori locali. Vi sono seri dubbi che per la risoluta Perkins si sia trattato di un matrimonio d'amore. Pauline Goldmark, la nubile attivista welfarista che era sua amica, deplorava il fatto che Frances si fosse sposata, ma aggiungeva che l'aveva fatto “per togliersi il pensiero”. Con un gesto di primo femminismo, Frances rifiutò di prendere il cognome del marito. Quando venne nominata ministro del Lavoro da Franklin Roosevelt, Frances condivise una casa in affitto con la sua intima amica Mary Harriman Rumsey, figlia del grande magnate E. H. Harriman, potente e ricca oltre misura. La famiglia Harriman fu estremamente potente

durante il *New Deal*, un'influenza perlopiù trascurata dagli storici. Mary Harriman Rumsey, che diventò vedova nel 1922, fu capo della Maternity Center Administration a New York e durante il *New Deal* fu presidente della Consumer Advisory Committee of the National Recovery Administration<sup>34</sup>.

La stretta correlazione tra impegno sociale, attivismo femminile e forte ricchezza dei finanziari si vide nella carriera di Henry Bruere (nato nel 1882), che ritroviamo nella cerchia più ristretta delle amicizie di Frances e che era stato il migliore amico del marito. Bruere era figlio di un medico di St. Charles, Missouri, era andato all'Università di Chicago, aveva frequentato un paio di facoltà di giurisprudenza e si era addottorato in Scienze politiche alla Columbia. Dopo gli studi, Bruere risiedette al College Settlement e poi University Settlement, per poi divenire subito dopo direttore del personale alla International Harvester Corporation di Morgan.

Da lì in avanti, la vita di Bruere fu un continuo andirivieni da enti pubblici di servizi sociali a *corporation* private e viceversa. Perciò, dopo Harvester, Bruere fondò a New York il Bureau of Municipal Research, e divenne il presidente del New York City Board of Social Welfare. Poi fu vicepresidente del Metropolitan Life e amministratore delegato della Bowery Savings Bank, che divenne la sua base operativa dalla fine degli anni Venti sino ai primi anni Cinquanta.

Ma Henri Bruere avrebbe avuto il tempo per fare tantissime altre "buone azioni". Sul finire degli anni Venti e nei primi anni Trenta, Bruere fu membro dell'Executive Committee and Board of the Welfare Council di New York City, con incarichi di gestione dei sussidi governativi di disoccupazione. Nel 1930 Bruere fu nominato,

---

<sup>34</sup>) Su Mrs. Perkins, si veda George Whitney MARTIN, *Madame Secretary. Frances Perkins*, Houghton Mifflin, Boston (Massachusetts) 1976.

da Perkins, presidente del New York State Committee on the Stabilization of Industry che si muoveva nella stessa direzione della cartellizzazione governativa forzata dell'industria del National Recovery Administration. Durante il *New Deal*, Bruere divenne anche consigliere delle federali Home Owners Loan Corporation, Federal Credit Association, per l'assicurazione di disoccupazione e di vecchiaia, e fu consigliere nella Reconstruction Finance Corporation. Bruere divenne anche *executive assistant* di William Woodin, primo ministro del Tesoro di Roosevelt.

Nel frattempo, comunque, e questo va sottolineato, in aggiunta alle alte cariche federali e ai lavori *social-welfare*, Bruere frequentava anche i grandi magnati della finanza, diventando direttore del Harriman's Union Pacific Railroad e tesoriere della Twentieth-Century Fund del progressista Edward A. Filene. Filene era un commerciante milionario che fu il maggior sponsor delle attività legali del suo amico e spesso consigliere, Louis D. Brandeis.

Come possiamo vedere dal caso di Henry Bruere, dopo che le donne *yankee* ebbero aperto le strade al *welfare* e alle organizzazioni del lavoro sociale, alcuni uomini iniziarono a seguirne l'esempio. Infatti, la frequentazione della Hull House influenzò fortemente: il noto giornalista Francis Hackett; il celebre storico e studioso di scienze politiche Charles A. Beard, che pure aveva frequentato la Toynbee House a Londra; Gerard Swope, che sarebbe diventato uno dei preminenti cartellisti di Stato dell'industria americana, capo della General Electric Company dei Morgan e uno dei principali attivisti per le riforme sociali sociali legato a John D. Rockefeller Jr.; infine William Lyon Mackenzie King, uomo dei Rockefeller, e premier liberal-nazionale del Canada per molti anni.

Ma forse il più importante tra gli attivisti maschi per le riforme sociali che ebbero un ruolo di primo piano nel *New Deal* è stato Harry Lloyd Hopkins (nato nel 1890). Costui sarebbe stato il membro più

importante del *brain trust* di Roosevelt, ministro del Commercio, e Segretario di Stato ombra (perché non ufficiale). Hopkins, insieme ad Eleanor Roosevelt, potrebbe essere considerato il più importante della corte di attivisti e riformatori sociali nati negli anni Ottanta dell'Ottocento, la generazione successiva, dunque, rispetto ai “fondatori” nati negli anni Sessanta

Hopkins era nato in Iowa, figlio di un sellaio che successivamente aveva trovato un impiego in un emporio. Seguendo la modalità pietista *yankee* del Vangelo sociale, la madre canadese di Hopkins, Anna Pickett Hopkins, era una *Gospel teacher* ed era diventata presidente della Methodist Home Mission Society dell'Iowa. Nel 1912 Hopkins aveva conseguito la laurea in Scienze sociali presso il Grinnell College in Iowa. Trasferitosi a New York, Hopkins subito si sposò per la prima delle tre volte, con la ereditiera ebrea Ethel Gross. Hopkins si tuffò nel movimento dei centri di assistenza, diventando un residente del Christodora House a New York prima del suo matrimonio. Poi andò a lavorare per l'Association for Improving the Condition of the Poor (AICP) e divenne un protetto del direttore generale dell'AICP, John Adams Kingsbury (nato nel 1887). Kingsbury, che non aveva alcuna relazione di parentela con la ricca Mary Kingsbury Simkhovitch, era nato nel rurale Kansas; il padre era stato un preside socialista in una *high school* di Seattle. Kingsbury, dopo il diploma al Teachers College, Columbia, in 1909, entrò nell'assistenza sociale professionale.

Negli anni in cui a New York il sindaco John Purroy Mitchell [1914-1917, *ndC*] dava vita alla sua “Reform Administration”, Kingsbury divenne Commissioner of Public Charities e Hopkins fu segretario esecutivo del Board of Child Welfare, nel quale prestavano servizio anche altri emergenti riformatori sociali come Henry Bruere, Molly Dewson e Frances Perkins.

Dal 1917 al 1922, Hopkins amministrò la Croce Rossa nel Sud; tornato a New York divenne *assistant director* dell'Association for Improving the Condition of the Poor (AICP), mentre Kingsbury divenne amministratore delegato dell'altamente influente fondo Milbank che era nell'orbita di Rockefeller e che finanziò molti progetti medici e sanitari. Kingsbury finanziò il grande progetto per la New York Tuberculosis Association dopo che Hopkins era diventato suo direttore nel 1924. Kingsbury divenne sempre più apertamente radicale, elogiando i presunti successi sanitari conseguiti in Unione Sovietica e operando a favore dell'assicurazione sanitaria obbligatoria negli Stati Uniti. Kingsbury esercitò una schietta azione militante contro la American Medical Association al punto che l'AMA minacciò di boicottare il latte Borden (la principale impresa del gruppo Milbank) e riuscì a far licenziare Kingsbury nel 1935. Ma non c'era da preoccuparsi, Harry Hopkins prontamente fece del suo vecchio amico Kingsbury un consulente alla Works Progress Administration.

Come Harry Hopkins da lavoratore dei centri di assistenza ascese sino ad essere uno delle persone più potenti nel *New Deal*? Ebbero certamente il loro peso, la sua stretta amicizia con W. Averell Harriman [Rothbard scrive Averill, *ndC*], rampollo dei famosi Harriman [il padre era proprietario della Union Pacific Railroad, una delle principali compagnie ferroviarie del mondo tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, *ndC*]; la sua amicizia con John Hertz, partner della potente azienda per investimenti bancari di Lehman Brothers; infine, il suo legame con Nelson Aldrich Rockefeller, politico in ascesa della potente famiglia Rockefeller. Infatti, quando Hopkins fu nominato ministro del Commercio nel periodo del *New Deal*, offrì il ruolo di vice ministro a Nelson Rockefeller che rifiutò.

## I Rockefeller e le assicurazioni sociali

I Rockefeller e il loro *entourage* intellettuale e tecnocratico furono davvero essenziali al *New Deal*. In un senso profondo, infatti, il *New Deal* costituì in sé un radicale rimpiazzamento dei Morgan, i quali avevano dominato la politica finanziaria ed economica degli anni Venti, con una coalizione guidata dai Rockefeller, dagli Harriman, Kuhn Loeb e le società di investimenti bancari Lehman Brothers<sup>35</sup>. Il Business Advisory Committee del ministero del Commercio, per esempio, che esercitò grande influenza nell'elaborazione delle misure del *New Deal*, fu dominato da W. Averell Harriman [Rothbard scrive Averill, *ndC*] e da satrapi dei Rockefeller come Walter Teagle, capo dello Standard Oil del New Jersey. Qui abbiamo spazio solo per tratteggiare il ruolo d'influenza esercitato dai Rockefeller, alleati ai progressisti del Wisconsin e agli addottorati delle Settlement House, nell'istituire e nell'imporre all'America il sistema di assicurazioni sociali. Anche questo fu il risultato finale di un graduale, ma inesorabile processo di secolarizzazione dell'ideale messianico del pietismo *postmillennial*. È forse istruttivo che un movimento inaugurato dalle megere *postmillennial* che scesero per le strade per far chiudere i *saloon* si sia concluso con gli scienziati sociali dell'università del Wisconsin, i tecnocrati e gli esperti a guida Rockefeller che manipolarono le leve del potere politico per realizzare dall'alto verso il basso una rivoluzione nella forma del *Welfare State*<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup>) Cfr. Thomas FERGUSON, *Industrial Conflict and the Coming of the New Deal: The Triumph of Multinational Liberalism in America*, in Steve FRASER - Gary GERSTLE (edited by), *The Rise and Fall of the New Deal Order, 1930-1980*, Princeton University Press, Princeton (New Jersey) 1989, p. 3-31.

<sup>36</sup>) I Rockefeller furono originariamente ardenti battisti *postmillennialist*, John D. Sr., proveniva dal nord dello Stato di New York. John D. Jr.,

Il sistema di assicurazioni sociali ebbe inizio nel 1934 quando il presidente Franklin Roosevelt commissionò ad una terna dei suoi alti funzionari il compito di selezionare la composizione del Committee on Economic Security (CES) che avrebbe elaborato la legislazione per il sistema di assicurazioni sociali. I tre funzionari erano il ministro del Lavoro Frances Perkins, il direttore della Federal Emergency Relief Administration Harry Hopkins e il ministro dell'Agricoltura Henry A. Wallace. Il più importante di questa triade era Perkins il cui ministero era più vicino alla giurisdizione sulla sicurezza sociale. Era lei che presentava le prospettive del governo ai dibattiti del Congresso. Perkins e gli altri affidarono poi questo compito di incomparabile importanza ad Arthur Altmeyer, un discepolo di Commons all'università del Wisconsin che era stato segretario della Wisconsin Industrial Commission ed aveva amministrato il sistema del Wisconsin per la disoccupazione. Quando Roosevelt, nel 1933, impose il corporativistico e collettivistico National Recovery Administration (NRA), Altmeyer fu fatto direttore del NRA Labor Compliance Division. Gli uomini d'affari corporativisti approvarono

---

capitanò l'ala morale e filantropica dell'impero Rockefeller e, nel ruolo di gran giurì della città di New York, nel 1920, si spese per sradicare il vizio in quella città. Dopo la Prima Guerra Mondiale, tuttavia, il ministro scelto dalla famiglia Rockefeller, il reverendo Harry Emerson Fosdick, capeggiò il "protestantesimo *liberal*", una versione secolarizzata del *postmillennialism*, per respingere la crescente ondata di fondamentalismo *premillennialist* dentro la Chiesa. Harry Fosdick divenne capo del Federal Council of Churches of Christ, la principale organizzazione del protestantesimo *liberal*. Nel frattempo, John D. Jr., rese il fratello di Fosdick, Raymond Blaine Fosdick, capo della Rockefeller Foundation e successivamente biografo ufficiale di John D. Jr. Fosdick era stato un impiegato nei centri di assistenza. I Fosdick erano nati a Buffalo da una famiglia *yankee* del New England. Sui Fosdick, si veda Murray N. ROTHBARD, *World War I as Fulfillment. Power and the Intellectuals*, in «Journal of Libertarian Studies», 9, no. 1 (Winter 1989), p. 92-93.120.

calorosamente il risultato di Altmeyer, particolarmente Marion Folsom, a capo della Eastman-Kodak e uno dei principali membri del Business Advisory Council.

La persona che Altmeyer avrebbe preferito far diventare direttore del Committee on Economic Security (CES) era nientemeno che Dr. Bryce Stewart, direttore di ricerca per l'Industrial Relations Councilors (IRC). L'IRC era stato creato nei primi anni Venti dai Rockefeller, precisamente da John D. Jr., cui principalmente si doveva, come si è detto, l'identità ideologica e filantropica dell'impero Rockefeller. L'IRC rappresentava la squadra meglio equipaggiata, culturalmente e organizzativamente, per promuovere una nuova forma di cooperazione su base corporativa tra lavoratori e impresa, e inoltre promuovere politiche governative e d'impresa pro-sindacati e pro-Stato assistenziale. L'IRC istituì anche gli influenti dipartimenti Industrial Relations nelle università Ivy League, particolarmente Princeton.

Bryce Stewart, comunque, fu esitante a prendere apertamente parte alla promozione delle Social Security per conto dell'IRC (Industrial Relations Councilors) e dei Rockefeller. Stewart preferì rimanere dietro le quinte, come consigliere e consulente del CES (Committee on Economic Security), e co-dirigere uno studio sull'assicurazione di disoccupazione per conto del Council.

Avendo Stewart rifiutato l'incarico, Altmeyer si rivolse al suo successore come segretario del Wisconsin Industrial Commission, Edwin E. Witte, discepolo di Commons. Witte divenne *executive secretary* del CES (Committee on Economic Security) con il compito di nominare gli altri membri. Dietro suggerimento di Roosevelt, Altmeyer si consultò con i potenti membri del BAC (Business Advisory Council), cioè Swope, Teagle e John Raskob delle compagnie DuPont e General Motors, circa la composizione e le politiche del CES. Altmeyer e Witte prepararono la lista di nomi tra i

quali Roosevelt avrebbe scelto i membri di un Advisory Council per il CES; una lista che includeva imprenditori, sindacati e “cittadini”. In aggiunta a Swope, Folsom e Teagle, l’Advisory Council incluse altri due potenti uomini di affari corporatisti. Il primo, Morris Leeds, era presidente di Leeds & Northrup e membro della pro-sindacale, pro-*Welfare State* American Association for Labor Legislation (AALL). Il secondo, Sam Lewisohn, era vice presidente della Miami Copper Company ed ex presidente dell’AALL. Scelto per dirigere l’Advisory Council fu l’accademico di punta Frank Graham, progressista molto amato del Sud e preside dell’università del North Carolina.

Altmeyer e Witte nominarono come membri del cruciale Technical Board del CES (Committee on Economic Security) tre eminenti esperti, Murray Webb Latimer, J. Douglas Brown e Barbara Nachtrieb Armstrong, che fu la prima donna professore di Legge all’università della California a Berkeley. Tutti e tre erano affiliati IRC (Industrial Relations Councilors) e Latimer e Brown erano, infatti, membri insigni della rete Rockefeller-IRC. Latimer, direttore del Railroad Retirement Board, fu a lungo dipendente dell’IRC, ove aveva redatto uno studio sulle pensioni industriali ed aveva anche elaborato i dettagli del Railroad Retirement Act. Latimer fu membro dell’American Association for Labor Legislation e contribuì ad amministrare i piani assicurativi e pensionistici per la Standard Oil del New Jersey, la Standard Oil dell’Ohio e la Standard Oil della California.

J. Douglas Brown fu capo dell’Industrial Relations Department di Princeton creata dall’IRC e fu l’uomo di punta per il CES per la progettazione del programma per le pensioni di vecchiaia delle assicurazioni sociali. Fu Brown, insieme ai membri dell’Advisory Council che erano grandi affaristi, a impuntarsi perché nessun imprenditore sfuggisse alle tasse che andavano a finanziare le pensioni di vecchiaia. Brown era genuinamente impegnato affinché le piccole

imprese non evadessero l'inevitabile aumento dei costi dovuti agli obblighi della tassazione per sostenere gli ammortizzatori sociali. In questo modo, le grandi imprese, che avevano già volontariamente fornito ai loro dipendenti la costosa pensione di vecchiaia, potevano far leva sul governo federale per forzare le imprese concorrenti piccole a pagare per simili e costosi programmi sociali. Quindi, spiegò Brown nel 1935 nella sua deposizione davanti alla Commissione Finanze del Senato, il grande vantaggio del "contributo" del datore di lavoro alle pensioni di vecchiaia è che «rende uniforme in tutta l'industria un costo minimo per fornire l'assicurazione per la vecchiaia e proteggere gli imprenditori più progressisti (che ora forniscono le pensioni) dalla concorrenza di quelli non progressisti, che diversamente licenziano gli anziani senza dar loro la pensione. In tal modo i costi per proteggere gli anziani sono ripartiti tra i datori di lavoro progressisti e quelli "non progressisti"»<sup>37</sup>. In altre parole, intenzionalmente la legislazione penalizza i datori di lavoro "non progressisti" e li indebolisce attraverso un innalzamento artificioso dei suoi costi, relativamente superiori alle aziende più grandi. Danneggiati, naturalmente, sono i consumatori e i contribuenti, costretti a pagare per questa sorta di regalia.

