

StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali

Rivista scientifica semestrale fondata nell'anno 2015

www.StoriaLibera.it
info@StoriaLibera.it

Anno 9 (2023), n. 17
ISSN 2421-0269

Direttore

Beniamino Di Martino

Vice Direttore

Bernardo Ferrero

Capo Redattore

ad interim, Beniamino Di Martino

Redazione

+ Maria Rosaria Abagnale Cesarano

Michele Arpaia

Antonio Caragliu

Rosa Castellano

Gaetano Masciullo

Francesco Orabona

Lucia Sorrentino

Antonino Trunfio

La Redazione si avvale anche della collaborazione di coadiutori.
Altre informazioni sono sul sito web della rivista.

Direzione

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

Editore

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

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

I contenuti degli articoli sono di esclusiva responsabilità degli autori.

Gli autori cedono i propri contributi alla rivista gratuitamente.

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

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

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

La rivista è gratuita e liberamente scaricabile in formato digitale.

Il regolamento della rivista può essere visionato sul sito www.StoriaLibera.it.

Comitato Scientifico (in ordine alfabetico)

Mario Ascheri, *Università Roma Tre*

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

Luigi Marco Bassani, *Università di Milano*

Miguel Anxo Bastos Boubeta, *Universidad de Santiago de Compostela - Instituto Xoán de Lugo (Spain)*

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

Maurizio Brunetti, *Università Federico II, Napoli*

Raimondo Cubeddu, *Università di Pisa*

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

Giovanni Dessì, *Università Tor Vergata, Roma*

Antonio Donno, *Università del Salento, Lecce*

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

Roberto Festa, *Università di Trieste*

Giuliana Gemelli, *Università di Bologna*

Giuseppe Ghini, *Università di Urbino*

Giuseppe Goisis, *Università Ca' Foscari, Venezia*

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

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

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

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

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

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

Maria Giuliana Iurlano, *Università del Salento, Lecce*

Carlo Lottieri, *Università di Verona*

Claudio Martinelli, *Università di Milano-Bicocca*

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

Pietro Paganini, *John Cabot University, Roma*

Roberto Palmieri, *Università di Salerno*

Marcello Pera, *Università di Pisa*

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

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

Paolo Savarese, *Università di Teramo*

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

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

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

Daniele Velo Dalbrenta, *Università di Verona*

Alessandro Vitale, *Università di Milano*

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

Indice

Editoriale. *The Making of an Anarchist. Rothbard's "For a New Liberty" at Fifty (1973-2023)* by Hans-Hermann Hoppe p. 7-8

Saggi e articoli

Walter E. BLOCK, *Self-ownership, Original Appropriation and Libertarianism: Rejoinder to Van der Vosse* p. 10-27

Antonio CARAGLIU, *Diritto ed Economia. Giorgio Del Vecchio e Ludwig von Mises a confronto (II parte)* p. 28-50

Note e interventi

Lorenzo MAGGI - Luigi Marco BASSANI - Roberta A. MODUGNO
- Nicola IANNELLO, *Mezzo secolo di "For a New Liberty" di Rothbard (1973-2023)* p. 52-77

Beniamino DI MARTINO, *Un confronto liberale a proposito di dibattuti "temi etici"* p. 78-104

Documenti e testimonianze

Steven HORWITZ, *La leggenda di Hoover (2012)*, a cura e traduzione
di Marco Bollettino p. 106-109

Murray N. ROTHBARD, *Per una ricostruzione della teoria dell'utilità
e dell'economia del benessere (1956)*, a cura di Piero Vernaglione
..... p. 110-168

Recensioni

Piero CRAVERI - Eugenio CAPOZZI - Francesco PERFETTI -
Giovanni ORSINA, Recensione di Beniamino Di Martino, *Stretto nel
fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, p. 170-187

Paolo Luca BERNARDINI, Recensione di Antonio Guadagnini -
Andrea Favaro, *Io sovrano. Discussione sui fondamenti teorici
dell'autodeterminazione* p. 187-191

Beniamino DI MARTINO, Recensione di Guglielmo Piombini -
Giuseppe Gagliano, *Riscoprire la Scuola Austriaca di economia. La
sfida di Mises, Hayek e Rothbard a Marx e Keynes* p. 191-198

Libri ricevuti p. 199-200

Gli autori p. 201-202

Editorial

The Making of an Anarchist.

Rothbard's "For a New Liberty" at Fifty (1973-2023)

by Hans-Hermann Hoppe

I was born shortly after the end of World War II, in 1949, in the British occupied zone of West-Germany. My parents were both refugees, endangered at or forcibly expelled from their original homes in Soviet occupied East-Germany. As countless others of my generation, then, I was raised by a generation of parents and teachers who had just experienced some horrific military defeat and were then subjected to the harsh and often brutal treatment by hostile foreign occupiers. Humiliated, abused and intimidated, then, the generation of my parents kept largely quiet and obediently went with the “flow” as increasingly dictated in the West by the US. Hence, the “education” of my generation was to a large extent the result of Anglo-American propaganda and indoctrination. Every fad or fashion over there, in the lands of the victors, culturally or intellectually, was immediately imported and eagerly adopted by my generation.

From the mid-1960s to the early 1970s, during my last years at school and the beginnings of my university studies, when my intellectual curiosity first arose and grew, the US had experienced the so-called civil-rights movement, wide-spread anti-Vietnam-war demonstrations, massive student protests demanding “free speech” and some spectacular “race” and “anti-establishment” riots. The ideas and motivations underlying these events, too, quickly swept across the Atlantic and took hold in West-Germany and many other European countries. As a young man full of vigor and blessed with an American “education,” I, as countless others of my generation, later labeled the 68-ish generation, was converted to the fashionable leftist causes represented by such events, convinced as Paul Samuelson, at the time the western world’s most prominent economist, of the economic superiority of socialism over capitalism.

To the delight of my parents, my leftist phase did not last for long, however. I first encountered Milton Friedman, occasionally mentioned in the German press then as Samuelson’s major counterpart in the US and became a vaguely defined “free marketer.” From Friedman I found my way to Friedrich A. Hayek, who further strengthened my new-found convictions and who impressed me above that by his wide-ranging interdisciplinary

knowledge, largely missing in Friedman. Then, through Hayek, by way of various footnotes, I discovered his own mentor, Ludwig von Mises, who, in my estimation, had to be placed in an intellectual league of its own and through whose work I was turned into a radical, uncompromising advocate of free market capitalism.

In none of my readings, however, not even in Mises, had I ever encountered any serious doubt regarding the necessity of the institution of a tax-funded state as a provider of law and order. It came as an intellectual shock, then, when I finally discovered Mises' most prominent American student, Murray N. Rothbard, and read his *For A New Liberty*, first published 50 years ago, in 1973. Therein, in the clearest of terms, utmost analytic rigor and impeccable logic, Rothbard presented the full-blown case for a State-less society, of free market anarchism or "anarcho-capitalism". Taxes were explained as theft and the State as a criminal gang, a protection racket or a mafia writ large. And not only was the State unmasked as a moral perversion but also as an economic monstrosity creating nothing but waste. Compelling economic reasons were presented for the State's inefficiency not just in all other areas typically held to be prerogatives of State activity, from education and money to welfare, but in particular also regarding the production of law and order. Law and order, too, Rothbard demonstrated in great detail, could and should, for moral as well as economic reasons, be produced by freely financed and competing private producers.

Upon reading the book I became an anarchist or as I later-on preferred to characterize my intellectual position, a proponent of a pure private law society. In my judgement, Rothbard, with his work, had brought the intellectual edifice inherited from his own mentor Mises to its ultimate completion. And in my very own personal eyes he had also finally redeemed America.