Non sorprende, allora, che quasi tutte le imprese più grandi sostennero il programma delle assicurazioni sociali fino in fondo, mentre questo era contrastato da associazioni delle piccole imprese come la National Metal Trades Association, la Illinois Manufacturing Association e la National Association of Manufacturers. Nel 1939,

---

<sup>37</sup>) Jill QUADAGNO, *The Transformation of Old Age Security. Class and Politics in the American Welfare State*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois) 1988, p. 112; Jill QUADAGNO, *Welfare Capitalism and the Social Security Act of 1935*, in «*American Sociological Review*», 49 (October 1984), p. 641. Si veda anche G. William DOMHOFF, *The Power Elite and the State: How Policy is Made in America*, Aldine de Gruyter, New York (N. Y.) 1990.

solo il 17 per cento delle imprese americane favorì l'abrogazione del Social Security Act, mentre nessuna delle grandi industrie ne sostenne l'abolizione.

La grande impresa, infatti, collaborò entusiasticamente all'introduzione della previdenza sociale. Quando il Social Security Board affrontò il formidabile impegno di istituire 26 milioni di *accounts*, consultò il BAC (Business Advisory Council) e Marion Folsom aiutò a programmare l'istituzione dei centri regionali del Social Security Board (SSB). Il BAC chiese al Board di assumere il direttore dell'Industrial Bureau della Philadelphia Chamber of Commerce in qualità di *head registrar* e J. Douglas Brown fu premiato per il suo servizio diventando direttore del nuovo ampliato Advisory Council for the Social Security Administration.

L'American Association for Labor Legislation (AALL) fu particolarmente importante per lo sviluppo del sistema delle assicurazioni sociali. Questa squadra progressista social-welfarista, avviata da Commons e condotta per decenni dal suo studente John B. Andrews, fu finanziata da Rockefeller, Morgan e da altri ricchi *liberal* con forti interessi industriali. L'AALL fu il maggiore contributore della proposta per l'assicurazione sulla salute e per i disabili durante gli anni Venti, e poi negli anni Trenta diresse i propri sforzi nel modellare nuove leggi per garantire l'assicurazione ai disoccupati. Nel 1932, il Wisconsin adottò il piano dell'American Association for Labor Legislation e, sotto la spinta delle lobby ad esse associate, il Partito Democratico lo incorporò nel suo programma. Per lo sviluppo delle assicurazioni sociali, i posti chiave all'interno del CES (Committee on Economic Security) e del Advisory Council furono coperti dai membri dell'AALL. Non solo, ma all'inizio del 1934, il ministro Perkins propose proprio a Paul Raushenbush [a differenza di come ha scritto Rothbard, Raushenbush aveva perso la "c" nel cognome del padre, Walter Rauschenbush, *ndC*], lobbista dell'AALL

a Washington, di abbozzare un progetto di legge per le assicurazioni sociali che diventasse la base per le successive discussioni nel CES. L'AALL fu anche strettamente associata con la National Consumers League di Florence Kelley.

Paul Rauschenbush [Raushenbush, *ndC*] aveva un accattivante pedigree a pieno titolo. Paul era figlio del principale ministro battista evangelico-sociale, Walter Rauschenbush. Paul studiò sotto la guida di John R. Commons e fu il principale autore della legge per assicurazione contro la disoccupazione del Wisconsin. Ma i legami di Rauschenbush [Raushenbush, *ndC*] col progressismo non sono ancora finiti: Paul sposò nientemeno che Elizabeth Brandeis, figlia del famoso giurista progressista. Anche Elizabeth aveva studiato sotto la guida di Commons e conseguì il suo dottorato alla Wisconsin. Per di più, fu anche stretta amica della marxista Florence Kelley, aiutando la zia di lei, Josephine Goldmark, a scriverne la biografia. Elizabeth aiutò anche a redigere la legge del Wisconsin sull'indennizzo di disoccupazione. Insegnò economia alla Wisconsin, riuscendo a diventare professore ordinario.

Possiamo concludere osservando, con lo storico Irwin Yellowitz, che tutte queste organizzazioni riformatrici erano dominate e finanziate da «un piccolo gruppo di ricchi patrizi, professionisti e operatori sociali. Ricche donne, incluse alcune dell'alta società newyorkese, indispensabili per acquisire finanziamenti e selezionare il personale»<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup>) Irwin YELLOWITZ, *Labor and the Progressive Movement in New York State, 1897-1916*, Cornell University Press, Ithaca (N. Y.) 1965, p. 71. Si veda in particolare J. Craig JENKINS - Barbara G. BRENTS, *Social Protest, Hegemonic Competition, and Social Reform: A Political Struggle Interpretation of the American Welfare State*, in «American Sociological Review», 54 (December 1989), p. 891-909 e J. Craig JENKINS - Barbara BRENTS, *Capitalists and Social Security: What Did They Really Want?*, in «American Sociological Review», 56 (February 1991), p. 129-132.

Richard M. EBELING

*Concetti economici: gli antichi romani, dalla  
supremazia della legge all'inflazione  
galoppante e al controllo dei prezzi*

A cura e traduzione di Angelo Muzzonigro

Richard M. Ebeling (New York, 1950) è un economista di orientamento libertario ed esponente della Scuola Austriaca. Autore di numerosi testi, è anche presidente della Foundation for Economic Education.

Gli antichi romani, come gli antichi greci, non hanno lasciato un importante patrimonio di conoscenze in ambito economico. Infatti, i romani ripresero dagli antichi greci gran parte dei concetti economici da loro utilizzati.

I romani si preoccupavano principalmente di questioni "pratiche", e riguardo a questi argomenti talvolta erano considerati più come "uomini del fare" che come filosofi.

---

\* Il testo originale inglese è apparso nell'ottobre 2016 sul sito di [The Future of Freedom Foundation](#) e sul sito del [Cobden Centre](#). La traduzione in italiano è, invece, stata proposta sul sito dell'associazione Ludwig von Mises Italia il 5 dicembre 2016.

L'ambito nel quale hanno lasciato un importante patrimonio di nozioni che ha influenzato per molto tempo le generazioni successive, soprattutto in Occidente fino ai nostri giorni, è quello del diritto e dei contratti. Il loro principale contributo è stato quello di gettare le basi dell'ordinamento giuridico sul quale si basano una parte delle consuetudini economiche occidentali in materia di proprietà e scambio.

Rispettare le leggi locali dei diversi popoli

Mentre l'impero romano si espandeva, annetteva a sé un numero sempre più crescente di culture e popoli molto diversi rispetto alla cultura e alle ideologie prevalenti a Roma. Infatti, al suo massimo splendore, l'impero romano comprendeva gran parte dell'Europa occidentale, centrale e meridionale, quasi tutto il Medio Oriente e la parte più a nord dell'Africa settentrionale, incluso l'Egitto sotto il fiume Nilo. Quindi divenne importante sviluppare concetti e codici giuridici che fossero abbastanza chiari e di portata generale tali da comprendere tutte le diversità dell'Impero ed essere uniformi per tutti i suoi membri.

I giuristi e i filosofi romani iniziarono a distinguere tra le regole e le leggi per i cittadini di Roma e un ordinamento giuridico più generale valido per tutto l'impero.

Il cittadino romano – il cittadino della città di Roma, la capitale dell'Impero – era sotto la giurisdizione dello *jus civile*, il "diritto civile."

Questo era un codice giuridico che rifletteva gli usi e costumi di Roma, riguardante diritti, privilegi e doveri di un cittadino romano di fronte alla legge e ai suoi concittadini. Infatti, ogni parte dell'Impero aveva il proprio *jus civile*, o

diritto civile, rispettato dalle autorità romane, al quale tutti gli abitanti di quelle province o regioni dovevano obbedire e che salvaguardava i loro diritti nei contenziosi legali nelle rispettive località.

Un diritto universale come giustizia per tutti gli uomini

Diversamente dal “diritto civile” vi era invece lo *jus gentium*, il diritto generale o “universale”. Questo era il codice giuridico che si applicava a tutti i membri dell’impero, senza tener conto delle leggi o delle consuetudini locali. Poiché il “diritto universale” doveva trascendere le tradizioni locali dei diversi popoli dell’impero, esso doveva quindi fondarsi su concetti di giustizia e “diritti” più generali rispetto a qualunque apparato di usi e tradizioni, perfino di quello della stessa Roma.

Dallo sviluppo del codice giuridico del “diritto universale” nasceva il concetto di *jus naturale*, o “diritto naturale.”

I romani distinguevano tra la legge dell’uomo e una legge “superiore” di giustizia e diritto, razionalmente giusta e corretta per tutti gli uomini, indipendentemente a quale individuo o comunità si applicasse. Questa legge universale sarebbe stata valida e garantista per tutti gli uomini ragionevoli e benevolenti.

Per duemila anni essa ha rappresentato la base sulla quale gli uomini hanno fondato alcuni diritti inalienabili verso i quali nessuno Stato poteva interferire o contravvenire senza violare un codice di comportamento tra gli uomini che nessuna autorità aveva il potere o il diritto di abrogare.

Come in tutti gli Stati e gli imperi, la realtà di alcune cose spesso è diversa dall’ideale perfetto. I romani spesso erano dei

duri dominatori imperiali, poco pazienti o tolleranti verso pericolose rivolte o dissensi popolari. E, come gli antichi greci, erano legati all'istituto della schiavitù; di conseguenza, coloro i quali godevano pienamente dei "diritti" sopra citati, erano poi in concreto solo una minoranza. Ma, ciononostante, furono gettate le basi di importanti principi politici e filosofici che influenzarono il successivo sviluppo dell'Occidente.

Il diritto, la proprietà e la prosperità del commercio

Dal concetto di "diritto universale" dei romani ne derivò un codice giuridico sui contratti e sulla proprietà estremamente completo che, a differenza dei greci, stabiliva ampia libertà e autonomia per il libero individuo riguardo a come poteva usare e disporre della sua proprietà e della sua stessa persona.

Pertanto, il diritto romano considerava come "prezzi corretti" per le transazioni commerciali quelli che si formavano sul mercato, poiché questi rappresentavano l'accordo tra le parti sui termini dello scambio. Inoltre servì come base di quella che divenne un'ampia rete di produzione, commercio e scambio diffusa in tutto l'impero romano, anche tra le sue più remote regioni e province.

Esso favorì la nascita di un sistema di scambi di mercato e di divisione del lavoro che resero l'intero bacino del Mediterraneo, gran parte dell'Europa orientale e occidentale, la maggior parte del Medio Oriente e alcune parti dell'Africa settentrionale, una vasta unica area economica. Dati i mezzi di trasporto disponibili via mare e via terra (e dovrebbe essere ricordato che alcune parti del sistema viario che si estende in Europa costruito dagli antichi Romani ancora esistono), il risultato fu una più o meno libera circolazione di beni, materie

prime, e persone dall'oceano Atlantico al Golfo Persico, e dal Mar Baltico verso le sorgenti del Nilo.

Di certo, quello dei romani non era né un sistema di vero libero scambio né un sistema liberista, e il commercio di molte materie prime era sempre oppresso da controlli e regolamenti imperiali.

Come osserva l'economista austriaco Ludwig von Mises nel suo trattato *L'azione umana*: «Non è facile capire se sia corretto oppure no definire *capitalismo* l'organizzazione economica dell'impero romano. Comunque è certo che l'impero romano nel secondo secolo, cioè nell'età degli Antonini, i cosiddetti "buoni" imperatori, aveva raggiunto un elevato livello nel sistema sociale di divisione del lavoro e del commercio interregionale. Diverse aree metropolitane, un considerevole numero di città di media grandezza, e buona parte dei piccoli villaggi, erano le sedi di una civiltà raffinata».

Gli abitanti di questi agglomerati urbani si rifornivano di cibo e materie prime non solo dai vicini distretti rurali, ma anche dalle province lontane. Una parte di questi rifornimenti arrivava nelle città sotto forma di reddito delle proprietà fondiarie dei ricchi proprietari terrieri. Ma una parte considerevole delle materie prime era ottenuta in cambio degli acquisti da parte della popolazione rurale dei prodotti manifatturieri realizzati nelle città.

Vi era un vasto commercio tra le varie regioni del grande Impero. Non solo nelle attività industriali, ma anche nell'agricoltura, c'era una tendenza verso una maggiore specializzazione. Le diverse zone dell'Impero non erano più economicamente autosufficienti. Esse erano interdipendenti.

## Filosofi romani e anti-commercialismo

Mentre il diritto romano gettava le fondamenta per una società fondata sul contratto e sullo scambio, i filosofi romani percorrevano una strada diversa. I più illustri esponenti furono Cicerone, Seneca e Marco Aurelio. In generale, questi condannavano la ricchezza e il lusso che si erano diffusi a Roma per merito del commercio dell'impero, ritenendoli la causa del malcostume e dell'indebolimento dello spirito morale degli uomini del tempo.

La loro filosofia era pervasa da quello che alcune volte è stato definito il "quietismo," cioè la credenza secondo la quale ci si dovrebbe adeguare alle circostanze che si incontrano durante la vita e accettarle come qualcosa di buono e inevitabile. Riportando le parole di Marco Aurelio: «sii soddisfatto delle tue cose e impara ad amare quello per il quale sei stato educato; e per il resto della tua vita, sii completamente rassegnato, e permetti agli dei di giovare del tuo corpo e della tua anima».

Secondo la loro visione si poteva raggiungere la felicità solamente superando e rimuovendo il desiderio, in particolare i desideri e i bisogni materiali. La felicità dell'uomo, sostenevano, non può giungere dal costante tentativo volto ad incrementare sempre più i propri mezzi e dalla ricerca continua di nuovi obiettivi. No, questa strada avrebbe condotto solo ad una frustrazione permanente.

Diversamente, concepivano un diverso percorso verso la felicità. Questo concetto lo troviamo nel filosofo romano, Epicuro: «se desideri rendere ricca una persona, non darle più denaro, ma placa il suo desiderio». In altre parole non tentare di incrementare l'offerta di quegli strumenti al servizio dei diversi

scopi dell'uomo; piuttosto tenta di ridurre la domanda. Per ogni uomo, diminuisci i suoi desideri a quelli che sono appropriati per una vita "virtuosa" e "saggia". L'uomo saggio, si è detto, "si rifà alla natura".

#### La critica di Cicerone verso i mercati e il lucro

Alla domanda su cosa intendessero per "rifarsi" alla natura in termini di stili di vita e di lavoro, i filosofi romani rispondevano che si doveva porre la massima importanza sulla "naturalità" dell'agricoltura, rispetto al malcostume e alla corruzione presente negli altri mestieri e professioni. Ne è un esempio Cicerone quando affermava: «oggi, riguardo al commercio e agli altri mezzi di sostentamento che possono essere considerati aristocratici o volgari, ci è stato insegnato, in generale quanto segue. Primo, non sono auspicabili e quindi sono da rigettare quelle attività che suscitano rancore nelle persone, come gli esattori delle tasse e gli usurai [strozzini]. È volgare e non aristocratico, da parte dei lavoratori svolgere quelle attività che richiedono solo lavoro manuale, e non l'utilizzo delle loro abilità artistiche; il salario che essi ricevono in questo caso è un pegno per la loro schiavitù. È da considerarsi volgare anche chi compra da mercanti all'ingrosso per rivendere immediatamente al dettaglio; questi non ricaverebbero alcun profitto senza tutte le loro grandi menzogne; e in verità non vi è azione più malvagia delle false dichiarazioni. Anche tutti gli artigiani svolgono un lavoro volgare; nessuna bottega può considerarsi un posto di lavoro libero. Tra tutte, hanno un minimo di decenza solo quelle attività che provvedono al piacere dei sensi, e cioè pescivendoli, macellai, cuochi, commercianti di pollame e pescatori.

Possiamo aggiungere se ci fa piacere, profumieri, ballerini e tutto il corpo di ballo. Ma le professioni per le quali è richiesto un elevato grado d'intelligenza o dalle quali ne deriva un beneficio non trascurabile per la società – per esempio la medicina, l'architettura o l'insegnamento – sono adeguate per coloro che ne ambiscono per la posizione sociale raggiungibile. Il commercio, se svolto in ambito locale, deve considerarsi volgare; ma non è un'attività da denigrare se riguarda l'importazione su larga scala di grosse quantità di merci da tutto il mondo, con la loro successiva distribuzione (locale), purché tutto ciò sia svolto senza raggiri. Anzi, questa si merita il massimo rispetto, se coloro che vi sono impegnati si accontentano della loro ricchezza, e si fanno strada dal porto verso la tenuta di campagna, come spesso hanno fatto dal mare verso il porto. Ma di tutte queste occupazioni che garantiscono un guadagno, nulla è preferibile all'agricoltura, nulla garantisce un profitto maggiore, nulla è più piacevole, e nulla ti permette di essere un uomo più libero».

#### L'errore di Roma con il controllo dei prezzi

Prima di lasciare i romani, può essere utile dedicare un pò di tempo ad una breve descrizione delle loro esperienze riguardo alle diverse politiche economiche da questi adottate, in particolare il controllo dei prezzi e la svalutazione della moneta.

Nel 449 a.C., il governo romano approvò la legge delle dodici tavole, che regolava una buona parte della vita commerciale, sociale e familiare. Alcune di queste norme erano ragionevoli e coerenti per un'economia basata sui contratti e sul commercio; altre infliggevano orribili sanzioni ad alcuni e

attribuivano privilegi e poteri crudeli ad altri. Altri regolamenti fissavano inoltre un tasso d'interesse massimo sui prestiti, approssimativamente pari all'8 per cento. Il governo romano aveva anche la consuetudine di condonare periodicamente tutti gli interessi dovuti all'interno della società, cioè annullava legalmente tutti gli interessi che i debitori privati dovevano ai loro creditori.

Il governo romano fissò anche un controllo sui prezzi del grano. Nel IV secolo a.C., lo Stato comprava le granaglie durante i periodi di carestia e le rivendeva a un prezzo fissato molto al di sotto del prezzo di mercato. Nel 58 a.C. ciò venne addirittura migliorato, nel senso che il governo vendeva le granaglie ai cittadini di Roma ad un prezzo pari a zero, in altre parole, gratuitamente.

Il risultato fu inevitabile: i contadini abbandonarono le terre e si riversarono a Roma; questo certamente peggiorò i problemi, poiché in tal modo si produceva e si immetteva sul mercato una quantità di grano inferiore rispetto a prima, dal momento che era diminuita drasticamente la presenza dei contadini nelle terre intorno a Roma. Inoltre, i padroni iniziarono a liberare i loro schiavi accollando l'onere finanziario del loro sostentamento sul governo romano a costo zero.

Nel 45 a.C., Giulio Cesare scoprì che quasi un terzo dei cittadini romani riceveva gratuitamente il grano dallo Stato.

Per sostenere l'onere finanziario che richiedeva l'offerta gratuita di grano, il governo romano ricorse alla svalutazione della moneta, cioè l'inflazione. Per lunghi periodi della sua storia, lo Stato romano dovette quindi affrontare continuamente eventi legati alla svalutazione monetaria, al continuo peggioramento del bilancio statale, alla scarsità dell'offerta, e ai prezzi del grano fissati per legge.

## Spesa, inflazione e controlli economici sotto Diocleziano

L'episodio più famoso riguardante il controllo dei prezzi nella storia di Roma, fu quello durante il regno dell'imperatore Diocleziano (A.D. 244-312). Egli salì al trono nel 284 d.C. Quasi immediatamente, Diocleziano iniziò a intraprendere vasti e costosi progetti di spesa pubblica.

Ci fu un notevole incremento della spesa militare per l'ampliamento delle forze armate; iniziò un enorme progetto di opere pubbliche con la scelta della città di Nicomedia come nuova capitale per l'impero in Asia Minore (attualmente Turchia); ampliò notevolmente la burocrazia statale; e istituì i lavori forzati per il completamento dei suoi progetti di lavori pubblici.

Per finanziare tutte queste attività, Diocleziano alzò drasticamente le tasse per tutte le classi sociali. L'elevato livello di pressione fiscale disincentivò per molto tempo il lavoro, la produzione, i risparmi e gli investimenti. Il risultato fu il declino del commercio e degli scambi.

Quando le tasse non furono più sufficienti a produrre un gettito fiscale sufficiente a finanziare tutte queste attività, Diocleziano iniziò a svalutare la moneta. Si ridusse la quantità di oro e argento utilizzata per coniare le monete; queste però venivano emesse con la rassicurazione da parte del governo che il loro valore metallico fosse lo stesso di prima. Il governo approvò delle leggi che istituirono un corso legale imponendo ai cittadini romani e ai sudditi di tutto l'impero, di accettare queste monete svalutate per un più alto valore facciale (nominale).

Anche il risultato di questo fu inevitabile. Poiché queste monete a corso legale avevano in realtà un valore inferiore in

termini di oro e argento in esse contenuto, i commercianti iniziarono ad accettarle solo a sconto. In questo modo la loro svalutazione fu immediata. Le persone iniziarono ad accumulare tutte le monete d'oro e d'argento che ancora contenevano una più alta e reale quantità di oro e argento, utilizzando invece per gli scambi commerciali solo le monete "svalutate".

Questo, di certo, volle dire che con ciascuna di queste monete svalutate, si sarebbe potuto acquistare solo una quantità inferiore di beni sul mercato rispetto a prima; o espresso in altri termini, sarebbero state necessarie più unità di queste monete "svalutate" per ottenere la stessa quantità di merci (di prima). L'inflazione monetaria peggiorava sempre più di pari passo con la continua emissione da parte dell'imperatore di questa forma di moneta dal valore sempre più basso.

Diocleziano istituì anche l'imposta in natura, cioè il governo romano non avrebbe più accettato per il pagamento delle tasse dovute, la stessa moneta svalutata che aveva emesso. Poiché secondo questa normativa, i contribuenti romani, dovevano pagare le tasse con dei beni reali, ciò bloccò l'intera popolazione; molti si ritrovarono così vincolati alla terra o a una determinata occupazione, al fine di assicurarsi la produzione di quei beni che sarebbero stati necessari per pagare le tasse statali alle scadenze fiscali. In tal modo si affermò una struttura economica sempre più rigida.

L'editto di Diocleziano peggiorò le cose

Ma il peggio doveva ancora arrivare. Nell'anno 301 dC, fu approvato il famoso editto di Diocleziano. L'imperatore fissò il prezzo di grano, uova, carne, vestiti, e di tutti gli altri beni

venduti sul mercato; fissò anche i salari di coloro che erano impiegati nella produzione di questi beni. Fu stabilita la pena di morte per chiunque fosse stato sorpreso a vendere qualsiasi di questi beni ad un prezzo o salario più alto di quello stabilito per legge.

Poiché appena questi controlli furono annunciati molti contadini e fabbricanti persero ogni incentivo a vendere le loro merci sul mercato giacché queste avevano un valore di mercato fissato ad un livello di molto inferiore a quello che loro consideravano un valore equo, Diocleziano nell'editto inserì anche, che chiunque fosse stato sorpreso ad "accumulare" i beni fuori dal mercato, sarebbe stato punito severamente; i suoi beni sarebbero stati confiscati e sarebbe stato condannato a morte.

Nella parte greca dell'impero romano, gli archeologi hanno trovato le tabelle dei prezzi che indicavano i prezzi imposti dal governo. Su di esse sono elencati più di mille prezzi e salari unitari fissati dalla legge.

Un romano di questo periodo chiamato Lattanzio scrisse durante questo periodo che Diocleziano «... stabiliva egli stesso i prezzi di tutti i beni commerciabili. Veniva versato molto sangue su dei conteggi irrilevanti e scarsi; e le persone non immettevano più le proprie scorte di beni sul mercato, poiché non riuscivano a ricavarne un prezzo adeguato, con la conseguenza quindi di una forte carestia, al punto che, la legge fu abrogata, ma solo dopo aver causato la morte di molte persone».

Lezioni e conseguenze dalla politica economica dei romani

Roland Kent, uno storico dell'economia di questo periodo, ha sintetizzato le conseguenze dell'editto di Diocleziano nel

seguinte modo: «... i commercianti non rispettavano i limiti di prezzo imposti dell'editto, nonostante la pena di morte prevista dalla legge in caso di violazione; gli aspiranti acquirenti, trovando che i prezzi di mercato erano sopra il limite legale, si riunivano in massa e distruggevano i negozi illegali dei commercianti, uccidendo tra l'altro anche questi ultimi, benché il valore dei beni fosse irrisorio; i commercianti accumulavano beni in attesa del giorno in cui sarebbero state rimosse le restrizioni ai prezzi, così che la risultante penuria delle merci messe in vendita avrebbe persino causato un rialzo dei prezzi ancora maggiore, al punto che il commercio andava avanti a prezzi illegali, e, quindi, era praticato clandestinamente».

Gli effetti economici furono così disastrosi per l'economia di Roma che quattro anni dopo l'entrata in vigore dell'editto, Diocleziano abdicò per "problemi di salute" – un eufemismo storico per affermare che se un leader politico non lascia il potere, sarà rimosso da altri, e spesso anche tramite assassinio. Anche se l'editto non fu mai abrogato formalmente, presto divenne lettera morta subito dopo che Diocleziano abdicò.

Michael Ivanovich Rostovtzeff, uno tra i principali storici che si erano occupati dell'antico sistema economico romano, fornì questa sintesi nella sua, *Storia sociale ed economica dell'Impero romano* (1926): «lo stesso espediente [un sistema basato sul controllo dei prezzi e dei salari] è stato tentato spesso prima e dopo di lui [Diocleziano]. Potrebbe essere utile come misura temporanea in periodi di crisi. Ma come misura stabile e continua, crea di certo gravi danni e un terribile bagno di sangue, senza portare alcun giovamento. Diocleziano condivise la dannosa convinzione propria del mondo antico dell'onnipotenza dello Stato, una credenza che molti teorici moderni continuano a condividere».

Infine, di nuovo, Ludwig von Mises concluse che l'impero romano iniziò a indebolirsi e a decadere poiché era privo di idee e ideologie necessarie per sviluppare e salvaguardare una società libera e prospera: una filosofia basata sui diritti individuali e sul libero mercato. Così Mises concluse le sue riflessioni sulle civiltà dell'antichità: «la meravigliosa civiltà dell'antichità però poiché non adeguò il suo codice etico e il suo sistema giuridico ai requisiti tipici di un'economia di mercato. L'ordine sociale è destinato a morire se le azioni richieste dal suo normale funzionamento sono respinte dalle norme morali, sono dichiarate illegali dalle leggi dello Stato, e sono perseguite come criminali dalla giustizia e dalla polizia. L'impero romano si sgretolò poiché mancava del [classico] spirito liberale e d'intraprendenza. La politica dell'interventismo e il suo corollario politico, il principio del condottiero politico, decomposero il potente impero così come, infatti, sempre disintegrano e distruggono ogni entità sociale».

## Recensioni e segnalazioni

## Recensioni

Marcello PERA, *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità*, Marsilio, Venezia 2015 (pagg. 174; euro 18,50).

La Chiesa sembra considerare questo clima come semplice aggiornamento del proprio messaggio. E premia l'assistenzialismo statalista.

C'era una volta il regno dei doveri. Per secoli e secoli i grandi pensatori occidentali discettarono esclusivamente dei doveri degli uomini verso se stessi, verso gli altri, verso Dio. Poi le cose sono cambiate. Oggi a tenere banco sono i diritti. Si è instaurata una vera e propria dittatura dei diritti. E, con essa, si è innescato un processo di moltiplicazione dei

diritti che non sembra aver fine e che si sviluppa all'insegna della pretesa che i cosiddetti «diritti umani» siano, in quanto «naturali» ossia inerenti alla natura dell'uomo, inviolabili e non negoziabili. Con buona pace di Benedetto Croce il quale sosteneva che «un diritto naturale non si trova in nessuna parte, perché logicamente e realmente contraddittorio», ma anche di Alasdair MacIntyre che equiparava il credere ai diritti dell'uomo al «credere nelle streghe e negli unicorni». In parole povere, una nuova «religione secolare» o secolarizzata, la «religione dei diritti umani», ha preso il posto, surrogandola, della religione rivelata in un'epoca sempre più

caratterizzata dal relativismo culturale.

Un filosofo laico come Marcello Pera, da sempre preoccupato per le sorti della civiltà occidentale messa sotto pressione dal proprio masochismo intellettuale e dai troppi e non giustificati sensi di colpa, si è proposto — nel suo ultimo saggio dal titolo *Diritti umani e cristianesimo. La Chiesa alla prova della modernità* — di analizzare le modalità che hanno accompagnato il passaggio, in nome della modernità, dalla società dei doveri alla società dei diritti e di sottolinearne pericoli e contraddizioni. La posizione di Pera è quella di un liberale ben lontano dalle posizioni dell'anticlericalismo storico che, grazie anche all'amicizia e alla vicinanza intellettuale con Benedetto XVI, guarda con attenzione al cristianesimo.

Già qualche anno fa, nel 2008, in un bel libro intitolato *Perché dobbiamo dirci cristiani* (Mondadori) e che è da considerarsi la logica premessa

dell'ultimo saggio, egli sostenne la tesi che il liberalismo, nella misura in cui si propone di promuovere e proteggere i diritti umani, non può assolutamente entrare in collisione con il cristianesimo, dal momento che senza il Dio cristiano non sarebbero spiegabili né il concetto di persona né, tanto meno, l'idea della sacralità e dignità della persona cui, alla fin fine, i diritti umani fanno riferimento. Il liberalismo, insomma, e i diritti umani debbono, secondo lo studioso, pagare un prezzo al cristianesimo. Nel nuovo volume Pera affronta il tema simmetrico, quello dei prezzi che il cristianesimo deve pagare alla dottrina dei diritti umani in cambio dell'accettazione di essa e si pone il quesito della loro sostenibilità per la Chiesa. Per molti secoli — basti pensare al *Sillabo* di Pio IX — la Chiesa osteggiò le opinioni «false e perverse» dei liberali per motivi soprattutto di natura dottrinale, perché riteneva che al centro del

comportamento cristiano dovessero essere i doveri dell'uomo verso Dio e non i suoi diritti nei confronti degli altri uomini: l'uomo, in sostanza, non poteva condurre una vita morale e costruire una società ordinata se non conformandosi ai comandamenti divini. Poi le cose cambiarono. Apprezzata e accettata la modernità, la Chiesa giunse al punto di proclamare i diritti umani come un «aggiornamento» del messaggio cristiano. Fu una revisione totale sulla quale Pera mostra alcune perplessità. Scrive, infatti, a proposito dell'ottimistica illusione legata alla proliferazione dei diritti umani nella moderna società occidentale: «Pensare che il giorno in cui saremo tutti nel possesso pieno e garantito dei nostri diritti inerenti e finalmente godremo di pace, benessere, felicità è idea molto bella. Le manca solo di essere vera. O anche solo verosimile. Perché liberarsi da vecchie catene conosciute è un passo avanti, ma

arrivare a pensare che non vi saranno più catene perché il riconoscimento dei diritti umani le spezzerà, una alla volta, tutte quante, sarebbe uno di quei passi che mentre danno l'ebbrezza dell'onnipotenza ci nascondono la miseria inestirpabile della condizione umana. Quella del peccato originale, come lo chiamano i cristiani, o del "male radicale", come lo definiva Kant».

È l'idolatria dei diritti umani che Marcello Pera teme perché una religione secolare o secolarizzata, quale che sia, è sempre pericolosa. I diritti umani, liberati dall'apertura di un ideale vaso di Pandora, sono come i bisogni dei quali discettano gli economisti classici: proliferano, si autoalimentano e, in qualche caso, si autodistruggono per lasciare spazio a sempre nuovi, e più spesso avanzati, diritti umani o bisogni. Nelle democrazie occidentali contemporanee, nelle democrazie di un Occidente in crisi e che ha perduto il senso della propria identità cristiana, le

carte dei diritti e i tribunali contribuiscono a questo processo. La Chiesa ha concesso, in nome della modernità, una larghissima apertura di credito alla democrazia come idea e alle democrazie come istituzioni politiche. Ma questa apertura è stata effettuata pagando prezzi assai elevati come la secolarizzazione della società, lo statalismo, l'assistenzialismo. Nella società secolarizzata la laicità è la religione dei diritti umani: qui i diritti umani, siano di libertà o di giustizia, prendono il posto dei comandamenti del Decalogo in base all'argomentazione che essi sono «genuinamente universali» e «inclusivi perché lasciano libero gioco a tutti» mentre gli altri, i comandamenti appunto, sarebbero «particolari» e, soprattutto, «esclusivi» impedendo a qualcuno di «giocare alla pari». Inoltre — è il secondo prezzo — quella protezione dei diritti di giustizia sociale, sui quali la Chiesa insiste, richiede agli Stati

l'assunzione di politiche economiche e fiscali che li trasformano in «dispensatori di beni e servizi a favore di ceti sociali» e riducono i cittadini al rango di «questuanti della mano pubblica, con grave perdita della loro autonomia, responsabilità e anche dignità».

Quello che Marcello Pera vuole denunciare, nel suo denso e suggestivo saggio, è il fenomeno in atto della «cristianizzazione» in nome dei diritti umani di un Occidente immemore e vergognoso del patrimonio di benemerenze apportato dal cristianesimo all'Europa. È la posizione di un autentico liberale laico, consapevole dei benefici apportati dal cristianesimo al liberalismo e, al tempo stesso, critico nei confronti della pericolosa deriva di un falso pensiero liberale che finisce per «intendere l'autonomia dell'uomo non come libertà dentro la legge morale», ma piuttosto come «fonte della stessa legge morale». Una posizione

controcorrente vissuta con  
profonda coerenza.

Francesco PERFETTI

Beniamino DI MARTINO,  
*Libertà e coronavirus. Riflessioni  
a caldo su temi sociali,  
economici, politici e teologici*,  
Monolateral, Dallas (Texas,  
USA) 2020 (pagg. 436; euro 20).