Of course, mankind being what it is, reading *For A New Liberty* now, for the first time, will not have the same effect on everyone that it had on me many years ago. But I am certain that no one will come away from such a reading without seeing the world afterwards with very different eyes.

Istanbul, December 2022
Hans-Hermann Hoppe

Saggi e articoli

Walter E. BLOCK*

*Self-ownership,
Original Appropriation and Libertarianism:
Rejoinder to Van der Vossen*

Abstract

Van der Vossen (2019) attempts to describe the libertarian political economic philosophy in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. A large part of his description is highly accurate. The present paper shall not be concerned with this positive contribution of his. Instead, we shall correct him on the several occasions in which he misunderstands libertarianism, and thus offers a false vision of this viewpoint.

Key words: Libertarianism, justice, property rights, non-aggression principle.

* He is Harold E. Wirth Endowed Chair and Professor of Economics, College of Business, Loyola University New Orleans, and senior fellow at the Mises Institute. He earned his PhD in economics at Columbia University in 1972. He has taught at Rutgers, SUNY Stony Brook, Baruch CUNY, Holy Cross and the University of Central Arkansas. He is the author of more than 600 refereed articles in professional journals, two dozen books, and thousands of op eds. He lectures widely on college campuses, delivers seminars around the world and appears regularly on television and radio shows. He is the Schlarbaum Laureate, Mises Institute, 2011; and has won the Loyola University Research Award (2005, 2008) and the Mises Institute's Rothbard Medal of Freedom, 2005; and the Dux Academicus (<http://www.loyno.edu/news/story/2008/1/11/1435>) award, Loyola University, 2007.

Van der Vossen¹ is to be congratulated upon, for much of his discussion, offering us an accurate description of libertarianism. However, he is guilty of several sins of commission and omission. It is the task of the present paper to make good these errors of his.

First, the omission.

This author² does not mention that libertarianism is not a philosophy of life; it is, rather, a perspective on just law, a very small part of overall morality. For example, libertarians favor the legalization of prostitution and profiteering, of utilizing addictive drugs and paying low wages but, at least qua libertarianism, are strictly speaking precluded from articulating any view whatsoever as to the morality or desirability of these acts. Libertarians ask but one question, should an act be legal, and give but one answer: yes, if it is compatible with the libertarian non-aggression principle (NAP), and, no, if not. To wit, murder, rape, theft, kidnapping, or the threats thereof should be prohibited by law, and pretty much all else should be legalized.

VDV fails to sufficiently emphasize that there are at least five discernable branches of libertarianism. Yes, he does allow this: «Libertarianism is a family of views in political philosophy». But he does not identify these “families”. Here they are (accompanied by their most famous adherents).

1. Anarcho-capitalists (Murray Rothbard)
2. Minarchists (Ayn Rand, Robert Nozick)
3. Constitutionlists (Ron Paul)
4. Classical liberals (Milton Friedman, Friedrich Hayek)

¹) Bas VAN der VOSSSEN, *Libertarianism*, in «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», Spring 2019.

²) Hence VDV; all references to this author, unless otherwise indicated, will refer to this one publication of his.

5a. Left wing thick libertarians (Bleeding Heart Libertarians)³

5b. Right wing thick libertarians (Hans Hoppe)⁴

5c. Thin libertarians (those who oppose thicksters of either variety).

All are ranked in the order in which they see a role for government. This grows larger as we move down the list. At the top of the heap, at least in my own view, are the anarcho-capitalists. That is because they adhere, fully, with the NAP. Government necessarily violates this stricture with its compulsory taxation. The Minarchists maintain that the only legitimate function of government is to protect person and property; to that end, there are but three legitimate state institutions: armies to protect the inhabitants from foreign aggression⁵, police to deal with local criminals⁶ and courts to settle disputes. The Constitutionalists adhere to the U.S. Constitution, not as interpreted, even, by the present supreme court, but, rather, as construed by a person such as Ron Paul. The classical liberals favor free enterprise and private

³) There are dozens of contributors to this blog (<https://bleedingheartlibertarians.com/>). None of them stand out head and shoulders above any of the others as in the cases of the other categories.

⁴) See on this Murray N. ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, Nex York University Press, New York 1998; Ayn RAND, *Atlas Shrugged*, Random House, New York 1957; Robert NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974; Ron PAUL, *Freedom Under Siege: The U.S. Constitution After 200 Years*, Foundation for Rational Economics and Education, Lake Jackson (Texas) 1987; Ron PAUL, *The Revolution: A Manifesto*, Grand Central Publishing, New York 2008; Milton FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago 1962; Friedrich A. HAYEK, *The Road to Serfdom*, The University of Chicago Press, Chicago 1944; Hans-Hermann HOPPE, *Democracy: The God That Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey) 2001.

⁵) Not to make the world safe for “democracy” or for anything else.

⁶) Not to enforce laws against victimless crimes such as prostitution, pornography, gambling, drugs, etc.

property rights but add a whole host of what they consider legitimate functions: dealing with public goods such as education, externalities, such as pollution, and even some very, very small amount of egalitarianism, e.g., a very stringent welfare system.

A thin libertarian is one who limits his principles to the NAP and private property rights based, initially, on homesteading: mixing labor with land. The thick libertarian adds other desiderata. The left wingers require support of gays, of transgendered folk, of racial minorities; the right wingers would banish them from society. The thin libertarians⁷ maintain that these categories are irrelevant to libertarianism.

Let us now consider some of VDV's errors of commission.

In the view of this author: «libertarians endorse strong rights to ... open borders». This is indeed true, but only for some libertarians. Others take the very opposite point of view⁸. Thus, a far more correct

⁷) The vast majority, see below.

⁸) Here are some very accomplished and prestigious libertarians who oppose open borders: Peter BRIMLOW, *Alien Nation: Common Sense about America's Immigration Disaster*, Random House, New York 1995; Hans-Hermann HOPPE, *The Case for Free Trade and Restricted Immigration*, in «Journal of Libertarian Studies», vol. 13, n. 2, 1998, p. 221-233; Hans-Hermann HOPPE, *Democracy: The God That Failed. The Economics and Politics of Monarchy, Democracy, and Natural Order*, Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey) 2001; Hans-Hermann HOPPE, *Natural order, the State, and the Immigration problem*, in «Journal of Libertarian Studies», vol. 16, n. 1, 2002, p. 75-97; Hans-Hermann HOPPE, *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy*, Ludwig von Mises Institute, Auburn, Alabama, 2006; John HOSPERS, *A Libertarian Argument Against Open Borders*, in «Journal of Libertarian Studies», vol. 13, n. 2, 1998, p. 153-165; Stephan KINSELLA, *A Simple Libertarian Argument Against Unrestricted Immigration and Open Borders*, in «LewRockwell.com», September 1, 2005; Tibor MACHAN, *Immigration into a free society*, in «Journal of Libertarian Studies», vol. 13, n. 2, 1998, p. 199-204; Bionic MOSQUITO, *Hoppe and Immigration*, in «LewRockwell.com», August 11, 2015; Bionic MOSQUITO, *Hoppe's*

description of this situation would be that libertarians are divided on this issue.

VDV opines that the libertarian «insists on the status of individuals as morally free and equal». There are problems here. First, libertarianism, properly understood, is not at all a philosophy concerned with morality. An advocate of this view commits no logical contradiction in averring both that prostitution is immoral, and, yet, ought not to be prohibited by law, since it violates no rights, when limited to consenting adults. Second, libertarians, albeit not qua libertarians, need not acquiesce in the notion that all people are morally equal. They are perfectly free to take the position that some are morally superior than others; for instance, to maintain that Hitler, Stalin and Mao were ethically despicable.