«*A bello, fame et peste, libera nos Domine!*». Generazioni di uomini di ogni tempo e luogo si sono rivolti a Dio chiedendo la liberazione da guerra, fame e pestilenza. Don Beniamino Di Martino, nel suo libro, *Libertà e coronavirus: Riflessioni a caldo su temi sociali, economici, politici, e teologici* (Monolateral), presentato lo scorso 8 febbraio 2021 durante la 116<sup>a</sup> serata di Lodi Liberale, lo ricorda con vigore, perché oggi, al contrario, corre l'idea che questa pandemia sia un fenomeno del tutto eccezionale, quasi inconcepibile. Anche il Papa, che pure dovrebbe

custodire le antiche memorie dell'umanità, riferendovisi, ha parlato dei «tempi inimmaginabili che stiamo vivendo». Eppure, *nihil novi sub sole*, pestilenze ed epidemie ci sono sempre state e segnatamente, negli ultimi decenni l'«inimmaginabile» è stato esplorato in capolavori letterari, produzioni cinematografiche e finanche premiati giochi di ruolo. La pandemia era tutt'altro che imprevedibile, dunque, perché, come dice Di Martino, in quest'epoca di globalizzazione era chiaro a molti, e non solo agli scienziati, che sommando due fattori come «le epidemie cui l'umanità non è mai riuscita a sottrarsi» e una mobilità mai raggiunta prima, c'era piuttosto da interrogarsi «non sul se, ma sul quando sarebbe scoppiata». L'eccezionalità sta piuttosto nell'impreparazione con cui la crisi è stata affrontata e nelle reazioni che, a torto o a ragione, ha suscitato negli uomini e nei loro rappresentanti istituzionali.

Tra queste, indubbiamente, un'inedita e coercitiva limitazione delle libertà personali ed economiche, argomento che diventa topico nel libro insieme all'acquiescente e acritica superficialità con cui tali limitazioni sono state spesso accettate.

Perciò il libro di don Beniamino Di Martino, non è, o almeno non vuol essere solo, un *instant book* che ripercorre la cronaca di un anno di epidemia. È il libro di uno storico, un pensatore, un filosofo, un appassionato cultore di scienze sociali, un libertario seguace degli autori di Scuola Austriaca, il quale, senza sottovalutare la tragedia del virus, suggerisce di guardare, attraverso i fatti, a realtà meno contingenti, meno visibili, ma essenziali. «Si potrebbe dire che questo non è un libro sul virus, ma sull'uomo o, piuttosto, sull'uomo in rapporto al virus». Don Beniamino Di Martino cerca di cogliere quasi *sub specie aeternitatis*, la situazione nella quale si è trovato

ciascuno di noi, e lo fa strutturando il suo ponderoso lavoro su quattro livelli, sociale, economico, geopolitico e teologico. Le sue ampie riflessioni, benché ramificate e corroborate da una straordinaria bibliografia, anelano a condensarsi nel frutto di una visione complessiva, di un giudizio, per dirla in termini kantiani, "riflettente", non quindi sul fatto preso in sé, la pandemia, ma sulle condizioni, sui prerequisiti spirituali, culturali, morali — i *meme* più consolidati e spesso pregiudiziali che hanno inquadrato *ex ante* il rapporto tra gli uomini e la pandemia. Ed ecco, perciò, il nodo della *libertà* venire subito al pettine. È troppo filosofo, don Beniamino, e filosofo esperto di scienze sociali, per non sapere che la libertà, in quanto capacità di autodeterminazione, comporta molti addentellati: consapevolezza, razionalità, autonomia, realismo, attenzione, sviluppo delle capacità funzionali, autentica

responsabilità e cooperazione. La *recta ratio agibilium*, la giusta *ratio* dell'agibile, come Tommaso d'Aquino chiamava sulla scia di Aristotele la *prudenza*, è virtù figlia del libero arbitrio, e non va confusa con la timidezza, la paura o la doppiezza. È bensì l'eccellenza nella capacità di deliberazione, l'arte di soppesare i moventi prima del determinarsi della volontà in quanto facoltà razionale che organizza le scelte tendenti al bene. «La prudenza è la virtù che dirige ogni azione al debito fine, e perciò cerca i mezzi convenienti affinché l'opera riesca in tutto ben fatta, [...] dispone la ragione pratica a discernere in ogni circostanza il nostro vero bene e a scegliere i mezzi adeguati per compierlo». Ma come potranno più gli uomini esercitarsi nella deliberazione, e maturare pragmaticamente, *in rebus*, nell'agone quotidiano del confronto concreto con la realtà, lo sviluppo della loro natura razionale, la capacità di organizzare le scelte, in società

dove la burocrazia è tanto pervasiva da rendere costantemente eterodiretta la vita di gruppi e persone e dove le relazioni tra mezzi e fini sono costantemente predeterminate dall'alto tanto da ottundere ai cittadini le più elementari libertà di scelta? «Dove è più l'individuo che, secondo il principio di sussidiarietà, può e deve fare da sé? Non si finisce gradualmente col considerare lo Stato come una nuova famiglia, un nuovo educatore, una nuova guida, alla fine una nuova divinità?» (Marcello Pera).

Don Beniamino sa bene che alla base dell'autentica responsabilità stanno il *realismo* e la *prudenza*. Il *realismo* è connesso al fatto che il fondamento della verità è l'adeguazione dell'intelletto alla realtà ed è quotidianamente offuscato dall'ideologia che, con tutti i suoi stereotipi e velleitarismi, comporta spesso caratteri esiziali. Il primo capitolo ne fornisce una disamina serrata. Da questo punto di vista Nicolás

Gómez Dávila «invitava a ritenere l'astrazione una tentazione che allontana da Dio ben più insidiosamente della sensualità». La *prudenza* invece, essendo la virtù del bene concretamente agibile, si misura, come diceva don Giussani, «sulla verità della cosa stessa prima ancora che sulla moralità», sulla norma o sull'apparenza di bontà. Proprio perciò l'opera, l'agibile attuato, diventa segno di immaginazione, di una creativa eppure concreta, spesso sinergica e cooperativa adesione alla realtà. Qualità oggi più necessarie che mai. In ciò sta la forza e la superiorità della cultura della libertà che trova soluzioni responsabili laddove il potere uniforme, livella e alla fine deresponsabilizza. Non ci si ricorda mai che la legge positiva può valere solo *ut in pluribus et per accidens*, solo perlopiù e accidentalmente, e non coglie la specificità del caso concreto. Da ciò il primato dell'individuo e della società di fronte allo Stato.

Bisogna dunque esercitare una sorta di critica trascendentale del giudizio, e in primo luogo tracciare confini a difesa di quel contesto estremamente realistico, prioritario alla politica e ai suoi cliché, il mondo concreto della vita, con tutti gli elementi di un ordine morale e sociale già naturalmente connessi alla prudenza, e ovviamente, al diritto civile, la cosiddetta *iuris-prudentia*. Solo dopo potremo arbitrare, e non più ideologicamente, la delicata partita tra «massimalisti salutisti (acritici) e ostinati negazionisti (ipercritici)».

L'autodeterminazione è lo spazio, l'ambiente connaturato allo sviluppo della volontà e del bene personale. Ma ne è anche il nutrimento, il carburante principale. Perciò è fondamento di ogni autentica realizzazione umana, sia a livello personale che sociale. Ci insistono non solo gli autori di Scuola Austriaca, ma tutti i fautori, ormai trasversali nell'agone politico, del cosiddetto *capabilities approach*,

l'approccio basato sulle capacità delle persone e sulla loro autonoma e virtuosa realizzazione. Non esiste alcun bene pubblico senza il bene dei singoli, perché senza di questo non c'è, in effetti, il bene di nessuno. La cruciale rilevanza sociale, pubblica, della libertà è invece costantemente sottovalutata, e potremmo definirli il convitato di pietra al banchetto dei media e della politica, che urlano piuttosto la necessità di ulteriori cessioni verso meccanismi regolatori imposti dall'alto, esaltando uno statalismo sempre più dongiovannesco, dissennato, libertino quanto, paradossalmente, liberticida. Ecco perché il bene comune è costantemente, disatteso. Ammoniva già Tacito: *corruptissima re publica, plurimae leges*, tanto più è corrotta la repubblica quante più sono le leggi.

Diventa necessario rendersi conto, come dice Di Martino, che «la scelta a favore della salute (o

anche a favore del servizio pubblico) e a danno della libertà comporta la beffa di perdere la seconda senza comunque ottenere o salvaguardare la prima. Si tratta, quindi, di un falso conflitto perché non solo per una migliore salute (o un migliore servizio sanitario) non occorre svendere l'autodeterminazione, ma esattamente la difesa della propria facoltà di scelta, educando alla responsabilità ed alla parsimonia, garantisce al meglio la salute (e la qualità delle cure)».

Ne sono esempio i paesi che nel mondo hanno ottenuto il miglior controllo della pandemia, come la Corea del Sud, Taiwan, Singapore ed Hong Kong, con risultati utopistici e a bassissimo impatto economico rispetto a quelli dove sono enormi i costi del *welfare* pubblico. Si tratta di società dinamiche, a forte trazione capitalistica, con una minima ma efficiente statualità, quasi senza sanità pubblica, ma pullulanti di una grande libertà di scambio e di mercato, libertà

simile forse a quella che noi abbiamo sperimentato solo nei primi decenni del secondo dopoguerra, gli anni che fecero la nostra fortuna, ponendo le basi della nostra successiva e purtroppo, ormai, sempre più decrescente prosperità.

«Il prezzo della libertà è l'eterna vigilanza», sottolinea Di Martino, e la libertà «si custodisce mettendo e mantenendo lo Stato sotto assedio». A ciò fa eco Gómez Dávila, i cui bellissimi e densi aforismi sono disseminati lungo tutto il libro: «la politica saggia è l'arte di rafforzare la società e di indebolire lo Stato».

Pietro DE LUIGI

Gustavo ZAGREBELSKY  
*Fondata sul lavoro. La solitudine dell'articolo 1*, Einaudi, Torino 2013 (pag. 80, euro 10).

Nel libricino *Fondata sul lavoro. La solitudine dell'articolo 1* Gustavo

Zagrebelsky, in un limpido stile concettuale di cui gli va dato atto, condensa i frutti di una lunga riflessione sui diritti e sulla natura della Costituzione italiana.

Il libro di Zagrebelsky sul lavoro è solo l'ultimo esempio delle grandi forzature teoriche dei "neocostituzionalisti".

«La Repubblica fondata sul lavoro», a suo avviso, significa che «il lavoro non solo deve consentire un'esistenza libera e dignitosa, ma deve anche svolgersi in modo libero e dignitoso e, quando per qualcuno manca, la collettività deve assumersi gli oneri relativi».

Parole chiare ma tutt'altro che semplici, si potrebbe dire. Che cosa significa, infatti, che «la collettività deve assumersi gli oneri relativi»? Che, per garantire l'occupazione nel settore della produzione di ombrelloni da spiaggia, sarà lo Stato, in caso di ritiro dal mercato degli imprenditori privati, a produrre ombrelloni da spiaggia? O a spostare gli operai ad altro settore (privato o pubblico)?

Zagrebel'sky che, al pari del suo alter ego Stefano Rodotà, ama citare Tocqueville quasi fosse un loro antenato nobile, avrebbe dovuto ricordare che in un'ottica liberale l'aristocratico normanno, nel discorso parlamentare sul diritto al lavoro (12 settembre 1848), aveva ammonito: «non c'è nulla che dia ai lavoratori un diritto sullo Stato; non c'è nulla che obblighi lo Stato a mettersi al posto della previdenza individuale; non c'è nulla che autorizzi lo Stato a ingerirsi nelle industrie, a imporre loro regolamenti, a tiranneggiare l'individuo per meglio governarlo».

Va però riconosciuto che il giurista torinese, a differenza di altri fondamentalisti del "neocostituzionalismo", ammette che il diritto al lavoro «non è uno dei diritti che i giuristi chiamano "perfetti", diritti che il titolare può far valere in giudizio». In questo senso, sta sullo stesso piano del diritto alla salute, all'istruzione, alla previdenza sociale o anche del «diritto di

formarsi una famiglia, di potersi permettere un'abitazione». Un'osservazione, questa, di buon senso: il mio diritto di scelta fra il matrimonio e il celibato, qualora mi decida per il primo, non può autorizzarmi a chiedere al giudice di rendere effettivo tale diritto mettendomi a disposizione una donna formato Nicole Kidman, una casa degna di ospitarla, un lavoro in grado di consentirle un adeguato tenore di vita. «Non esiste legge, non esiste tribunale al quale il lavoratore possa appellarsi per ottenere un "posto di lavoro"». E tuttavia, secondo Zagrebel'sky tutto questo non indebolisce i diritti non "perfetti". Vi sarebbero pretese, infatti, che hanno come referente non i tribunali ma «la politica, concetto generale che, in termini costituzionali, si dire "repubblica": legislazione, amministrazione, forze economiche e sociali. Che tali pretese si rivolgano non ai tribunali, ma alla politica, non significa affatto ch'esse siano meno urgenti, meno cogenti nei

riguardi di coloro che devono dare risposte: che non siano diritti».

Eh no, caro professore, il diritto rinvia a idee come la “certezza” e la “sanzione”: non ci sono vari modi per “ottenere giustizia”, ma quelli previsti dai codici che obbligano l’offensore al risarcimento del danno procurato. Nel caso della politica, abbiamo a che fare con strategie diverse che non conferiscono diritti assoluti e indisponibili, ma ispirano leggi (sempre revocabili) volte a rimuovere, per citare l’art. 3, «gli ostacoli di ordine economico e sociale che, limitando di fatto la libertà e l’uguaglianza dei cittadini» ne impediscono «l’effettiva partecipazione all’organizzazione politica, economica e sociale del Paese». I diritti civili e politici, a torto ritenuti “formali”, sono, in realtà, diritti sostanziali: la scheda elettorale è sempre una risorsa, posso impiegarla come cliente di Achille Lauro o come elettore di Guglielmo Epifani, in ogni caso mi “darà qualcosa”, un

pacco di pasta o il sussidio di disoccupazione.

Il fatto è che in politica — come in etica, come in diritto — non ci sono “verità”, nel senso che non ci sono metodi infallibili per dare al cittadino “astratto” garanzie per far valere concretamente i suoi “diritti universali”. Se ha il diritto di recarsi a Milano quando vuole, i soldi del biglietto può procurarseli almeno in due modi diversi: o glieli dà lo Stato, in un’ottica welfarista, o glieli dà il mercato grazie a un’economia capitalista che crea occupazione, investimento, innovazione, circolazione di fiumi di denaro. Alla base del liberalismo ci sono Montaigne e Hume, ossia lo “scetticismo dei moderni” che non consente certezze assolute sul come dare agli individui più libertà e più benessere: se il dirigismo impoverisce un Paese, si prova con la formula “più mercato, meno Stato” e viceversa.

Se questo è vero, però, dove va a finire la delegittimazione

etica e politica degli avversari politici (di centrodestra), lo sport preferito da Zagrebelsky, Rodotà & C.?

Dino COFRANCESCO

Michael NOVAK, *Spezzare le catene della povertà. Saggi sul personalismo economico*, a cura di Flavio Felice, Liberilibri, Macerata 2001 (pag. XLVII + 120, euro 13,43).

A cinque anni dalla morte, ricordiamo il politologo Michael Novak (1933-2017).

Quando il libretto *Spezzare le catene della povertà* uscì, in Italia già si potevano leggere le maggiori opere di Novak perché sia *The Spirit of Democratic Capitalism* (1982) sia *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism* (1993) erano già stato tradotti e pubblicati (rispettivamente nel 1987 e nel 1999).

Il libretto di cui ci occupiamo, invece, è frutto

dell'intraprendenza di Flavio Felice (1969), che ne ha curato la traduzione e la edizione, e nasce da un «profondo rapporto umano e intellettuale» (p. XLVII) che lega il curatore all'autore, un rapporto avviato da Felice, ai tempi della frequentazione dell'Università di Teramo, sotto la guida del professor Rocco Buttiglione (che a Teramo insegnava Filosofia della politica) e proseguito all'American Enterprise Institute e alla School of Philosophy della Catholic University of America.

Dal momento della pubblicazione, avvenuta grazie alla casa editrice Liberilibri di Macerata già nell'aprile del 2000 e poi nel novembre del 2001, molta acqua è passata sotto i ponti, molti cambiamenti sono intervenuti e molti scenari si sono trasformati. Ma a non essere mutate sono le ragioni contenute nei saggi che il libretto raccoglie.

Ciò ad iniziare dal tema centrale sviluppato da Flavio Felice — ora docente ordinario di Dottrine Economiche e Politiche

— nella lunga introduzione (ben una trentina di pagine) sul rapporto tra spirito di impresa e dottrina sociale della Chiesa. In realtà si tratta di un rapporto ancora da instaurare considerando «l'inveterato pregiudizio di una parte della cultura cattolica contro la società capitalistica». È vero che una svolta vi è stata grazie a Giovanni Paolo II che, nella nota enciclica *Centesimus annus* del maggio 1991, dichiarava che «la moderna *economia d'impresa* comporta aspetti positivi, la cui radice è la libertà della persona, che si esprime in campo economico come in tanti altri campi» (n. 32). Ma è ancor più vero che le incomprensioni cattoliche per il libero mercato permangono, in buona misura, inalterate.