This writer properly notes that «there is a subset of so-called ‘left-libertarian’ theories». But there are also those who can be characterized as “right-libertarians”. Yes, he mentions the former no fewer than 15 times, and the latter only once, merely to distinguish the two from one another: «Libertarian theories can be put on a continuum from right-libertarianism to left-libertarianism, depending on the stance taken on

Realistic Libertarianism, in «LewRockwell.com», August 7, 2015; Murray N. ROTHBARD, *Nations by Consent: Decomposing the Nation-State*, in «Journal of Libertarian Studies», vol. 11, n. 1, Fall 1994; Julian SIMON, *Are there grounds for limiting immigration?* in «Journal of Libertarian Studies», vol. 13, n. 2, Summer 1998, p.137-152; Jesús HUERTA de SOTO, *A Libertarian Theory of Free Immigration*, in «Journal of Libertarian Studies», vol. 13, n. 2, Summer 1998, p. 187-197. Here are several who take the opposite stance: Walter E. BLOCK - Gene CALLAHAN, *Is There a Right to Immigration? A Libertarian Perspective*, in «Human Rights Review», vol. 5, n. 1, October - December 2003, p. 46-71; Anthony GREGORY - Walter E. BLOCK, *On Immigration: Reply to Hoppe*, in «Journal of Libertarian Studies», vol. 21, n. 3, 2007, p. 25-42; Diana V. TODEA, *A libertarian account of freedom of movement and open borders*, in «The Scientific Journal of Humanistic Studies», vol. 2, n. 2, 2010.

...». Not a word does he spend on the views of right-wing (paleo) libertarians. Nor does he even once mention plumb line libertarians who are neither of the right nor the left and deserve this honorific as much as any other supporters of the overall libertarian viewpoint. Thus, he once again presents his audience with an unbalanced and inaccurate description of this philosophy.

VDV organizes his presentation along the following lines, and we shall adopt them in commenting upon his contribution:

1. Self-Ownership
2. Other Routes to Libertarianism
3. The Power to Appropriate
4. Libertarianism, Left and Right
5. Anarchism and the Minimal State

1. Self-Ownership

«Full self-ownership⁹, for instance, offers a straightforward and unequivocal defense of women's rights over their bodies, including the right to terminate unwanted pregnancies».

Again, he offers his readers a distorted picture of this subject. The fact of the matter is that libertarians, as in the case of most commentators, are widely divided on the subject of abortion. Unlike others however, there are three, not two, divisions here. The overlap is between those who favor pro-choice, such as Murray Rothbard, and those who are pro-life, such as Ron Paul¹⁰. Where libertarians diverge

⁹) An important aspect of libertarianism.

¹⁰) It is difficult to mention two more important leaders of the libertarian movement than Ron Paul and Rothbard. The fact that they are 180 degrees apart from each other on this issue is but one indication of how widely and greatly divided are libertarians on it. See Ron PAUL, *Abortion and Liberty*, Foundation for Rational Economics and Education, Lake Jackson (Texas) 1983; Murray N. ROTHBARD, *The editor replies*, in «Libertarian Forum», July - August 1978, p. 3; Murray N. ROTHBARD, *Should Abortion Be a*

from everyone else is that our debate also includes a third perspective, the evictionist theory¹¹.

Nor is it the case that our author is entirely oblivious to the notion that there can be divisions of opinion on important matters on the part of libertarians. He states in this regard on an entirely different matter: «A third worry is that full self-ownership may permit voluntary enslavement. Just as people have, on this view, the right to control uses of their persons, they also have the right to transfer their rights over their persons to others, for example through sale or gift (sic). However, this is controversial among libertarians...». Thus, it is even more surprising that he cannot recognize «controvers(y) among libertarians...» on women's rights to an abortion.

Thus far in his coverage, VDV has restricted himself to descriptive matters. At this point, however, he launches into a critique of the libertarian concept of «full self-ownership (which) might seem to condemn as wrongful even very minor infringements of the personal sphere, such as when tiny bits of pollution fall upon an unconsenting person. Prohibiting all acts that can lead to such minor infringements poses an unacceptable limit to our liberty».

Crime? The Abortion Question Once More, in «Libertarian Vanguard», August 1983, p. 4.5.8.

¹¹) See Walter E. BLOCK, *Evictionism and Libertarianism*, in «Journal of Medicine and Philosophy», vol. 35, n. 2, 2014, p. 290-294; Walter E. BLOCK, *Toward a Libertarian theory of Evictionism*, in «Journal of Family and Economic Issues», vol. 35, n. 2, 2014, p. 290-294; Walter E. BLOCK, *Judith Jarvis Thomson on Abortion; a Libertarian critique*, in «DePaul Journal of Health Care Law», vol. 19, n. 1, 2018, p. 1-17; Walter E. BLOCK, *Evictionism: The compromise solution to the pro-life pro-choice debate controversy*, Springer Publishing Company, Singapore 2021; Walter E. BLOCK - Roy WHITEHEAD, *Compromising the Uncompromisable: A Private Property Rights Approach to Resolving the Abortion Controversy*, in «Appalachian Law Review», vol. 4, n. 2, 2005, p. 1-45.

He continues: «suppose we understand the moral benefits that self-ownership confers along two dimensions: protections from unwanted uses of our bodies, and liberties to use our bodies. As the objection points out, it is not possible to simultaneously maximize the value of both dimensions: our protections restrict our liberties by restricting the possible uses of one's body, and vice versa. Since maximizing the protection-dimension implausibly restricts the use-dimension, the correct response is not to reject self-ownership, but rather to loosen the protection-dimension somewhat in order to enhance the use-dimension».

Loosen schmoosen, say I; there is no need to compromise with either desiderata; we can have our cake and eat it too. Libertarians have a far better defense against the objection than the need for “elbow room” he offers. This is provided by Rothbard¹². Consider the minute amount of air pollution let off into the sky by each automobile; yes, it would be impractical to sue each and every car owner for «such minor infringements». But under a regime of full private property rights, all streets, roads and highways would be privately owned¹³. Victims would then sue not drivers, but rather these owners, of whom there would be many fewer, and thus the impracticable objection disappears. In like manner, we now sue the nightclub owner for making noise at 3 am, not his customers, individually, even though they are the direct offenders, not he. But the owner enables his customers to violate rights. What about exhaling carbon dioxide, a pollutant? That can be handled on the

¹²) See Murray N. ROTHBARD, *Law, Property Rights, and Air Pollution*, in «Cato Journal», vol. 2, n. 1, Spring 1982, p. 55-99; reprinted in Walter E. BLOCK (edited by), *Economics and the Environment: A Reconciliation*, The Fraser Institute, Vancouver 1990, p. 233-279.

¹³) See Walter E. BLOCK, *The Privatization of Roads and Highways: Human and Economic Factors*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2009.

basis of homesteading: our forefathers engaged in such acts, and, thus, recipients of minute quantities of this gas have no right to object.

Another problem I find with this rendition is that Nozick is mentioned no fewer than twenty times, Rothbard only three. That is roughly a seven to one ratio. I go so far as to say that if this weighting were reversed, it would be a far more accurate assessment of the role each of them has played both in the libertarian movement and, also, in the construction of libertarian theory¹⁴.

VDV ends this section of his essay with a discussion of the “foundational principles” of libertarianism. Hoppe has done more good work on this issue with his argumentation ethics than virtually anyone else, yet neither he or any discussion of this insight appears in the present treatment. This is a large lacuna indeed.

2. Other Routes to Libertarianism

In the previous section VDV treated relatively pure libertarianism highly critically. In this section, devoted it would appear to classical liberalism the fourth most radical version of libertarianism, he is merely

¹⁴) I search the web for “Mr. Libertarian.” I find Rothbard, not Nozick: https://www.google.com/search?q=%22Mr.+Libertarian%22&rlz=1C1CHBF_enCA1016CA1016&oq=%22Mr.+Libertarian%22&aqs=chrome..69i57j0i22i30j0i390.5851j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8. Nozick was a fair-weather libertarian: he was very much one in 1974; but he took back much of it in Robert NOZICK, *The Examined Life*, Simon and Schuster, New York 1989. See on his repudiation Barbara H. FRIED, *Is Nozick a Libertarian?* in IDEM, *Facing Up to Scarcity*, Oxford University Press, Oxford 2020, p. 129-148; Roderick LONG, *Robert Nozick, Philosopher of Liberty*, in «Foundation for Economic Education», September 1, 2002; Stephen Metcalf, *The Liberty Scam. Why even Robert Nozick, the philosophical father of libertarianism, gave up on the movement he inspired*, in «Slate», June 19, 2011. Fried (2020) goes so far as to ask «is Nozick a Libertarian?». No one, ever, asked that question of Rothbard. If ever anyone tried to do so, paper, ink and electricity would reject it; it could not even be registered in any type of print.

descriptive, in sharp contrast. This leads me to infer that if he himself were a libertarian, this is the version he would embrace.

There is nothing wrong with that from this point of view. The scholars he mentions here richly deserve to be counted as libertarian, at least given a big enough tent approach, as would he, if my assessment is correct: Eric Mack¹⁵, Loren Lomasky¹⁶, Daniel Russell¹⁷, Friedrich A. Hayek¹⁸, Smith¹⁹, Epstein²⁰, Friedman²¹, Rasmussen & Den Uyl²²,

¹⁵) Eric MACK, *The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso*, in «Social Philosophy and Policy», vol. 12, n. 1, 1995, p. 186-218; Eric MACK, *Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism: Part II. Challenges to the Self-Ownership Thesis*, in «Politics, Philosophy, and Economics», vol. 1, n. 2, 2002, p. 237-276; Eric MACK, *The Natural Right of Property*, in «Social Philosophy and Policy», vol. 27, n. 1, 2010, p. 53-78; Eric MACK, *Elbow room for rights*, in «Oxford Studies in Political Philosophy», vol. 1, n. 1, 2015, p. 194-221.

¹⁶) Loren LOMASKY, *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford University Press, New York 1987.

¹⁷) Daniel RUSSELL, *Self-Ownership as a Form of Ownership*, in D. SCHMIDTZ - Carmen E. PAVEL (edited by), *The Oxford Handbook of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 2018, p. 21-39.

¹⁸) Friedrich A. HAYEK, *The Road to Serfdom*, The University of Chicago Press, Chicago 1944.

¹⁹) Adam SMITH, *The Theory of Moral Sentiments*, Liberty Fund, Indianapolis 1976 (1759); Adam SMITH, *An Inquiry Into The Nature and Causes of The Wealth of Nations*, Liberty Fund, Indianapolis 1976 (1776).

²⁰) Richard A. EPSTEIN, *Simple Rules for a Complex World*, Harvard University Press, Cambridge 1995; Richard A. EPSTEIN, *Principles for a Free Society: Reconciling Individual Liberty with the Common Good*, Basic Books, New York 1998.

²¹) Milton FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago 1962.

²²) Douglas B. RASMUSSEN - Douglas J. DEN UYL, *Norms of Liberty: A Perfectionist Basis for Non-perfectionist Politics*, Penn State University Press, University Park, Pennsylvania 2005.

Shapiro²³ and Gaus²⁴.

There are but two exceptions: Ludwig von Mises deserves categorization in a much higher realm, certainly, at least, the minarchist one²⁵. To the extent that John Tomasi²⁶ adheres to the views of Rawls²⁷, it is not clear that he deserves mention amongst libertarians at all. A Rawlsian libertarian is akin to a Keynesian libertarian, or a Marxist libertarian: a veritable contradiction in terms.

3. The Power to Appropriate

In this section, VDV attempts to lay waste to the second basic principle of libertarianism: ownership of virgin territory on the basis of homesteading, or mixing one's labor with the natural resource.

He argues against this on several grounds: «this argument suffers from well-known problems. For instance, since laboring is an activity, the idea of mixing it with an object seems at best a metaphor for something else. But in that case, the argument is incomplete: we still need to know what really grounds property rights (Waldron 1988)».

So a man, Mr. A, comes upon 100 acres of virgin territory; no one else lives within 100 miles. He clears rocks and trees. He plants corn. He does so for 10 years. He lives on this land. He “mixes his labor”

²³) Daniel SHAPIRO, *Is the Welfare State Justified?* Cambridge University Press, Cambridge 2007.

²⁴) Gerald GAUS, *Coercion, Ownership, and the Redistributive State: Justificatory Liberalism's Classical Tilt*, in «Social Philosophy and Policy», vol. 27, n. 1, 2010, p. 233-275; Gerald GAUS, *The Order of Public Reason: A Theory of Freedom and Morality in a Diverse and Bounded World*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.

²⁵) And perhaps, even, the anarcho-capitalist one, since he supports secession down to the individual level.

²⁶) See John TOMASI, *Free Market Fairness*, Princeton University Press, Princeton, 2012.

²⁷) See John RAWLS, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge 1971.

with it. Along comes VDV to tell him that he really doesn't own that acreage. His claim that he does so is merely a "metaphor for something else." Any other person, Mr. B, can come along after a decade and dispossess Mr. A of his hard-won soil, earned with great toil. After all, only a «metaphor for something else» is protecting Mr. A's property. Mr. B has an equal right to it; is the very opposite of that viewpoint²⁸.

Our author's next claim: «... it simply is not true that mixing something owned with something unowned is sufficient for appropriation. As Nozick pointed out, if I pour a can of tomato juice that I own into the unowned ocean, I lose my tomato juice—I do not gain an ocean»²⁹. Nozick is entirely correct from a positive law point of view; no government would recognize any private ownership of any part of the ocean, no matter what the claimant did, let alone pouring a can of tomato juice into it. But we are not now discussing statist law. Rather, it is the libertarian variety that is now on the table. Why should we believe Nozick on this matter? His opinion on this matter is contrary to libertarian tradition, as correctly seen by VDV, which rests on John Locke's theory. To be sure, on this basis, one can of tomato juice would hardly suffice to own anything like the entire ocean; but if it is to be privately owned at all, it is precisely this sort of "mixing" that will have to suffice if it is to be done according to libertarian doctrine³⁰.

Nor is VDV finished with his unwarranted attack on libertarian theory: «third, if labor-mixing really were sufficient for generating claims in objects, why should this be restricted to unowned goods? Why not say that mixing my labor with something already owned generates a claim of coownership (Thomson 1990, p. 326-327)?».

²⁸) Although see below when we discuss the "Lockean proviso".

²⁹) Robert NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*, Basic Books, New York 1974, p. 174-175.

³⁰) Walter E. BLOCK - Peter Lothian NELSON, *Water Capitalism: The Case for Privatizing Oceans, Rivers, Lakes, and Aquifers*, Lexington, New York 2015.

Co-ownership is highly problematic. If B gets to be a co-owner with A, the first homestead, then when C comes along, each of them becomes a third co-owner. Ditto for D... n. This means that there can be no such thing as private property rights, surely a main element of libertarian theory. All property will be owned, at least theoretically, by everyone on the planet who wishes to do so. Whatever else that system is, it is hardly libertarianism. VDV, himself, acknowledges the resulting difficulties of the “tragedy of the commons”, but doesn’t seem to realize that this is precisely the corner into which he has painted himself with his “co-ownership”.

In any case, land and natural resources, themselves, account for a very small percentage of the GDP³¹. Given that this is the case, our encyclopedist’s argument against homesteading is fatally weakened. Even if it were the case that it does not justify rejecting ownership on its basis of homesteading; even if we concede this sort of land communism to VDV, it will thus not seriously impact ownership patterns. It will not do the egalitarian work hoped for by its “libertarian” proponents.