Altro pregio del saggio introduttivo è quello di sintetizzare il pensiero di Novak offrendone i pregi in modo divulgativo ed immediato. Riassume bene Felice quando scrive che «l'intera opera di Novak è caratterizzata da

un'intensa e appassionata ricerca dell'anello di congiunzione che lega le varie scienze sociali e l'antropologia cristiana» (p. X). È questo un anello — o piuttosto una serie di anelli — che non è difficile trovare. A condizione di non essere prevenuti nei confronti delle virtualità contenute nell'esercizio sia della libertà dell'uomo sia della sua creatività. In effetti sono proprio queste naturali attitudini dell'essere umano ad accordare lo spirito imprenditoriale con la tradizionale antropologia cristiana: la persona umana come *imago Creatoris* e come *homo creator*.

Il libretto di Novak non ha una versione originale precedente perché, trattandosi di una raccolta di sette contributi del teologo e politologo americano, rappresenta un'iniziativa editoriale italiana resa possibile dall'iniziativa di Felice e dalla chiaroveggenza dell'editore, Aldo Canovari.

Sette tra relazioni, articoli, interventi che Novak ha prodotto

tra il 1994 e il 1998. A questi si aggiunge, come appendice, un'intervista che l'autore ha rilasciato, nel 1998, a Felice per essere pubblicata su alcune riviste italiane. Il tutto a formare un libretto dal titolo indovinato ed intrigante (*Spezzare le catene della povertà*) che si accompagna con un sottotitolo che ne amplifica l'orizzonte e la prospettiva (*Saggi sul personalismo economico*).

È interessante che la scelta della formulazione del primo capitolo sia caduta su un testo di Novak dedicato alla dichiarazione con cui il 4 luglio 1776 le colonie americane proclamarono unilateralmente la propria indipendenza dalla madre patria inglese (p. 3-10). Sembra una scelta se non in contrasto, almeno in dissonanza con il titolo del volumetto, invece i motivi esistono e sono ben profondi. Scrive Novak: «le prime generazioni di Americani hanno sviluppato qualcosa di molto più profondo di una filosofia di stampo lockiano

(interpretata in modo ateistico). Ritroviamo in essi la tradizione biblica, gli insegnamenti degli antichi greci e romani sul carattere e la virtù, nonché la visione alto-medievale della libertà e della coscienza, come elementi che affondano le proprie radici nell'intelletto pratico e nella persona umana individuale» (p. 8-9). È da questo rispetto per la libertà e la coscienza che nasce la migliore società, quell'ambiente umano in cui a ciascuno è data la possibilità di migliorare la propria condizione economica.

Il secondo capitolo ha per titolo «L'economia come scienza umana» (p. 11-24). Novak assume il paradigma della Scuola Austriaca per confutare la deriva scientista della moderna visione dell'economia. Ripercorrendo i «capisaldi di tale scuola autenticamente *whig*» (p. 12), il politologo americano innanzitutto dichiara «che l'economia è, quanto meno, sia una scienza sia una branca della filosofia morale e delle discipline umanistiche»

(p. 12). In altri termini, occorre ricollocare al centro delle scienze economiche l'uomo come vero ed unico soggetto agente. Da qui ciò che per Novak è il secondo caposaldo che merita di essere recuperato dalla Scuola Austriaca: la consapevolezza che l'azione economica si deve intendere come parte di «altre tipologie di azioni che regolarmente l'individuo intraprende» (p. 14). Infine — ed anche di questo occorre ringraziare gli studiosi “austriaci” — va presa coscienza che la vera causa efficiente dell'attività economica è la virtù dell'intrapresa: «l'intrapresa è la sorgente della creatività, dell'invenzione; essa è in grado di rivoluzionare il modo in cui le attività economiche sono abitualmente condotte, è il motore del cambiamento, il fattore propulsivo dello sviluppo» (p. 14).

«La missione laica del co-creatore» è il titolo del terzo capitolo (p. 25-40) che prende le mosse dalle frasi dell'enciclica di

Giovanni Paolo II sul lavoro dell'uomo, *Laborem exercens*. Non solo per tale motivo, questo sembra un articolo teologico, un articolo in cui, però, si spiega bene la dignità del lavoro dell'uomo. «Gli esseri umani — scrive Novak — agiscono da creatori non solo quando modificano il mondo esterno, ma ogni volta che utilizzano al massimo le proprie intime potenzialità» (p. 26). Il politologo invita, perciò, a guardare al libero mercato come l'unico sistema che tutela, come nessun altro, queste potenzialità “co-creatrici”.

Il tema sviluppato nell'intervento successivo è contiguo: infatti Novak parla di «Lavoro, globalizzazione, solidarietà» (p. 41-52). Quanto al primo termine, il politologo non nasconde le differenti concezioni che sul lavoro si confrontano. Quella europea per la quale il lavoro è soprattutto una preoccupazione dello Stato e quella statunitense per la quale il lavoro è dovuto essenzialmente alle imprese. L'effetto della

prima concezione è la contrapposizione tra salariati e datori di lavoro; l'effetto della seconda concezione è, invece, il dinamismo imprenditoriale che suggerisce anche ai salariati di trasformarsi in imprenditori. Una divergenza simile riguarda anche la globalizzazione perché se questa viene guardata con un ingiustificato timore in Europa, in America viene, vieppiù, considerata come una nuova grande opportunità. Anche in merito alla solidarietà, il politologo americano non lesina critiche allo Stato sociale europeo, accusato di essere un divoratore di risorse e un moltiplicatore di assistenzialismo. Per meglio garantire la solidarietà è di gran lunga preferibile puntare sugli organismi naturali della società e sulle associazioni spontanee (i "corpi intermedi") prendendosi «cura della proprietà privata e della vitalità delle più piccole unità sociali, come la famiglia» (p. 52).

Nel successivo saggio «Il capitalismo per i poveri. Il capitalismo per la democrazia» (p. 53-63) il teologo-politologo si sofferma sui «due argomenti forti a favore del capitalismo». «Il primo è che il capitalismo aiuta il povero a uscire dallo stato d'indigenza meglio di qualunque altro sistema. Il secondo argomento è che il capitalismo rappresenta una condizione necessaria per il successo della democrazia» (p. 54). Qui veniamo al cuore del problema sollevato dal titolo: come spezzare le catene della povertà. Ma per comprendere la ragionevolezza della risposta di Novak occorrerebbe tradurre le locuzioni che il pensatore americano adotta: "capitalismo" e "democrazia". La puntualizzazione ci porterebbe lontano, ma possiamo evitarla semplicemente traducendo "capitalismo" con "economia di mercato" o "economia libera" e traducendo "democrazia" con "partecipazione" e "difesa dei diritti naturali".

In questo modo, si comprende, con rapidità e quasi con immediatezza che in assenza di “economia di mercato” e di “libera partecipazione” non può che trionfare o il sistema del socialismo di Stato (pur nelle sue molteplici varianti) o il sottosviluppo tribale. Ma se il secondo è la causa della miseria, il primo è l’occasione dell’allargamento planetario della povertà.

Il bel saggio dal titolo «Il futuro della società civile» (p. 65-78) contiene una disamina sui caratteri basilari della società. Partendo dall’ateismo come carattere essenziale della società che il comunismo voleva costruire, Novak riconosce il carattere innaturale e tirannico di questa ideologia. Ma il pensatore va oltre i mali causati dal collettivismo e si apre alle questioni che riguardano, in positivo, la costruzione della società. Mettendo ancora a confronto la vecchia Europa con l’epicentro del “modello americano” (cfr. p. 69), il

politologo sostiene che «il vero cuore dell’America, come Tocqueville giustamente ha colto, è dato dall’arte di costruire associazioni» (p. 70).

Infine, nell’ultimo capitolo («Sette emendamenti *whig* alla concezione liberale della libertà», p. 79-100) Novak pone un confronto tra le ideologie – che soprattutto nel Ventesimo secolo hanno prodotto «enormi pile di cadaveri» — e «ciò che va sotto il nome di liberalismo» (p. 79). Ma ciò non consente ai «filosofi della libertà» di non ripensare criticamente a ciò che è mancato al compimento del «progetto liberale — l’impresa di costruire società davvero libere» perché «alla luce della dura esperienza di questo secolo, una rilettura *whig* del progetto liberale è in grado di riportare il liberalismo a più stretto contatto con i fatti centrali della condizione umana e di radicare in modo migliore il progetto liberale in una tradizione più antica e più ricca» (p. 80).

Come già dicevamo, il libretto si chiude con un’intervista

all'autore (p. 109-120). In essa Novak è sollecitato a parlare su molte questioni interessanti. Ne richiamiamo solo una, in più diretta relazione al titolo del volumetto. Ripensando al “caso America” (ovviamente ci si riferisce a ciò che ha caratterizzato lo sviluppo degli Stati Uniti nel Diciottesimo e nel Diciannovesimo secolo e non al suo lento declino sino ai nostri giorni), il politologo lo ascrive essenzialmente alla figura del colono-imprenditore e così «la ragione fondamentale del successo delle prime comunità fu segnata, in ogni caso, dall'opera dei primi imprenditori» (p. 109). Per questo Novak rinnova la sua convinzione per cui «la vita di una comunità dipende in gran parte dalla capacità creativa dei suoi imprenditori» (p. 110).

Beniamino DI MARTINO

Michael HUEMER, *Il problema dell'autorità politica. Un esame*

*del diritto di obbligare e del dovere di obbedire*, Liberilibri, Macerata 2015 (p. 542, euro 22).

Il *Problema dell'autorità politica* di Michael Huemer è un capolavoro di filosofia politica destinato a diventare un classico del pensiero libertario. L'autore insegna filosofia all'Università del Colorado e si definisce un “estremista ragionevole”. Le sue riflessioni, infatti, prendono l'avvio da premesse condivise da tutti, ma giungono a conclusioni radicali. Con uno stile chiaro e pacato Huemer dimostra che solo una società anarco-capitalista è compatibile con le convinzioni morali più comuni.

Il problema centrale affrontato nel libro è quello della giustificazione dell'autorità politica. Per quale motivo, si chiede Huemer, 535 persone a Washington hanno il diritto di dare ordini a 300 milioni di altre persone? E perché gli altri devono obbedire?

E per quale ragione, potremmo chiederci noi, 945

personaggi di dubbia levatura morale e intellettuale riuniti a Roma possono comandare su 60 milioni di persone che abitano la penisola italica? Secondo Huemer nessuna filosofia politica, tra quelle più accreditate, riesce a dare una risposta soddisfacente a queste domande.

*Non esiste alcun contratto sociale.* Stando alla teoria più diffusa, esisterebbe un patto tra lo Stato e i cittadini in base al quale il primo si impegna a fornire alcuni servizi pubblici e i secondi a rispettare le leggi e a pagare le tasse. I moderni teorici del contratto sociale spiegano che si tratta di un accordo implicito, tacitamente approvato dagli individui con il proprio comportamento anche se non l'hanno realmente sottoscritto. Huemer riesce però facilmente a dimostrare che, nel caso del contratto sociale, non ricorrono nemmeno le condizioni minime richieste per la validità di un contratto tacito, a partire

dall'eccessiva onerosità e dall'impossibilità di recesso.

Huemer demolisce anche la variante del contratto sociale elaborata da John Rawls, secondo cui gli attuali sistemi socialdemocratici sarebbero il risultato di una ipotetica contrattazione tra individui razionali posti in una posizione originaria di assoluta uguaglianza. Il celebrato filosofo di Harvard tuttavia non ha spiegato le ragioni per cui tutti coloro che partecipano all'accordo iniziale dovrebbero essere favorevoli alla creazione di un governo statale con le caratteristiche a lui gradite. Niente, ad esempio, autorizza l'autore di *Una teoria della giustizia* a escludere, tra le persone ragionevoli che si trovano a discutere nella posizione originaria, coloro che non vogliono sottostare a nessun governo, come gli anarchici.

Huemer critica anche il linguaggio filosofico contorto, asettico e da iniziati, usato da Rawls e da molti suoi colleghi. Il

“filosofese” ha la funzione di ammorbidire gli ostacoli emotivi all'accettazione dell'autorità dello Stato e incoraggiare atteggiamenti di rispetto e di sottomissione alle istituzioni di potere. Serve ad agghindare con abiti sobri e civili la discussione su chi dovrebbe essere sottoposto a violenza.

*Hobbes aveva torto.* Un argomento di tipo più utilitarista afferma che se molti cittadini si rifiutassero di obbedire alle leggi e di pagare le tasse lo Stato crollerebbe lasciando la società nel caos più completo. Il risultato, secondo la spaventosa descrizione dello stato di natura fatta da Thomas Hobbes, sarebbe la guerra costante di tutti contro tutti. Non ci sarebbero industria, commercio o cultura, perché ognuno cercherebbe di depredate il prossimo e vivrebbe con la paura costante di una morte violenta. L'autorità politica è dunque giustificata dalla necessità di impedire le terribili conseguenze derivanti dall'assenza di un governo.

Questo scenario catastrofico sembra però poco realistico, anche perché non è facile portare degli esempi storici a suo sostegno. Le famiglie e gli individui che convivono in aree isolate, lontane dalle istituzioni governative, normalmente non si comportano nel modo ipotizzato da Hobbes. In tali circostanze aggredire i propri vicini per rapinarli sarebbe un comportamento veramente illogico. I rischi di attaccare qualcuno dotato di una forza analoga alla propria superano di gran lunga i benefici, perché l'agredito o i suoi famigliari potrebbero difendersi o reagire in ritorsione. Gli atteggiamenti violenti inoltre suscitano la diffidenza degli altri abitanti, che adotterebbero misure preventive.

La verità è che, con buona pace di Hobbes, la maggior parte degli esseri umani non è sociopatica, ma desidera vivere in pace col prossimo. La grande maggioranza delle persone ha forti obiezioni morali e forti sentimenti negativi nei confronti

della violenza e del furto, e quando la prudenza e la morale puntano verso la stessa direzione, osserva Huemer, praticamente tutti sceglieranno quel percorso.

Prendiamo un esempio moderno, quello del *Far West* americano. Il 98 per cento degli uomini del West lavoravano duramente tutto il giorno, e mai si sarebbero sognati di attaccare il prossimo. Malgrado l'assenza dello Stato, i fuorilegge non superavano il 2 per cento della popolazione, e quasi mai riuscivano a farla franca. Il maggior storico della Frontiera, Frederick Jackson Turner, ha giudicato "miracoloso" il modo pacifico con cui vennero colonizzati gli immensi spazi dell'Ovest americano. La ragione è chiara: poiché quasi tutti erano armati, non vi era nessuno dotato di una superiorità tale da poter attaccare il prossimo senza correre rischi personali. Nel West la rivoltella Colt veniva chiamata, giustamente, "la grande equalizzatrice".

Il principio strategico generale, spiega Huemer, è che l'uguaglianza di potere genera il rispetto. Nessuna persona razionale ha interesse a entrare in un conflitto violento con avversari che hanno la stessa forza. Le probabilità di perdere il conflitto sono troppo alte. Anche il vincitore apparente, probabilmente, starà peggio che all'inizio del conflitto, perché il danno causato dal combattimento è quasi sempre maggiore del valore delle risorse che vengono contese. Per queste ragioni gli individui ragionevoli, se non sono costretti, combattono solo battaglie difensive.

L'esistenza dello Stato crea invece un grande squilibrio di potere a favore di alcuni individui, eccitandone i desideri predatori. La presenza all'interno alla società di un'organizzazione enormemente più forte di tutte le altre toglie a coloro che ne fanno parte ogni timore dettato dalla prudenza. I membri dello Stato sanno di non correre alcun rischio di ritorsione, e possono quindi

opprimere le proprie vittime in totale sicurezza. All'opposto di quanto pensava Hobbes, è la concentrazione di potere che genera l'abuso.

*Le responsabilità morali degli agenti dello Stato.* Non è un caso che tutti i grandi crimini di massa siano stati organizzati e portati a termine da un'autorità politica. L'esperienza storica e diversi esperimenti psicologici condotti nelle università americane hanno dimostrato che le persone sono molto più disposte a violare le comuni norme morali quando glielo ordina l'autorità. Infatti, che si tratti dell'agente della polizia segreta che tortura l'oppositore politico o del funzionario di Equitalia che rovina l'imprenditore inducendolo al suicidio, i persecutori giustificano sempre il proprio operato richiamandosi al rispetto dell'autorità. Le frasi tipiche sono: eseguivo gli ordini, facevo rispettare la legge.

Per il giovane filosofo del Colorado queste azioni non hanno scusanti. I funzionari

statali non dovrebbero mai eseguire ordini ingiusti: un soldato dovrebbe rifiutarsi di combattere una guerra ingiusta; un poliziotto dovrebbe lasciare in pace una persona perseguitata da norme arbitrarie; un giudice dovrebbe fare tutto ciò che è in suo potere per piegare il risultato a favore dell'imputato accusato da leggi inique, assolvendolo o infliggendogli la pena minima possibile. I dipendenti statali che si trovano regolarmente, per le esigenze del proprio lavoro, a prendere parte all'ingiustizia (prendiamo il caso dei funzionari dell'Agenzia delle Entrate che, come ha denunciato Luciano Dissegna, si arricchiscono rovinando interi settori produttivi) dovrebbero dimettersi e cercare una professione più giusta.