4. Libertarianism, Left and Right

This section of the essay is devoted to a rejection of untrammelled, unlimited homesteading of virgin territory. Why? This is because «most libertarians ... accept something like what’s come to be known as the

³¹) The contribution of land to the GDP is exceedingly modest: https://www.google.com/search?q=what+is+the+percentage+contribution+of+land+to+gdp%3F&rlz=1C1CHBF_enCA1016CA1016&oq=what+is+the+percentage+contribution+of+land+to+gdp%3F&aqs=chrome..69i57j33i160l2j33i22i29i30l2.11393j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8;https://www.google.com/search?client=firefox-b-d&q=Real+estate+contribution+to+GDP+by+country&sa=X&ved=2ahUKEwigrqHoy675AhXxIX0KHQfMAJ0Q1QJ6BAg1EAE&biw=1680&bih=925&dpr=1 .

Lockean proviso. This proviso holds that appropriation is permissible if ‘enough and as good’ be left for others. How can we explain this overwhelmingly widespread popularity, amongst libertarians, for the Lockean proviso? This is due to the fact that there are grave flaws in the alternative perspective, the maximally permissive view of original appropriation. This view denies there are any constraints on use or appropriation³². Thus, agents may appropriate, use, or even destroy whatever resources they want (assuming, of course, that they violate no one’s self-ownership in the process). As a result, this view sees natural resources as initially unprotected. However, this is not a very popular view, as it simply ignores the problem above: property relations can threaten people’s liberty and even self-ownership, irrespective of their own voluntary choices or wrongdoing. Such a theory does not live up to libertarian ideals very well».

This description of libertarianism of VDV’s is misleading. It cannot be denied that at least some who claim to be libertarians do indeed support this Lockean proviso. But there are many³³ who do not.

³²) See Murray N. ROTHBARD, *The editor replies*, in «Libertarian Forum», July - August 1978, p. 3; Murray N. ROTHBARD, *Law, Property Rights, and Air Pollution*, in «Cato Journal», vol. 2, n. 1, Spring 1982, p. 55-99; reprinted in Walter E. BLOCK (edited by), *Economics and the Environment: A Reconciliation*, The Fraser Institute, Vancouver 1990, p. 233-279; Jan NARVESON, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia 1988, chapter 7; Edward FESER, *There is no such thing as an unjust initial acquisition*, in «Social Philosophy and Policy», vol. 22, n. 1, 2005, p. 56-80.

³³) See Walter E. BLOCK, *Forestalling, positive obligations and the Lockean and Blockian provisos: Rejoinder to Stephan Kinsella*, in «Ekonomia Wroclaw Economic Review», vol. 22, n. 3, 2016, p. 27-41; Lukasz DOMINIAK, *The Blockian proviso and the Rationality of Property Rights*, in «Libertarian Papers», vol. 9, n.1, 2017, p. 114-128; Lukasz DOMINIAK, *Must Right-Libertarians Embrace Easements by Necessity*, in «Diametros», vol. 16, n. 60, 2019, p. 34-51; David GORDON, *Zwolinski and Woods on the Basic Income Guarantee*, in «Mises Wire», January 11, 2015; David GORDON,

The Lockean proviso provides too much, far too much for its own good. Individual homesteaders did not create land and natural resources, therefore they do not deserve an unmitigated amount of them? But the same exact limitation applies not only to individuals, but to all human beings put together. That is, the same objection applies to all of us. Therefore, none of us really deserves the property we have homesteaded. We should all renounce all of our property, forthwith. And then, without property, we would of course all perish. This is libertarianism? Well, yes, maybe, at least according to all supporters of this evil, vicious, depraved Lockean proviso. Why, indeed, should we even own ourselves? Should not the Lockean proviso apply to us, too? We did not create ourselves either; our parents did. As long as there aren't enough and as good bodies floating around (many of us are fat,

Mises and the Lockean Proviso, in «Mises Wire», June 12, 2020; Hans-Hermann HOPPE, *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy*, Kluwer, Boston 1993; Stephan KINSELLA, *Down with the Lockean Proviso*, in «Mises Wire», March 13, 2009; Stephan KINSELLA, *The Superiority of the Roman Law: Scarcity, Property, Locke and Libertarianism*, in «Mises Wire», August 17, 2010; Tibor MACHAN, *Self-Ownership & the Lockean Proviso*, in «Philosophy of the Social Sciences», vol. 39, n. 1, 2009, p. 1-7; Eric MACK, *The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso*, in «Social Philosophy and Policy», vol. 12, n. 1, 1995, p. 186-218; Michael MAKOVI, *The “Self-Defeating Morality” of the Lockean Proviso*, in «Homo Oeconomicus», vol. 32, n. 2, 2015, p. 235-274; Geoffrey P. MILLER, *Economic Efficiency and the Lockean Proviso*, in «Harvard Journal of Law and Public Policy», vol. 10, n. 401, 1987; Lamont RODGERS, *Why There Are No Dilemmas in Widerquist’s “A Dilemma for Libertarians”*, in «Libertarian Papers», vol. 1, n. 41, 2009, p. 1-12; Tristan ROGERS, *Self-Ownership, World-Ownership, and Initial Acquisition*, in «Libertarian Papers», vol. 2, n. 36, 2010, p. 1-20; Murray N. ROTHBARD, *Law, Property Rights, and Air Pollution*, in «Cato Journal», vol. 2, n. 1, Spring 1982, p. 55-99; reprinted in Walter E. BLOCK (edited by), *Economics and the Environment: A Reconciliation*, The Fraser Institute, Vancouver 1990, p. 233-279; Murray N. ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, Nex York University Press, New York 1998, p. 244-245.

ugly and stupid), the slim, beautiful and smart people should not have ownership over themselves either. Aren't reductios fun?

Here is another one. Let us focus on but three words of this ridiculous proviso: «at least where there is enough, *and as good*, left in common for others». Yes, “and as good.” Suppose we were to rank every square inch of the earth's surface, including water, on the basis of desirability. Then, we homestead the first square inch of it. Then, necessarily, *none* of the other square inches of terrain with be “*as good*”. All, without exception, will be inferior. Thus, after the homesteading of this minute amount of territory is concluded, no more homesteading would be allowed, if we take seriously this silly proviso. What remains would be land owned by all of humanity, together. We would then be subject the tragedy of the commons, and death for most of mankind would ensue, given that it is sufficiently widespread.

Here is one last error in this section: «what we might call equal share left-libertarianism — advocated by Henry George (1879) and Hillel Steiner (1994), for example — interprets the Lockean proviso as requiring equally valuable shares of natural resources for everyone».

This is an accurate description of the position of those who favor egalitarianism. That it has been applied to libertarianism in an essay which is supposed to accurately depict this philosophy is highly problematic; it is to stretch the definition of that term almost beyond belief.

5. Anarchism and the Minimal State

In this section of his description of libertarianism our author attempts to describe the views of adherents toward, as its title indicates, anarchism and the minimal state. Again, he does a very poor job of acquainting the reader³⁴, with the facts on the ground. What are the

³⁴) This, presumably, is the function of an encyclopedia.

flaws in his presentation? He simply gives no weight to the undeniable fact that libertarians sharply disagree on this matter. Reading in between the lines one can almost come away with the impression that most libertarians are anarcho-capitalists. Nothing could be further from the truth. Based upon my own back of the envelope calculations, which takes into account decades long experience as a member of this movement, I would guesstimate the proportion of libertarians who support each of the categories I have identified as follows:

1. Anarcho-capitalists (5%)
2. Minarchists (20%)
3. Constitutionalists (30%)
4. Classical liberals (45%).

As to left-wing, right-wing and centrist libertarians, I give them each one third in terms of adherence. Concerning thick versus thin libertarians, a category apart from viewpoints as to the proper extent of government, my estimate is 20% for the former, 80% for the latter. VDV gives no estimates whatsoever. Reading between the lines, his estimates would be as follows:

1. Anarcho-capitalists (40%)
2. Minarchists (20%)
3. Constitutionalists (20%)
4. Classical liberals (20%).

As to left-wing, right-wing and centrist libertarians, VDV³⁵ in my estimation would opine that for the left, 80%, for the right, 20%, and neither left nor right but rather plumb line or centrists, zero; that is, he does not so much as even recognize this latter category. Concerning thick versus thin libertarians, my prediction of his estimate would be the very opposite of mine, that is 80% for the former, 20% for the latter.