Il fatto che questi dipendenti rischino il licenziamento nel caso non applichino la legge è irrilevante. Supponiamo, ipotizza Huemer, che io ordini al mio autista di fermarsi e picchiare un bambino per strada,

minacciandolo di licenziamento nel caso non esegua l'ordine. Se l'autista scende e malmena il bambino, non può discolparsi dicendo «sto solo facendo il mio lavoro; non faccio io le regole». L'autista dovrebbe rifiutare tali ordini, anche se ciò ha come risultato di perdere il suo lavoro, e lo stesso vale per il funzionario di Stato.

Purtroppo queste raccomandazioni di Huemer non vengono quasi mai eseguite. Gli impiegati statali di solito fanno rispettare qualsiasi politica, giusta o ingiusta, venga loro ordinata. Non importa quanto uno Stato sia illegittimo, violento, ladro o corrotto: esiste quasi sempre un ampio numero di dipendenti pubblici pronti a sostenerlo. Questi zelanti impiegati non possono andare esenti da colpe, se non hanno fatto abbastanza sforzi per scoprire dove sta il loro vero dovere morale. Quando cade il sistema politico per cui lavorano, dovrebbero salire sul banco degli imputati.

Se la legittimità dell'autorità statale è dubbia o indimostrabile, allora la disobbedienza agli ordini del governo è giustificata molto più spesso di quanto non sia generalmente riconosciuto. Secondo Huemer sfidare le leggi ingiuste non è mai sbagliato. Non rispettarle in privato è perfettamente accettabile, e sfidarle in pubblico, come fa ad esempio Giorgio Fidenato, è un atto di coraggio encomiabile. Tuttavia la disobbedienza non è moralmente obbligatoria quando appare troppo temeraria. Vista la severità e la credibilità delle minacce comunemente lanciate dallo Stato nei confronti dei trasgressori della legge, scrive Huemer, nella maggioranza dei casi la sfida è troppo azzardata, come sarebbe imprudente, quando un rapinatore ti punta addosso una pistola, rifiutarti di consegnare il portafoglio. Ma non è eticamente sbagliato.

*La psicologia dell'autorità e la Sindrome di Stoccolma.* Anche per ragioni psicologiche, la sottomissione allo Stato è molto

più frequente della disobbedienza. Huemer fa notare che i cittadini sono soggetti a sviluppare nei confronti dello Stato gli stessi sintomi delle persone colpite dalla Sindrome di Stoccolma, quello sconcertante meccanismo psicologico, osservato numerose volte e dettato forse dall'istinto di sopravvivenza, che porta gli ostaggi a solidarizzare con i rapitori.

Infatti, quando una persona è completamente assoggettata a un'altra e non ha alcuna possibilità di fuga, l'unica sua speranza di salvezza consiste nel creare un rapporto di amicizia con il proprio sequestratore. Inconsapevolmente la vittima del sequestro finisce per sviluppare un sentimento di simpatia verso il proprio carnefice, e si illude di vedere in lui dei segni di gentilezza, anche solo sotto forma di mancanza di abusi.

In maniera del tutto analoga, molte persone tartassate, maltrattate o angariate dallo Stato continuano a pensare, a dispetto

dell'evidenza contraria, che il proprio Stato sia fondamentalmente buono perché offre qualche servizio, per quanto scadente, o perché non abusa del proprio potere quanto altri Stati nella storia.

*L'obiettivo libertario: la condanna universale dello Stato e della tassazione.* La depredazione e lo sfruttamento, conclude Huemer, non si verificano solo perché gli esseri umani sono egoisti. Sono necessarie *due* condizioni: l'egoismo individuale, e il fatto che alcuni individui siano molto più potenti di altri. Le soluzioni stataliste a questo problema sono sbagliate perché rafforzano la condizione stessa che con più probabilità causa il comportamento predatorio: la concentrazione del potere. Occorre invece percorrere la via opposta, favorendo la più estrema decentralizzazione del potere.

Nella seconda parte del libro l'autore spiega nei dettagli come potrebbe funzionare una società priva di un governo centralizzato.

La sua proposta coincide in larga misura con il modello anarco-capitalista descritto da Murray N. Rothbard o Hans-Hermann Hoppe: la protezione dovrebbe essere fornita da agenzie private di vigilanza in concorrenza tra loro; la giustizia da arbitri scelti dalle parti; le strade e altre opere pubbliche da associazioni di proprietari come nelle città private americane. Non dovrebbero esserci organi legislativi, perché la Legge emergerebbe dai contratti tra privati, dalle consuetudini o dalle sentenze pronunciate dai giudici sui singoli casi, come nella *common law*.

Huemer è convinto che prima o poi questa società sarà realizzata, perché intravede nel cammino dell'umanità uno sviluppo intellettuale coerente con un movimento nella direzione dell'anarco-capitalismo. Le generazioni future probabilmente troveranno scontate cose che oggi molti hanno difficoltà a vedere. La risposta negativa alla domanda

“esiste un gruppo speciale di persone con il diritto di utilizzare minacce di violenza per costringere tutti gli altri a obbedire ai loro ordini, anche se questi sono sbagliati?” potrà sembrare talmente ovvia da non meritare neanche una discussione.

La condanna universale della tassazione, in quanto istituzione malvagia e degradante, potrebbe rappresentare una conquista di civiltà paragonabile al rifiuto della schiavitù. La tassazione infatti autorizza alcuni individui, proprio come nei sistemi schiavistici, ad espropriare con la forza i frutti del lavoro di altri. Le persone ragionevoli dovrebbero riflettere su quanto sangue, dolore e violenza è costata all'umanità l'accettazione della pratica della tassazione. I giganteschi apparati fiscali, con i loro controlli asfissianti, le costrizioni, le intimidazioni e le confische non avvelenano forse l'intera vita sociale? Non sono pratiche indegne delle persone civili, come ha denunciato anche

il filosofo tedesco Peter Sloterdijk? La risposta di Huemer sembra chiara: la sopravvivenza degli Stati e dei loro barbarici sistemi di tassazione appare sempre più incompatibile con il progresso morale dell'umanità.

Guglielmo PIOMBINI

Cormac McCARTHY, *Sunset Limited*, traduzione di Martina Testa, Einaudi, Torino 2008 (p. 120, euro 10).

Dio non parla ai virtuosi. A dirla meglio, non parla a chi sia eventualmente virtuoso *perché* è virtuoso. Dio parla a chi è disposto a rimanere in silenzio ad ascoltarLo. Questa mi sembra una delle possibili chiavi di lettura dell'ultima traduzione italiana — invero assai pregevole — di un lavoro di Cormac McCarthy, il «romanzo in forma drammatica» *The Sunset Limited*, pubblicato negli USA nel 2006, e dal 2008 presso Einaudi qui da noi.

Ed in effetti, si deve riconoscere che da sempre la principale difficoltà dell'uomo nel comunicare con Dio è il rifiuto di farlo in una posizione di subordinazione, di *ascolto*, di ascolto silenzioso, per poi rispondere con le opere, con la vita nella sua interezza. L'uomo a volte preferisce discutere con Dio (o *discutere Dio?*), piuttosto che dargli una risposta con la sua stessa esistenza, votandola a cercarne la volontà. E così, è tutt'al più disposto a parlare con Dio da pari a pari, da *virtuoso*, perché non è immaginabile che Dio parli se non con i suoi pari, con i *virtuosi*. In questo modo il Bianco argomenta l'impossibilità che Dio gli parli, ed è allora che il Nero gli replica che Dio parla a chi lo ascolta, *in silenzio* (p. 91).

Sono loro due, il Bianco e il Nero, gli unici due personaggi del romanzo di McCarthy, che, seduti intorno a un tavolo, in un dialogo serrato — che ricorda i migliori precedenti di questa forma letteraria e filosofica, dai dialoghi platonici a quello di Carl

Schmitt (1888-1985) sul potere — discutono senza nulla tacersi sulle questioni ultime, si pongono l'uno *contro* l'altro le domande decisive e oppongono l'uno all'altro le proprie ragioni. Essi danno vita alla perfetta drammatizzazione delle alternative esistenziali radicali, rispetto alle quali tutti gli altri comportamenti, quelli nettamente maggioritari nel vissuto, sono solo il risultato d'incoerenza o di quella volontaria elusione di esse che tuttavia segnalano attaccamento istintivo alle ragioni della vita.

Il loro è un dialogo metafisico, che trascende tempi e luoghi e con essi la stessa individualità storica degli interlocutori, che pure viene abbozzata per incarnare quanto basta i diversi spiriti che li muovono, i tipi che rappresentano. E quindi ne risulta un'opera intensamente filosofica — nella misura in cui s'interroga e sollecita a riflettere sulla realtà (l'essere) del mondo e sulle ragioni (il senso) dell'esistenza di esso e in esso dell'uomo —,

ancorché più modestamente qualificata, dall'autore, "romanzo". Ma c'è più verità sull'essere e sul senso in questo romanzo, di quanta se ne trovi in tante opere sedicenti filosofiche.

E non è un dialogo accademico. Entrambi i protagonisti hanno uno scopo — solo i moralisti kantiani e i tardi epigoni della "morale pura", come dell'"arte pura" e della "politica pura", finanche della "religione pura", che non promette ricompense, possono pensare l'azione umana priva di finalità e di finalità "interessate".

Il Bianco si sente gnosticamente prigioniero della vita e del mondo, e vuole morire, anzi vuole annientarsi, e cerca di liberarsi liberandosi del Nero per poter "prendere" finalmente il *Sunset Limited*, il velocissimo treno il cui impatto neppure avrebbe sentito se da esso non fosse stato strappato con la forza. Il Nero vorrebbe completare l'opera iniziata giù in metropolitana, e salvarlo.

Il bordo del binario diventa

così il “bordo dell’universo”, sul quale ogni uomo prima o poi si affaccia, e la stanza del dialogo, a casa del Nero, un “lazzaretto dello spirito”, dove però può essere curato solo chi vuol guarire. E vuol guarire davvero chi fa domande, perché «chi fa domande vuole la verità. Mentre chi dubita vuole sentirsi dire che la verità non esiste» (p. 56).

Ma il professore Bianco ha smesso di fare domande. Ha letto due libri a settimana, cento all’anno per quarant’anni. E adesso che sa tanto, sperimenta quello che sant’Agostino (354-430) già aveva insegnato: «il semplice sapere rende tristi». L’avrebbe detto anche papa Benedetto XVI alla Sapienza: «[...] chi vede e apprende soltanto tutto ciò che avviene nel mondo, finisce per diventare triste». E questa tristezza rende disperati. Peggio, rende cattivi, riempie di rancore contro il mondo e la vita malriusciti, che non ne vogliono sapere di piegarsi e conformarsi secondo l’umana scienza — la gnosi —,

sebbene si sappia che i valori che essa offre sono «molto fragili» (p. 21). La mancanza di umiltà — la stessa che induce a pensare che Dio non potrebbe parlarci perché non siamo virtuosi, perché il dio degli orgogliosi parla solo a quelli come lui, ai perfetti — impedisce di vedere oltre il fenomeno — l’avvenimento — pur nella sua tragedia, pure se il suo nome è Dachau, la bontà e il bene fondamentali che trascendono, reggono e danno senso al mondo e alla vita. Impedisce di capire «che bisogna amare i propri fratelli, altrimenti si muore» (p. 101). Quelli che ogni giorno malediciamo in silenzio, tra noi e noi, quando ce li troviamo davanti in quell’ideale metropolitana che è la vita (p. 73-76), invece di fare di ogni incontro — anche in silenzio, anche solo con uno sguardo o con un semplice modo di essere, un certo stile — un “lazzaretto dello spirito”.

E così non resta altro che odiarli il mondo e la vita, la nostra stessa vita — ridotti a

incubo assurdo.

Non resta altro che odiare se stessi e ogni fratello, tanto quanto è partecipe dello stesso destino. «E lei mi viene a dire che nel mio fratello sta la mia salvezza? La mia salvezza? Be', allora lo maledico. Lo maledico sotto ogni forma e sembianza. Mi ci rivedo, in lui? Sì che mi ci rivedo. E quello che vedo mi disgusta» (p. 115).

Non resta altro che cercare non tanto la morte, ma l'annientamento.

Infatti, la disperazione suicida del Bianco è nutrita anch'essa da una speranza — tanto incoercibile è per l'uomo quest'attitudine fondamentale che per i cristiani è virtù teologale —: la speranza che la morte sia davvero la parola fine. «Io anelo all'oscurità. Io prego che arrivi la morte. La morte vera. Se pensassi che da morto incontrerei le persone che ho conosciuto in vita, non so cosa farei. Sarebbe la cosa più orrenda. Il colmo della disperazione. Se dovessi rincontrare mia madre e

ricominciare tutto daccapo, ma stavolta senza la prospettiva della morte a consolarmi... Be', quello sarebbe l'incubo finale, Kafka coi controfiocchi» (p. 113). «Adesso mi resta solo la speranza del nulla» (p. 118).

In questo abisso nichilista — dalla tragica coerenza — si precipita non per quello in cui non si crede, ma per quello in cui si crede (p. 78): quando, cioè, si crede che non vi sia nulla in cui credere. Nulla oltre la propria scienza, la cui parola finale è inutilità di tutto. Una fede nel nulla, che è l'assoluto della postmodernità, la sua “religione”, quella che il Bianco cerca mentre la pratica: «mi mostri una religione che prepari l'uomo alla morte. Al nulla. Quella sarebbe una chiesa in cui potrei entrare» (p. 114).

Non tutti la praticano con lo stesso ascetico fervore del Bianco — lo dicevo prima: incoerenza ed elusione che segnalano attaccamento esistenziale (e provvidenziale) alle ragioni della vita —, ma è l'unica alternativa

reale a quella del Nero.

A quella di chi organizza i “lazzaretti dello spirito”. A quella di chi cerca nel pensiero solo «la scia del profumo della divinità», altrimenti non gl’*«interessa»* (p. 12). A quella che, unica, consente di sfuggire alla «morte in vita» (p. 12). A quella che non cerca tanto di capire (costruire?) Dio, ma «solo di capire cosa vuole» da noi per obbedirGli (p. 88). A quella di Gesù Cristo.

È un *aut aut*. L’alternativa è delineata nettamente.

E sembra che a trionfare siano le ragioni del Bianco. Sembra. Egli si rivela. «Lei mi ha chiesto di che materia sono professore. Sono un professore delle tenebre. Della notte travestita da giorno» (p. 116-117). E mentre lo dice, vedo un ghigno, un pallore verdastro sul suo volto e le pupille ridursi ad una punta di spillo mentre gli occhi s’iniettano di sangue.

*Loico* è il professore. E la distruzione, anzi l’auto-distruzione — pur di non piegare il ginocchio davanti a Dio, pur di

non accettarne i disegni anche quando sono umanamente incomprensibili — è per lui l’unica via. Le parole del Nero non l’hanno salvato.

Ma «non fa niente. Non fa niente. Anche se non mi parli mai più lo sai che mantengo la tua parola. Lo sai. Lo sai che sono capace», conclude il Nero, in ginocchio, piangendo (p. 119).

Il Nero e il Bianco non erano soli. Sul tavolo, tra loro, c’era la Bibbia. C’è ancora. *Si vis*, “se vuoi”, non c’è ragione per prendere il *Sunset Limited*.

Giovanni FORMICOLA

Luciano MECACCI, *La Ghirlanda fiorentina e la morte di Giovanni Gentile*, Adelphi, Milano 2014 (p. 520, euro 25).

“Ghirlanda fiorentina” è il titolo dato a un taccuino di appunti redatti dallo studioso scozzese John Purves, incaricato dai servizi segreti britannici di recarsi a Firenze nella primavera

del 1938 per registrare le posizioni e le reazioni degli intellettuali durante la visita di Hitler: una lista di personalità disparate (atee e religiose, fasciste, indifferenti al regime o antifasciste). Uomini e donne di cultura con cui, nell'eventualità sempre più prossima di un conflitto, l'*intelligence* britannica avrebbe potuto instaurare un contatto. In questa lista si trovano molte personalità della cultura italiana, vicine a Giovanni Gentile se non sue amiche, pronte a passare alla sponda opposta a guerra perduta.

Questo quadernetto offre lo spunto per il titolo del saggio di Luciano Mecacci, già ordinario di Psicologia generale presso l'Università degli Studi di Firenze e autore, tra le altre opere, dello studio *Il caso Marilyn M. e altri disastri della psicanalisi* (Laterza, Bari 2002). La puntuale ricostruzione dell'assassinio di Giovanni Gentile, avvenuto a Firenze il 15 aprile 1944, non si limita a far luce su un omicidio

paradossalmente poco perseguito dalla polizia fascista, tanto da far pensare anche ad una pista di oltranzisti fanatici che avrebbero voluto punire un pensatore troppo disponibile alla riconciliazione (ma se si pensa agli eventi bellici, che tre mesi dopo avrebbero costretto il governo repubblicano ad abbandonare Firenze, si comprende perché le indagini non furono approfondite come il caso avrebbe meritato), ma porta a galla anche una serie di connivenze tra i terroristi dei GAP (i gruppi armati partigiani di ispirazione comunista che materialmente eseguirono il delitto) e tutto il mondo del CNL (non solo quindi il PCI, ma anche il Partito d'Azione e i democristiani).

Se è praticamente impossibile risalire ai mandanti dell'assassinio (il partito comunista di Firenze? la sua centrale italiana con sede a Milano? un ordine di Togliatti da Mosca?), anche perché un autorevole esponente della *intelligentzia* comunista

fiorentina, il filosofo Cesare Luporini, ancora nel 1989 in un'intervista radiofonica sostenne che sul delitto Gentile ci sono «cose che ancora non si possono dire» (p. 21). Se non stupisce che intorno alla fine di Mussolini ci sia una cappa di silenzio terrorizzato (in quel caso c'è in ballo l'oro di Dongo), come lamentato in più occasioni dal giornalista Luciano Garibaldi, che invano ha cercato di ottenere dalla viva voce di testimoni un resoconto che andasse al di là della "vulgata", più difficile è immaginare quali possano essere le «cose che ancora non si possono dire» riguardo l'assassinio del maggiore filosofo italiano.

Mecacci passa al vaglio tutti i documenti disponibili (tranne il fascicolo ufficiale relativo al delitto, misteriosamente scomparso dagli archivi di Polizia), gli articoli scritti in quel periodo, i saggi pubblicati, le interviste rilasciate da alcuni dei protagonisti, parla con qualche testimone. Non riesce, come si

diceva, a dare un nome al mandante, ma porta alla luce una rete di connivenze, di finzioni, di omertà di cui tutto il mondo culturale fiorentino — la famosa "ghirlanda" — è in qualche modo complice.

Dal canto suo Gentile, che nel suo ultimo discorso pubblico, una conferenza tenuta il giorno prima di morire presso il Lyceum, pur ribadendo la propria fiducia nel governo del Duce, aveva però auspicato che in ogni campo «la fermezza non degenerasse in arbitrio e in eccesso, sempre pronto a smussare le asprezze e a procurare che nelle coscienze e negli animi si restaurassero i sentimenti del dovere di cittadini e di cristiani verso la patria e verso Dio» (p. 182) scontò non certo una attività repressiva — si era anzi distinto per aver sempre generosamente aiutato gli antifascisti — bensì il suo ruolo di simbolo culturale del regime fascista.

Lo riconobbe anche lo stesso PdA in un documento che deplorava la diffusione di un

manifesto redatto dai social-comunisti (ma che recava la firma dell'intero Comitato toscano di Liberazione Nazionale) rivendicante l'assassinio del filosofo: «[Giovanni Gentile] era un uomo moralmente già morto per la vita nazionale. La sua responsabilità è una responsabilità politica e la sua condanna è stata data dal corso degli avvenimenti. La sua morte non aggiunge nulla alla sua fine come uomo politico. D'altra parte Giovanni Gentile non aveva commesso quei delitti per cui possono venire emesse delle condanne popolari che sicuramente colpiscono giusto. Non era né una spia né un delatore. *Ha sempre tentato di aiutare individualmente quanti più antifascisti ha potuto, di qualunque partito essi fossero.* Tra i suoi allievi la maggioranza era contro di lui politicamente, ve ne sono in quasi tutti i partiti politici. Questo dimostra che l'influenza culturale da lui esercitata non era contraria alla libertà. Per tutte queste ragioni il

PdA non avrebbe mai approvato la sua uccisione, se avesse conosciuto il progetto» (p 186-187, corsivo nostro). Anche all'interno del CNL si creò una spaccatura: da un lato comunisti e socialisti, sostenitori dell'opera dei GAP; dall'altro gli azionisti, affiancati da democristiani e liberali, determinati a dissociarsi dall'esecuzione del filosofo.

Perché assassinarlo, allora? Tra le ipotesi, oltre a quella di colpire un mero simbolo, se ne affaccia una di tipo politico: Gentile aveva per la settimana successiva un appuntamento con Mussolini. Tra gli argomenti in discussione si ipotizza addirittura un suo maggior coinvolgimento (forse addirittura la Presidenza della Repubblica) in vista del tracollo bellico, per facilitare una pacificazione nazionale. In effetti, chi meglio avrebbe potuto compiere questo passaggio, se non il maggiore studioso italiano, cui tanto dovevano moltissimi intellettuali già pronti al "salto della quaglia"?

Si pensi, ad esempio, allo storico della filosofia Antonio Banfi, che più volte si era rivolto a Gentile, scrivendogli con toni melliflui per sollecitare una raccomandazione in un paio di concorsi universitari. Eppure, dopo la sua morte, Banfi ebbe la sfrontatezza di definire Gentile «rozzo» ed «incolto», le cui «ricerche non uscivano dalla “filosofia delle bancarelle”» (p. 245), giungendo addirittura a tacciare il padre dell’attualismo di “atteggiarsi” a protettore dei perseguitati, facendo del suo studio un “faro” da cui tesseva una rete di influenze che «dominava i ministeri, la scola, le accademie» (*ibid.*). Belle parole da parte di uno che si era rivolto a quel “faro” per vincere un concorso universitario a Genova nel 1931 e poi a Milano nel 1932! Il giudizio sprezzante sul “filosofo da bancarelle”, peraltro, doveva essere maturato nell’ultimo decennio, visto che nel 1931 Banfi aveva chiesto umilmente a Gentile l’autorizzazione a inserire in una

sua antologia alcune delle pagine più significative del *Sommario di Pedagogia...*

Il caso di Banfi, emblematico di certo mondo culturale italiano, non è, ahimè, unico: «nello scorrere la corrispondenza di Gentile — le migliaia di lettere che ricevette come professore, come ministro, come senatore, come direttore dell’*Enciclopedia Italiana*, della Scuola Normale di Pisa, ecc. — non stupisce tanto l’insistenza assillante e complimentosa, talvolta untuosa, delle richieste — la pubblicazione di un articolo, la raccomandazione per un concorso, il sostegno per un trasferimento. No, a meravigliare non è tanto questo costume, quanto le repentine trasformazioni nell’atteggiamento dei medesimi questuanti quando ormai si profila la fine del fascismo e del potere di Gentile o, peggio ancora, quando ormai il filosofo è morto» (p. 247).

Ciò spiega l’assenza dei rappresentanti della cultura fiorentina ai funerali; lo rimarcò

anche l'allora fascistissimo Giovanni Spadolini, che scrivendo sulla rivista «Italia e Civiltà» criticò pesantemente l'assenza del mondo accademico alle esequie di Gentile, definendo il suo assassinio un «martirio» e il filosofo come «uno dei pensatori più originali e innovatori» dello scenario non solo italiano, ma europeo. In seguito avrebbe — ovviamente — rinnegato i suoi veementi articoli, giungendo a implorare nel proprio testamento che non venissero più ripubblicati: un salto della quaglia più tardivo, forse anche a causa della stazza, imponente già a quel tempo.

Tornando alle motivazioni del delitto, la “pista comunista” è la più logica e quella con maggiori riscontri (pur in mancanza di una prova definitiva), ma non mancano altre ipotesi, come l'onnipresente “pista inglese”. Mecacci riporta un articolo, quasi un necrologio, uscito sul giornale svizzero «Tribune de Genève» la mattina del 15 aprile 1944 — vale a dire lo stesso giorno in cui

il filosofo fu ucciso — a firma di un sedicente Aristide Aris, pseudonimo di un giornalista svizzero non perfettamente identificato: pura coincidenza oppure — vista la contiguità di uno dei presunti giornalisti con i servizi spionistici inglesi — qualcosa di più profondo che una semplice casualità?

Gli interessi inglesi, ad ogni modo, si sarebbero solo affiancati a quelli della volontà egemonica del Partito Comunista, deciso a eliminare tutti gli intellettuali che non poteva incamerare nelle sue fila: se fu facile arruolare gran parte degli intellettuali fascisti degli anni Trenta tra le fila dell'Istituto Gramsci o direttamente nelle fila del partito (pensiamo, uno per tutti, a Ranuccio Bianchi Bandinelli, presidente dell'Istituto Gramsci e già impettita guida di Hitler alle bellezze di Firenze, quando fu immortalato dalle cineprese in impeccabile camicia nera e costante tendenza al saluto romano), diverso sarebbe stato il discorso per un intellettuale del

livello di Gentile. Ecco perché, oltre a eliminarlo fisicamente, era necessario anche distruggerlo culturalmente, facendo piovere su di lui il fango, magari utilizzando per questa operazione gli innumerevoli “intellettuali” che durante il Ventennio avevano guardato a lui come un maestro e, soprattutto, come un possibile appiglio per la propria carriera. Vale la pena riportare quanto scrisse il vicepresidente della Camera Paolo Rossi, accusato dal parlamentare comunista Adriano Seroni (già entusiasta partecipante ai Littoriali e collaboratore delle riviste fasciste «Primato» e «Rivoluzione») di aver permesso una rievocazione di Gentile nel ventennale della scomparsa. «L’inguaribile fascismo di uomini come l’onorevole Seroni si manifesta tanto nel “servo encomio” verso il regime fascista al momento del suo successo, quanto nel “codardo oltraggio” verso un morto» (p. 255).

Gianandrea de ANTONELLIS

Giancristiano DESIDERIO, *Lo scandalo Croce. Quel vizio insopportabile della libertà*, Liberilibri, Macerata 2016 (p. 104, euro 15).

Liberilibri ha dato alle stampe un breve, ma vibrante ed appassionato volume di Giancristiano Desiderio, *Lo scandalo Croce. Quel vizio insopportabile della libertà*, che prosegue, ed in qualche modo perfeziona, il volume *Vita intellettuale e affettiva di Benedetto Croce*, che sempre con il medesimo editore Desiderio aveva pubblicato nel 2014, ottenendo importanti riconoscimenti. È operazione quasi sempre meritoria il ricuperare i classici del pensiero italiano, come Croce e Gentile, giganti della filosofia e della scrittura, così differenti, ma alla fine uniti non solo dalla loro triste fine — il secondo ucciso come un cane per le strade il secondo vittima di una strategia prima di attacco poi di

marginalizzazione da parte di Togliatti —, ma certamente anche dall'essere i massimi rappresentanti di una tormentata stagione dello spirito, per usare l'idolo di Gentile e la "vittima" (meritatamente) della radicale critica di Croce, Hegel.

Parafrasando proprio Croce, vedere ora, a 150 anni dalla nascita di Don Benedetto, "quel che vivo e quel che è morto" in Croce, significa vedere, in realtà, quanto sia ancora vivo e quanto sia morto, qui e ora, dell'Italia fascista e del dopoguerra. Molto, purtroppo, è ancora in vita. E dunque ecco l'attualità (scandalosa) della filosofia della libertà di Croce, e quella, scandalosa, ma per altri aspetti, dell'attualismo, mi si perdoni il bisticcio, di Gentile, che, come notò Sergio Romano — qui opportunamente citato da Desiderio, insieme a Daniela Coli, acuta studiosa gentiliana — divenne da ideologia fascista criptoideologia comunista, con pochi cambiamenti verbali, inezie. E da tempo sappiamo —

ma è sempre bene ribadirlo — che la Chiesa rossa e quella nera sono la stessa. E che tale infame chiesa è sempre piena di sacerdoti e adepti che cambiano forme e modi, ma rimangono di fondo gli stessi.

In un contesto eminentemente libertario, la questione del liberalismo, o dei "liberalismi" di Croce, "uno nessuno o centomila" come scrive verso la fine del bel volume di cui qui parlo Giancristiano Desiderio, non è al centro del libro, ma vale la pena di essere posta. Lo è stata, peraltro, molto spesso: in quanto Croce ebbe sempre attenzione, e specialmente negli anni tardi, per il pensiero libertario, o per un liberalismo classico che assumeva tratti anti-statalistici. Celebre la breve corrispondenza con Hayek, meno noto forse il rapporto, di grande stima ma sostanziale distanza, con Roepke, di cui peraltro quest'anno si celebra il mezzo secolo dalla morte. Croce non era del tutto simpatetico verso una visione assolutamente positiva del libero

mercato; lo poneva in una sudditanza che a noi può apparire dubbia nei confronti della “coscienza morale”, ma anche nei riguardi dei tempi, delle circostanze (da storicista perfetto). Sono i limiti che segnalava a Hayek, nel 1945, sono i limiti che si trovano tutti presenti nel suo rapporto, peraltro pieno di interesse, con Luigi Einaudi, oggetto di uno studio di Natalino Irti, *Dialogo sul liberalismo tra Croce e Einaudi* (Il Mulino, 2012), che però non esaurisce la questione. Croce commentando Roepke gli riconosceva, lodandola, la posizione per cui in circostanze eccezionali si poteva e doveva sospendere il libero mercato, e plaudiva alla possibilità di limitazione dello stesso, in vari modi.

D'altra parte, in quegli anni liberalismo classico e conservatorismo erano identificati, vedi ad esempio le critiche di un non-liberale come Delio Cantimori a Roepke, di nuovo, di cui di fatto si voleva

mettere ai margini il grande potenziale teorico. Ma su questo gli studiosi italiani del liberalismo moltissimo hanno scritto, soprattutto Lorenzo Infantino, che ha pubblicato la lettera di Croce a Hayek su «Mondoperaio» (n. 2, marzo-aprile 2003). D'altra parte, sappiamo che l'umanesimo di Croce gli faceva sospirare, ingenuamente, la confluenza di socialismo e liberalismo, quando il primo tornerà ad essere «movimento umano e liberale o democratico che si dica». Un «matrimonio del cielo e dell'inferno» che molto dice sui rapporti di Croce con l'economia liberale pura. A quale “socialismo”, a quale “umanesimo socialista” Croce pensava?

Eppure, il libro di Desiderio riporta in vita questa lotta per libertà, questo pensiero affrancato da dogmi, e nemico di ogni totalitarismo, in quanto, prima di tutto, totalitarismo “nel pensiero”. Croce dunque, giustamente, appare nella luce

corrusca di ultimo figlio del Rinascimento italiano. In questo senso, il fatto che proceda l'edizione nazionale, prevista in oltre 50 volumi, delle opere presso Bibliopolis, in parallelo con la pubblicazione delle opere stesse presso Adelphi, mostra che Croce è ben vivo, e non solo come neutrale monumento del passato. Come lo stesso Desiderio ci dice, in uno dei saggi, quello bibliografico, che compone il volume, continuano a cimentarsi con Croce — e Gentile, davvero due vite parallele degno di un novello Plutarco — schiere di autori.

Su un punto dissento da Desiderio. Senz'altro Croce non aveva una stima profonda dell'università, e non faceva mistero — il suo invidiabile *status* di libero pensatore, e libero pensatore della libertà, lo doveva alla propria elevata condizione sociale, e, dunque, in qualche modo, a quell'antico regime cui peraltro riservò pagine immense, a cominciare dalle *Vite di avventure di fede e di passione*,

del 1935, e a lungo immeritadamente obliate (fino alla splendida edizione a cura di Giuseppe Galasso, presso Adelphi) — ma non sempre l'università è il luogo della morte del pensiero, della sua burocratizzazione, della sua infertilità. E in fondo l'Istituto Italiano di Studi Storici, a Palazzo Filomarino a Napoli, una splendida (tra altre infinite) eredità crociana, è stato luogo di formazione di fior di accademici. Certamente, come tutte le istituzioni l'università risente proprio della “istituzionalizzazione del sapere”, ma credo vi sia un buon numero di eccezioni, e che ancora qualche produzione dello spirito di rilievo, anche in Italia, da quelle aule esca. Insegnare la libertà in ambienti ad essa ostili in fondo è una grande sfida. Non ai Santi, ma ai peccatori predica Cristo.

Se chi leggerà Desiderio avrà desiderio di riprendere in mano Croce, ebbene, anche in questo caso il volume avrà fatto centro. I

nodi irrisolti allora sono parzialmente irrisolti anche oggi, o, se sono stati sciolti, non si sa bene che direzione abbiano poi preso le corde. Ad esempio, a me il saggio “Vitalità” ha spinto a rileggere il magnifico, breve testo crociano: “Intorno alla categoria della vitalità”, dove la vitalità, con una riflessione che richiama naturalmente Bergson, ma lo corregge ampiamente, diventa fomite di continua formazione, di costruzione dell’individuo, che sbocca finalmente nella libertà. Qui l’umanista, l’indagatore di anfratti storici dimenticati, il cultore del dettaglio — come AbyWarburg, ma molto più — colui che sapeva coniugare storia universale e infinite microstorie, viene meglio fuori. In fondo, parafrasandolo ancora una volta,

noi tutti “non possiamo non dirci crociani”. Siamo davanti, certo, ad altre epoche dello Spirito, ed altre problematiche — chissà cosa avrebbe pensato Croce del libertarismo puro e dell’indipendentismo che spesso (non sempre) lo sposa nel 2016 — ma in fondo lo Spirito — se c’è — è sempre lo stesso. Croce fu intellettuale prolifico, profondo, e mai prolisso. Anche se scrisse tantissimo. Gli fu proprio un rigore, ma soprattutto una vigilanza, morale e intellettuale, che hanno del prodigioso. Fu l’erede di una tradizione immensa, che potrebbe svanire da un momento all’altro.

Paolo L. BERNARDINI

## Segnalazioni

Murray N. ROTHBARD, *La Grande Depressione*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2008 (pag. 427; euro 14).

La Grande Depressione, la terribile crisi economica che colpì l'America a partire dal 1929 e si protrasse per tutti gli anni Trenta (con tassi di disoccupazione altissimi e brutali ripercussioni sociali), rappresenta un momento cruciale della storia novecentesca, dato che gli effetti di quell'avvenimento si fecero sentire pesantemente ovunque e specialmente in Europa.