I am delighted that the prestigious Stanford Encyclopedia thought to include “libertarianism” as an entry. All too often this school of

³⁵) He is a prominent member of Bleeding Heart Libertarians.

thought is totally ignored. I only wish they had chosen as a contributor someone who would have offered a more accurate picture of this political economic philosophy.

Antonio CARAGLIU*

Diritto ed Economia.
Giorgio Del Vecchio e Ludwig von Mises
*a confronto (II parte)***

Abstract

This essay develops a systematic comparison between Giorgio Del Vecchio's philosophy of law and Ludwig von Mises's praxeology in the light of their common logical determination of human action. Then it determines the conception of law of the economist Mises and the conception of economics of the jurist Del Vecchio. Finally, in the light of the aporias and contradictions found in the two Authors, it develops a new epistemological conception of the relationship between law and economics.

Key words: law, economics, Giorgio Del Vecchio, Ludwig von Mises, human action, legal function.

* È avvocato penalista del Foro di Trieste. Redattore per diversi anni presso la banca dati giuridica Istituto Nazionale Documentazione Innovazione Ricerca Educativa (INDIRE) del Ministero della Pubblica Istruzione. Studioso di filosofia del diritto, ha pubblicato *Il principio etico. Diritto e morale in Giorgio Del Vecchio* (Aracne, 2016). È socio dell'Unione Giuristi Cattolici Italiani e del Centro Studi Rosario Livatino. È membro della redazione di «StoriaLibera».

** La prima parte è stata pubblicata nel precedente numero di «StoriaLibera».

Abstract

Il presente saggio sviluppa un confronto sistematico tra la filosofia del diritto di Giorgio Del Vecchio e la prasseologia di Ludwig von Mises alla luce della loro comune determinazione logica dell'azione umana. Quindi determina la concezione del diritto dell'economista Mises e la concezione dell'economia del giurista Del Vecchio. Infine, alla luce delle aporie e delle contraddizioni riscontrate nei due Autori, sviluppa una nuova concezione epistemologica dei rapporti tra diritto ed economia.

Parole chiave: diritto, economia, Giorgio Del Vecchio, Ludwig von Mises, azione umana, funzione giuridica.

Introduzione

1. La determinazione logica dell'azione umana in Giorgio Del Vecchio e in Ludwig von Mises
2. Il diritto nel pensiero di Ludwig von Mises
3. L'economia nel pensiero di Giorgio Del Vecchio

4. Una nuova concezione dei rapporti tra diritto ed economia

4.1. Il problema speculativo fondamentale che ha sin qui animato la nostra indagine è quello del rapporto tra la logica in senso lato utilitarista propria dell'economia e l'irriducibile logica deontologica propria del diritto. La comparazione tra la filosofia del diritto di Giorgio Del Vecchio e la prasseologia di Ludwig von Mises ha fatto emergere in entrambi gli autori dei problemi di coordinazione tra queste due logiche. In quest'ultimo capitolo espongo quella che è, a mio avviso, una corretta impostazione dei rapporti tra diritto ed economia alla luce della determinazione logica dell'azione umana.

L'azione umana astrae *di per sé* da una logica deontologica. La sua struttura teleologica è animata dalla logica dell'adeguatezza dei mezzi rispetto ai fini, dove i fini costituiscono delle utilità concepite

come «rimozione di un'insoddisfazione»¹. Tale concetto formale e soggettivo di utilità è riscontrabile anche in un'ipotetica azione qualificata da un'intenzione morale pura: anch'essa rimuove un'insoddisfazione, fosse anche solo l'insoddisfazione suscitata dalla propria coscienza.

La logica deontologica propria del diritto non può, quindi, essere dedotta dalla determinazione logica dell'azione umana. Il nostro compito è allora quello di determinare con precisione il *passaggio della coscienza* dalla logica prasseologica alla logica deontologica.

4.2. L'esigenza di definire che cosa sia un'azione umana non è affatto estranea alla scienza giuridica. Si pensi al diritto penale: l'applicazione di una sanzione ha senso solo se riferita all'azione di un soggetto e non ad un semplice fatto. Di qui la necessità di determinarne i caratteri differenziali.

La scienza penalistica identifica il discrimine tra azione e non azione nel requisito della *suitas* della condotta, il quale denota il nesso psichico che lega l'azione al soggetto, ovvero l'appartenenza (la *suitas*, appunto) dell'azione al soggetto agente. La *suitas* consiste nella signoria anche solo potenziale della volontà sulla condotta, attiva o omissiva, dell'agente. In assenza di tale signoria non vi è un'azione, ma solo un accadimento naturale nei confronti del quale la pretesa valutativa della norma perde di significato. La corrispondenza tra la *suitas* della condotta ed il coefficiente psichico dell'azione umana analizzato da Del Vecchio è rilevata da un penalista dotato di ineguagliata acutezza speculativa, Giuseppe Bettiol (1907-1982): «l'azione consiste anzitutto in un movimento muscolare, ma non ogni movimento muscolare è azione. Il coefficiente fisico dell'azione deve essere sostenuto da un coefficiente psichico perché l'azione possa essere riferita all'agente come sua. Questa "suità" dell'azione (il

¹) Ludwig von Mises, *Problemi epistemologici dell'economia*, Armando Editore, Roma 1988 (1933), p. 55.

termine è dell'Antolisei) manca quando il movimento muscolare non sia volontario. [...] Si noti bene, però, che se due sono i coefficienti che rientrano nel concetto di azione, l'azione è un concetto unitario in quanto i due elementi sono simultanei. Così Del Vecchio. È un errore metodologico quello di volere a tutti i costi distinguere i due elementi per sottoporre ciascuno di questi ad una distinta e minuta analisi. Ciò è stato anche fatto, ma ne derivò uno snaturamento del concetto di azione. Questo venne spiegato in ogni suo elemento al lume del criterio naturalistico di causalità, dimenticando che l'azione umana non equivale solo a posizione di causa, ma è attività che si indirizza ad un fine. L'azione umana si distingue da ogni altro coefficiente causale appunto perché essa non è un coefficiente "cieco", ma un fattore causale "intelligente", che pure ponendosi tra gli altri fattori causali, sa dominare e dirigere gli stessi in vista del fine che l'agente intende realizzare»². La *suitas* denota il "rapporto primario", l'"unità sostanziale" tra soggetto e azione³. Ora, non è questa la sede per approfondire il tema, invero molto interessante, del ruolo della *suitas* della condotta nella teoria generale del reato⁴. Essa ci interessa in quanto ci aiuta a cogliere il significato paradigmatico della determinazione logica dell'azione umana nell'elaborazione della categoria di diritto soggettivo.

L'appartenenza dell'azione al soggetto costituisce il modello

²) Giuseppe BETTIOL, *Diritto penale. Parte Generale*, Cedam, Padova 1982, p. 250-252.

³) Giorgio DEL VECCHIO, *Il concetto del diritto*, Zanichelli, Bologna 1906, p. 13 (nota 2).