La storiografia ufficiale ci racconta una vicenda assai semplice: le difficoltà iniziate nel settembre del 1929, quando gli operatori borsistici tornati dalle

ferie si misero a cedere titoli e fare realizzi, sarebbero da imputare al capitalismo. Vi sarebbe stato il disordine dell'economia di mercato all'origine di quella sovrapproduzione, e ciò giustificherebbe l'interventismo delle politiche stataliste ispirate poi da John Maynard Keynes. Per molto tempo e ancora oggi, la crisi americana di fine anni Venti viene dunque letta come la prova definitiva che il sistema economico del *laissez-faire* non garantirebbe crescita, stabilità e sviluppo; e che avrebbe costantemente bisogno di piani, programmazioni, interventi, correttivi.

Finalmente anche i lettori di lingua italiana possono trovare una convincente e analitica

confutazione di tale tesi nel volume scritto nel 1963 da Murray N. Rothbard, *La Grande Depressione*: un testo ottimamente curato da Lorenzo Infantino e che può essere di fondamentale aiuto per chi voglia comprendere cosa è successo davvero nell’America che aveva appena scelto il presidente Herbert Hoover, quali fenomeni hanno causato il crollo della maggiore economia mondiale e, al tempo stesso, quali decisioni hanno cronicizzato difficoltà che diversamente si sarebbero potute superare con più facilità.

Rothbard è noto quale teorico principe del libertarismo e, in particolare, della sua versione maggiormente radicale. Ma egli è stato non solo un filosofo politico e del diritto. Soprattutto e in primo luogo egli è stato un economista di scuola “austriaca”, allievo di Ludwig von Mises e originale prosecutore di quella lezione. Ed egli è stato pure — come attesta il lavoro ora tradotto — uno storico di razza (come riconosce Paul Johnson nella

prefazione al volume che egli scrisse nel 1999), il quale ha messo a frutto la lezione di Joseph Dorfman — suo docente alla New York University — e ha coniugato una solida formazione teorica e un’attenta cura per la ricostruzione degli avvenimenti.

Da vari punti di vista *La Grande Depressione* è uno sviluppo delle tesi misesiane. Tutta la prima parte del libro (quasi duecento pagine) offre una rilettura della teoria austriaca del ciclo economico, volta a sottolineare come ogni economia viva naturalmente di fluttuazioni: alti e bassi legati alle opzioni mutevoli dei consumatori, alle innovazioni tecnologiche, agli accidenti della storia. Ma se una certa mutevolezza e precarietà degli affari sono ineliminabili e perfino positive (poiché il cambiamento è il sale stesso della vita), altra cosa sono i cicli e — in particolare — le depressioni. Qui gli autori della scuola austriaca insistono sull’importanza della dimensione monetaria e sul ruolo giocato

dalle espansioni artificiose decise per via politica.

Senza poter entrare nei dettagli di un'analisi che Rothbard dipana con grande finezza, si può comunque sintetizzare la lezione dello studioso americano nella tesi che — come già aveva rilevato von Mises — la crisi fu effetto soprattutto dell'assommarsi dei "cattivi investimenti" che furono indotti dall'espansione del credito bancario alle imprese.

In un'economia di mercato, in effetti, il denaro ha un prezzo (il tasso d'interesse) ed esso serve non solo a remunerare il capitale, ma anche a filtrare le buone iniziative da quelle non destinate a produrre profitti. Se ottenere finanziamenti ha un costo, la possibilità di destinare tempo e risorse in progetti inconsistenti si riduce; ma quando si permette un'ampia manipolazione della quantità di moneta l'effetto è quello d'incoraggiare iniziative e imprese senza solide prospettive.

Da qui l'espansione (artificiosa) e, di seguito, il

crollo: non privo di un suo valore salutare. Per gli analisti di scuola liberale, in effetti, questo genere di depressione non è altro che il venire a galla degli errori precedentemente commessi. C'è quindi qualcosa di sano in tutto ciò, a condizione che — dopo aver erroneamente pompato denaro ovunque e senza costrutto — non si pretenda di continuare su questa strada. Ma è questo che è avvenuto a causa dell'avversione di Hoover e dei suoi consiglieri per la politica economica del *laissez-faire*.

La depressione è stata quindi il frutto di interferenze pubbliche nella vita produttiva e soprattutto nell'economia monetaria, e si è protratta per più di un decennio a causa (come rileva Lorenzo Infantino) «di misure interventistiche che, adottate nel presupposto di evitare la crisi, l'hanno invece resa inevitabile e più profonda: nazionalizzazioni della produzione, piani pluriennali di opere pubbliche, tariffe doganali, tassi salariali rigidi o crescenti in termini reali,

agevolazioni e protezioni agricole, contingentamenti, barriere all'immigrazione».

Analisi in linea con tutto ciò si trovano anche in altri classici liberali sul tema: basti pensare a *The Roosevelt Myth* di John T. Flynn, del 1948. Ma la lettura dell'opera rothbardiana è illuminante da vari punti di vista, dato che essa non solo denuncia le conseguenze devastanti dell'assistenzialismo, ma evidenzia pure la necessità che la moneta non sia un bene sottratto al mercato e alla libera competizione, data la funzione essenziale che essa svolge all'interno della vita economica. D'altra parte, per Rothbard e per von Mises la moneta dovrebbe tornare ad essere l'oro, come al tempo del *gold standard*. Più in generale l'autore evidenzia come anche minime, o apparentemente tali, manipolazioni del libero mercato siano in grado di produrre conseguenze devastanti, dagli effetti imprevedibili. È una lezione da tenere sempre

presente, se non si vogliono ripetere gli errori del passato.

Carlo LOTTIERI

Murray N. ROTHBARD, *La Grande Depressione*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2008 (pag. 427; euro 14).

La Grande Depressione — meglio nota in Italia come “Crisi del ‘29” — costituisce uno snodo epocale nella storia del Novecento. Presentata invariabilmente da tutta la cultura economica ortodossa del continente come la vera disfatta (malauguratamente non definitiva) del capitalismo, è stata utilizzata per tre quarti di secolo da tutti i governi occidentali come monito per le generazioni future. Ai pochissimi liberali che ancora si ostinavano a deplorare l'insignorimento da parte dello Stato di quello che fu il “libero mercato”, i governanti avevano

buon gioco a replicare che di troppo-poco Stato si può anche morire, proprio come la Grande Depressione aveva insegnato.

*Le illusioni del Welfare State.* Il capitalismo lasciato a se stesso è incapace di produrre stabilmente ricchezza — era ed è questo il *refrain* delle classi dirigenti al potere — solo l'intervento pubblico e la sapiente mano dei burocrati possono addomesticare questa belva potenzialmente in grado di riprodurre sempre disoccupazione, ineguaglianza e miserie.

Legioni di economisti, cresciuti recitando come versetti del Corano le opere di John M. Keynes, raccontavano come il presidente americano Franklin Roosevelt e i suoi accoliti avessero azzeccato ogni mossa e il mercato (vale a dire milioni di consumatori e produttori) neanche una. In poche parole, l'episodio centrale sul quale ha fatto leva lo slogan politico del Novecento — «il capitalismo è una follia e lo Stato ne è la cura»

— è stata la Grande Depressione, o meglio, la spiegazione sedimentata di ciò che l'avrebbe causata.

Ecco allora che dobbiamo accogliere con grande interesse e favore la traduzione di un lungo saggio di storia economica di Murray Rothbard (1926-1995) del 1963 (*La Grande Depressione*) che confuta, con tutto l'armamentario concettuale e storico a disposizione di questo geniale studioso, le spiegazioni dominanti.

Allievo diretto di Ludwig von Mises, Rothbard è stato il maggior economista di Scuola Austriaca che la migrazione di questa tradizione in terra americana abbia prodotto. Il volume si presenta impreziosito da una prefazione di Lorenzo Infantino, che, con la complicità di Dario Antiseri e Raimondo Cubeddu, per non citare che i più noti, è un infaticabile diffusore del pensiero austriaco nel nostro Paese. Rothbard utilizza la teoria austriaca del ciclo economico — un prodotto del pensiero

austriaco assai sofisticato e che gode di ottima reputazione negli ambienti economici — ma soprattutto una messe di dati e ricerche empirici per mostrare come la crisi del '29, non fu il più grave squilibrio della storia del capitalismo, bensì la prima grande crisi dell'intervento pubblico.

*Il crack della borsa causato dalla politica.* Già Luigi Einaudi aveva notato che il crollo borsistico dell'ottobre del 1929 si sarebbe potuto riassorbire dalla fortissima economia americana: la speculazione si sarebbe riaggiustata in breve tempo. Ciò non avvenne: al *crack* di ottobre seguirono microcrolli continui che si propagarono nell'economia "reale" creando poi una disoccupazione altissima, riverberandosi su tutte le economie europee. Rothbard dimostra come la bolla speculativa fosse stata creata direttamente dal governo federale con continue iniezioni di moneta, che si rivelarono il primo combustibile della crisi. L'autore

dimostra poi come le politiche interventiste e improntate alla pianificazione del Presidente Hoover (predecessore di Roosevelt) peggiorarono enormemente quella che avrebbe potuto essere una burrasca passeggera. Le pagine di Rothbard sono essenziali per comprendere come il *New Deal* di Roosevelt non solo abbia rappresentato un fiasco spettacolare, ma non sia stato affatto una novità per l'America. Il *New Deal*, che la fanfara del partito democratico presentava come una novità senza precedenti, non era altro che l'ampliamento delle misure di politica economica dell'amministrazione precedente. Insomma l'interventismo governativo non solo non curò la Depressione, ma ne fu la causa ultima. Solo il riarmo a partire dal 1939 e successivamente la Guerra permisero all'America di riassorbire la disoccupazione. Se proprio si vuol dare allo Stato la patente di "redentore dei disoccupati", questa spetta allo

Stato tedesco: fu infatti la pressione aggressiva di Hitler piuttosto che il paternalismo di Roosevelt a rappresentare il punto di svolta nell'economia americana.

*Un autore coraggioso che smentisce Marx.* Il saggio di Rothbard è fortemente controcorrente: presenta la visione di un capitalismo incapace di produrre crisi e di uno Stato interventista che altro non produce che crisi. L'autore si trova allora in contraddizione con una lunga tradizione nella scienza economica che, da Marx a Keynes, afferma che tutte le crisi sono "cicliche" e nascono dal ventre profondo del libero mercato.

Sta al lettore attento e informato decidere i meriti del volume, ma non si può sottacere la profonda utilità che pubblicazioni come questa potrebbero avere anche in futuro. Il perché è presto detto. Qualora la tesi di Rothbard fosse corretta, occorre attendersi altre crisi dell'interventismo, che dagli anni

Trenta in poi non ha fatto che aumentare.

Non vi è dubbio sul fatto che le classi politiche scaricheranno su di un fantomatico "liberismo selvaggio", o sul "capitalismo", la responsabilità delle crisi economiche che loro stesse hanno prodotto. I lettori di questo volume, fossero anche venticinque, potrebbero immunizzarsi nei confronti delle fole del passato, ma anche di quelle future.

Luigi Marco BASSANI

Fabio SCIASCIA, *Mary e Clara. Una storia poco conosciuta sullo sfondo dell'anti-risorgimento*, D'Ettoris Editori, Crotone 2019 (pag. 400; euro 17,90).

Il romanzo *Mary e Clara* si svolge su due piani temporali diversi. Il "tempo di Mary", una laureanda in storia che vive a Boston, è il 1978 — anno in cui, guarda caso, l'autore aveva

suppergiù l'età del suo personaggio. È un'epoca d'inquietudine per i giovani in Occidente, il cui universo affettivo e relazionale, se pure costretto a confrontarsi con gli imperativi politici e di "liberazione" drogastica del Sessantotto, non era destabilizzato dall'ancora di là da venire invasività e compulsività digitale. Il "tempo di Clara", invece, una giovane abruzzese legata sentimentalmente all'ufficiale borbonico di fresca nomina Gaetano Grimaldi, è il 1860, anno "fatale" nel quale l'iperlaicista e indebitato Regno di Sardegna mise in atto la conquista militare del pacifico e relativamente florido Regno delle Due Sicilie, facendola precedere da un'infiltrazione ideologica ultradecennale e da tentativi di reclutamento delle sue classi dirigenti.

Se i resistenti in Lucania al violento cambio di regime — e all'altrettanto violenta repressione successiva dei moti popolari antiunitari — avevano

già trovato nella narrativa dello scrittore Carlo Alianello (1901-1981) chi ne vendicasse la memoria, mancavano narratori della non meno eroica epopea degli Abruzzi e di Civitella del Tronto, cittadina della provincia di Teramo e ultima roccaforte borbonica a piegarsi all'invasione piemontese.

Il romanzo di Fabio Sciascia (1956-2017) prova a colmare questa lacuna. La verosimiglianza del "memoriale" di Gaetano Grimaldi — che costituisce il cuore del romanzo, e che ne è forse la parte letterariamente più felice — non è tanto linguistica, quanto storica e ideale. Non solo la figura di Gaetano — informa l'autore in una *Postilla storiografica* — è modellata sul realmente esistito barone Gaetano Trojani di Cornacchiano, ma la sua costellazione di principi, misconosciuta dalla storiografia risorgimentale, quella elaborata dai vincitori, fu effettivamente, e prima di tutto, il motore ideale dei soldati che difesero Gaeta,

Messina e Civitella. Dopo di che quella stessa costellazione sostanziò il pensiero legittimista che, pressoché in clandestinità, ha circolato (e circola tutt'ora) nell'Italia postunitaria. Infine fu integrata dai più avvertiti fra i giovani monarchici italiani degli anni 1960 e 1970 — fra cui lo stesso Sciascia — nella prospettiva di riconquista culturale e politica proposta dalla scuola cattolica contro-rivoluzionaria.

Merita attenzione anche il secondo motore narrativo del romanzo, cioè l'ansia interiore che spinge Mary Grimaldi a varcare l'oceano, alla ricerca dell'altra Grimaldi — Clara — e delle proprie radici. Vi scorgo il disvelarsi di un'intuizione già presente in Edmund Burke (1729-1797) come rielaborata dal

filosofo britannico Roger Scruton (1944-2020): il principio fondante della società non è un contratto, quanto una forma di partenariato più simile all'amore, nella condivisione di un'eredità che appartiene ai morti, ai vivi e a chi deve ancora nascere, nella quale circoscriviamo le nostre richieste, vedendo noi stessi come parte di una catena ininterrotta di dare e ricevere. Contro questo capitale sociale si accaniscono, di volta in volta, i rivoluzionari di ogni epoca. Per la sua salvaguardia hanno invece combattuto Clara, Gaetano e Fabio Sciascia.

Consigliabile ai lettori di romanzi e ai cultori di storia del Risorgimento.

Maurizio BRUNETTI

## Libri ricevuti

Giuseppe GOISIS, *Speranza*, Edizioni Messaggero, Padova 2020 (pag. 118, euro 11).

Pier Luigi GUIDUCCI, *Un nuovo messaggio cristiano dal Colosseo? Studio del disegno di una croce*, EduCatt, Milano 2021 (pag. 53).

Riccardo LUCARELLI (a cura di), *Reagan. La rinascita conservatrice*, prefazione di Arturo Diaconale, conclusioni di Antonio Martino, Giubilei Regnani - Historica, Roma 2019 (pag. 123, euro 14).

Guglielmo PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano. Perché il Cristianesimo può salvarci dallo Stato Onnipotente*, con un saggio introduttivo di James Redford, Tramedoro, Bologna 2021 (pag. 264, euro 15).

Antonio ROSMINI, *Filosofia della politica*, a cura di Fernando Bellelli, nota editoriale di Raimondo Cubeddu, Cantagalli, Siena 2021 (pag. 402, euro 24).

Diana THERMES, *Ayn Rand e il fascismo eterno. Una narrazione distopica*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2021 (pag. 336, euro 20).

## Gli Autori

Hanno finora collaborato a «StoriaLibera»\*:

Paolo Amighetti, David Emanuel Andersson, Dario Antiseri, Michele Arpaia\*\*, Andrea Bartelloni, Luigi M. Bassani\*\*, Bruno M. Bilotta, Peter J. Boettke, Roberto Bolzan, Michael N. Brennan, Maurizio Brunetti, Matteo Candido, Antonio Caragliu, Francesco Carbone, Rosa Castellano, Dino Cofrancesco\*\*, Rivo Cortonesi, Gianandrea de Antonellis, Luigi Degan, Alberto De Luigi, Pietro 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, Mark Hornshaw, 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, Alberto Mingardi, Pietro Monsurrò, Ivo Musajo Somma, Aurelio Mustaccioli, Angelo Muzzonigro, Francesco Orabona, Novello Papafava, Francesco Perfetti\*\*, Francesco Petrillo\*\*, 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 Vernagione, Guido Vignelli, Alessandro Vitale.

\* Il *curriculum* di ciascun autore (con il riferimento ai contributi apparsi su «StoriaLibera») è presente sul sito della rivista ([www.StoriaLibera.it](http://www.StoriaLibera.it)) alla pagina “Autori”.

\*\* A partire da questo numero.

Fascicolo n. 15  
completato il 2 gennaio e pubblicato il 6 gennaio aD 2022.