⁴) Il requisito è contemplato nell'ordinamento italiano dal primo comma dell'art. 42 del codice penale, a memoria del quale «nessuno può essere punito per un'azione od omissione preveduta dalla legge come reato, se non l'ha commessa con coscienza e volontà». Sul tema si vedano Giuliano BALBI, *La volontà e il rischio penale d'azione*, Jovene Editore, Napoli 1995; Massimo Luigi FERRANTE, *La "suitas" nel sistema penale italiano*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2010.

rispetto al quale noi costruiamo la categoria di diritto soggettivo. Questa è, in sintesi, la mia tesi.

Di per sé tale appartenenza non ha un significato giuridico. Essa lo acquista nel momento in cui la nostra coscienza la proietta in una coordinazione con le azioni possibili degli altri soggetti «secondo un principio etico che le determina, escludendone l'impedimento»⁵. In questa coordinazione eticamente informata l'azione possibile acquista un significato giuridico: il soggetto ne rivendica l'appartenenza (è la mia azione, non la tua) e la non impedibilità. La coscienza costruisce la categoria di diritto soggettivo assumendo la *suitas* propria di ogni azione nel concetto del diritto. L'azione possibile (in senso logico) è la condizione di possibilità dell'azione lecita. E l'azione lecita, ovvero l'azione non impedibile, è l'oggetto proprio di ogni diritto soggettivo il quale, secondo la classica definizione, è *facultas agendi*. È, quindi, nella costruzione della categoria del diritto soggettivo che possiamo assistere con precisione al passaggio della coscienza dalla logica economico-prasseologica propria di ogni azione umana, alla logica giuridico-deontologica propria dell'azione lecita. In questo passaggio della coscienza la deontologia non viene *dedotta* dalla prasseologia: il “dover essere” è riconosciuto nella sua dimensione originaria, inscritta nel nucleo costitutivo della coscienza umana.

Del Vecchio non risale dalla determinazione logica dell'azione umana alla determinazione della categoria di diritto soggettivo e, conseguentemente, non spiega la linea di passaggio tra i due. Ma, definendo il diritto soggettivo come la «*possibilità di agire, e rispettivamente di esigere il non impedimento dell'agire medesimo*»⁶, fa propria la classica definizione di diritto soggettivo come *agere licere* o *facultas agendi*. Egli, inoltre, precisa che «il contenuto di utilità è

⁵) DEL VECCHIO, *Il concetto del diritto*, cit., p. 150: «*il diritto è la coordinazione obbiettiva delle azioni possibili tra più soggetti, secondo un principio etico che le determina, escludendone l'impedimento*».

⁶) *Ibidem*, p. 108.

bensì *reso possibile* dal diritto, ma non costituisce il diritto stesso: il godimento o il vantaggio, che alcuno abbia nell'esercitare una facoltà o nel condurre un rapporto, è, rispetto al significato giuridico della facoltà o del rapporto stesso, un *consecutivum*»⁷. Con questa precisazione è fatta valere l'autonomia della giuridicità rispetto alla logica utilitarista. La distinzione tra il contenuto di utilità ed il significato giuridico del diritto soggettivo corrisponde, sostanzialmente, alla distinzione tra azione e diritto soggettivo. Ma, rispetto a Del Vecchio, nella nostra impostazione è riscontrabile una differenza: il contenuto di utilità, proprio di ogni azione, non è *reso possibile* dal diritto, ma è *assunto* dal diritto. E, di conseguenza, giuridicamente garantito. In questa garanzia consiste la specifica utilità offerta dal diritto, la quale rafforza l'utilità perseguita dall'azione (prestazione) oggetto del diritto.

Ora, per comprendere in maniera più esatta ed approfondita le peculiarità e le implicazioni della prospettiva gnoseologica sul diritto e sull'economia che ho con estrema concisione esposto, ritengo sia utile confrontarla con la concezione giuridica ed economica di due celebri teorici sociali per i quali la prasseologia di Mises costituisce un punto di riferimento fondamentale: Murray Newton Rothbard (4.3) e Bruno Leoni (4.4).

4.3. La corrispondenza logica tra diritto soggettivo e soggetto agente, in virtù della quale la coscienza concepisce il diritto al possesso dei beni esterni in analogia con il rapporto di appartenenza tra il soggetto e la propria azione, è apprezzabile anche nella teoria giusnaturalistica di Murray Newton Rothbard (1926-1995). Nel 1949 Rothbard rimane intellettualmente folgorato dalla lettura di *Human Action* ed inizia a frequentare i seminari tenuti da Mises alla New York University. Tra i due non mancano, tuttavia, le divergenze. La principale riguarda il riconoscimento della legittimità teorica del giusnaturalismo. Per Rothbard l'utilitarismo di Mises, orientato ad evidenziare i vantaggi

⁷) *Ibidem*, p. 146-147.

comparativi del sistema di libero mercato in termini di armonia, pace e prosperità, non è in grado di difendere in maniera adeguata il liberalismo. La stessa legge prasseologica della preferenza temporale, in base alla quale tutti preferiscono raggiungere una data soddisfazione prima anziché dopo, rende debole una giustificazione meramente utilitaria in quanto la preferenza di interessi a lungo termine rispetto a quelli a breve termine non ha un fondamento obiettivo: una persona potrebbe ben preferire gli effetti immediati di una politica liberticida nonostante le sue negative ricadute sociali nel lungo termine⁸.

Rothbard sostiene, quindi, che la principale giustificazione del sistema di libero mercato è di ordine morale ed è «radicata nella difesa dei diritti naturali della proprietà privata»⁹. Il giusnaturalismo di Rothbard muove dal riconoscimento del diritto alla proprietà di se stessi (*self-ownership*). Tale diritto implica il diritto assoluto di ogni uomo a possedere il proprio corpo; il diritto assoluto a possedere e controllare le risorse materiali che egli ha trovato e trasformato; il diritto assoluto a scambiare e donare i propri titoli di proprietà con chiunque vi acconsenta¹⁰. Dal riconoscimento di questo diritto deriva l'assioma fondamentale del credo libertario: «la non aggressione nei confronti della persona o proprietà altrui»¹¹.

Mentre per Mises la ragione non può dire nulla circa i fini delle azioni, per Rothbard, invece, la “giusta ragione” è in grado di

⁸) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000 (1982), p. 333-334. Si veda anche IDEM, *Il simposio sul relativismo: una critica* (1960), in *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti versus Hayek, Mises, Strauss e Polanyi*, a cura di Roberta Adelaide Modugno, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 135.

⁹) Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004 (1973), p. 62.

¹⁰) Cfr. *ibidem*, p. 99.

¹¹) *Ibidem*, p. 43.

identificare i fini più confacenti alla natura umana¹², la quale è la natura di un soggetto agente: «la natura dell'uomo è tale per cui ogni singolo individuo deve, per poter agire, scegliere i propri obiettivi e determinare i mezzi con cui raggiungerli. Non avendo alcun istinto automatico, ogni uomo deve imparare a conoscere se stesso e il mondo, a utilizzare il proprio cervello per compiere scelte, a capire le relazioni di causa ed effetto, e agire di conseguenza per potersi mantenere e migliorare la propria vita. Poiché gli uomini sono capaci di sentire, pensare, valutare e agire solo in quanto individui, diventa assolutamente necessario, per la sopravvivenza e la prosperità di ognuno, che essi siano liberi di imparare, scegliere, sviluppare le proprie capacità e agire in base ai propri valori e alle proprie conoscenze. Questo è il percorso obbligato della natura umana; paralizzare questo processo e interferire con esso attraverso la violenza va profondamente contro ciò che è necessario alla natura dell'uomo per la sua vita e prosperità. L'interferenza violenta nel processo di conoscenza e nelle scelte dell'uomo è quindi assolutamente "antiumana"; viola la legge naturale dei bisogni dell'uomo»¹³.

Rothbard si richiama espressamente alla teoria giusnaturalistica di John Locke (1632-1704), il padre del liberalismo moderno. Anche Locke, infatti, fonda la *property* (concetto comprensivo del diritto alla vita, alla libertà e agli averi) nella proprietà di sé¹⁴. E anche nella teoria giusnaturalista di Locke, che riconduce la legittimità del diritto di proprietà al lavoro dell'uomo, ovvero alla sua capacità di trasformare l'ambiente esterno, il riferimento all'azione è fondamentale.

Per giustificare la *property in his own person* Locke e Rothbard non fanno riferimento allo sfuggente nesso psichico dell'azione, ma al nesso fisico del corpo nel quale l'azione si incarna. La materialità del corpo, prestandosi ad una rappresentazione sensibile, sembra risolvere

¹²) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 25.

¹³) ROTHBARD, *Per una nuova libertà*, cit., p. 45-46.

¹⁴) John LOCKE, *Two treatises of government*, 1690, II, 27.

il paradosso di un diritto nel quale il soggetto è allo stesso tempo titolare ed oggetto del diritto medesimo.

Un aspetto di questo paradosso emerge se ci poniamo il problema di stabilire quale sia la misura della disponibilità del diritto alla proprietà di sé da parte del suo titolare. Rothbard precisa che la proprietà di sé è inalienabile in quanto «una persona non può alienare la propria volontà, ovvero il controllo sul proprio corpo e sulla propria mente»: ciascuno «è “costretto a convivere” con questa proprietà connaturata e inalienabile»¹⁵. Ma l'impossibilità ad alienare il controllo sul proprio corpo e sulla propria mente, in maniera assoluta ed irrevocabile, è innanzitutto un'impossibilità di fatto: gli altri possono interferire in tale controllo solo in modo limitato, nel tempo e nell'intensità.

Sopra abbiamo affermato che la *suitas* della condotta acquista un significato giuridico nel momento in cui la nostra coscienza proietta questa appartenenza in una coordinazione con le azioni possibili degli altri soggetti «secondo un principio etico che le determina, escludendone l'impedimento». Allo stesso modo possiamo dire che l'autoappartenenza, ovvero il potere di controllo su di sé proprio di ogni soggetto, acquista un significato giuridico nel momento in cui la nostra coscienza lo proietta in una coordinazione con gli altri soggetti secondo un principio etico che ne esclude l'impedimento.

Locke e Rothbard fondono il concetto prasseologico di autoappartenenza con quello giuridico di proprietà di sé. In questa fusione consiste il loro errore analitico. Tra i due concetti, infatti, vi è

¹⁵) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 204. Rothbard riprende la distinzione di Grozio (1583-1645) tra beni alienabili ed inalienabili. I beni alienabili sono quelli che «per loro natura possono appartenere a una persona come a un'altra»; i beni inalienabili sono quelli che «appartengono a nessun altro, quali la vita, il corpo, la libertà, l'onore» (GROZIO, *The jurisprudence of Holland*, a cura di R. W. Lee, vol. I, p. 71.73, citato in Richard PIPES, *Proprietà e libertà*, Lindau, Torino 2008 (1999), p. 53).

analogia, non identità¹⁶.

4.4. La prasseologia di Mises ricopre un ruolo fondamentale anche per un altro grande esponente della tradizione liberale-libertaria: il filosofo del diritto Bruno Leoni (1913-1967). Ma, mentre la speculazione di Rothbard è riconducibile ad un paradigma lockiano-giusnaturalista, quella di Leoni, esattamente come quella di Mises, è riconducibile ad un paradigma humaneo-conseguenzialista.

Il fuoco prospettico attraverso il quale Leoni guarda al diritto è l'analogia tra atti giuridici e atti economici. Come l'economista fa risalire il prezzo alle scelte individuali tra beni scarsi, così il filosofo del diritto deve far risalire le norme giuridiche a degli atti individuali: le pretese, le quali hanno per oggetto azioni umane¹⁷. Il concetto di pretesa ha per la scienza giuridica il ruolo che ha il concetto di scelta per la scienza economica¹⁸. Solo gli individui possono fare delle scelte ed avanzare delle pretese, ma mentre per compiere delle scelte «non hanno bisogno di far riferimento ad altri individui, necessariamente devono

¹⁶) Considerata l'«unità sostanziale» tra il soggetto ed il potere di controllo su di sé, trovo condivisibile la critica di Kant al concetto di proprietà di sé. Kant afferma che un soggetto di diritto non può essere proprietario di se stesso (*sui dominus*) ma signore di se stesso (*sui iuris*), stante l'impossibilità di applicare la figura della proprietà alla relazione con se stessi (Immanuel KANT, *Metafisica dei costumi* (1797), Parte prima *Diritto privato*, cap. II, par. 17, n. 270, testo tedesco a fronte, con saggio introduttivo di Roberto Mordacci, Bompiani, Milano 2006, p. 143).

¹⁷) Bruno LEONI, *Il diritto come pretesa individuale* (1964), in IDEM, *Il diritto come pretesa*, a cura di Antonio Masala, introduzione di Mauro Barberis e postfazione di Alberto Febbrajo, Liberilibri, Macerata 2004, p. 122.

¹⁸) La teoria del diritto come pretesa «viene originariamente elaborata nelle *Lezioni di filosofia del diritto* del 1959, i cui contenuti vengono poi sviluppati nel saggio *Diritto e politica*, ripresi successivamente in *Obbligo e pretesa nella dogmatica, nella teoria generale e nella filosofia del diritto* e proposti al pubblico anglosassone con *The Law as Claim of the Individual*» (Antonio MASALA, *Bruno Leoni*, Edizioni Il Sole 24Ore, Milano 2013, p. 191).

fare riferimento ad altri soggetti per avanzare pretese»¹⁹. La pretesa è un concetto complesso, composto da un elemento teoretico, ovvero la previsione della probabilità che il comportamento oggetto della pretesa si realizzi, e da un elemento volitivo, ovvero il potere ed il correlato interesse del titolare di intervenire e influenzare la condotta del soggetto passivo della pretesa²⁰. Ma, alla luce di tale concetto, quale differenza possiamo riscontrare tra la pretesa di un creditore alla restituzione del proprio denaro e quella di un rapinatore a impossessarsi del denaro del rapinato? Non viene qui in rilievo una differenza di ordine etico? No, afferma Leoni. La pretesa del rapinatore si distingue da quella del creditore per il fatto di essere *speciale* e, in quanto speciale, non statisticamente probabile. La pretesa del creditore è, invece, una pretesa *comune*, corrispondente all'*id plerumque accidit*, e, in quanto tale, giuridica²¹. La giuridicità si presenta così come un concetto di grado, che varia nel tempo e nello spazio da un estremo di giuridicità ad un estremo di anti-giuridicità. Tra questi due estremi si pongono le pretese *agiuridiche*, ovvero quelle pretese che, avendo qualche probabilità di essere avanzate e soddisfatte, non sono ancora giuridiche, ma possono diventarlo in futuro o esserlo state in passato²².

La norma è uno schema previsivo che «esprime la condizione alla quale le pretese si incontrano nella stragrande maggioranza dei casi e con la maggiore probabilità»²³. Come il prezzo è la risultante dell'incontro tra *domande*, così la norma è la risultante dell'incontro tra *pretese*²⁴.

Il paragone tra il processo di mercato ed il processo giuridico,

¹⁹) LEONI, *Il diritto come pretesa individuale*, cit., p. 123.

²⁰) Bruno LEONI, *Appunti di filosofia del diritto* (1966), redatti da Stefano Lenghi, in IDEM, *Il diritto come pretesa*, cit., p. 186.

²¹) LEONI, *Il diritto come pretesa individuale*, cit., p. 127.

²²) LEONI, *Appunti di filosofia del diritto*, cit. p. 200.

²³) *Ibidem*, p. 202.

²⁴) *Ibidem*, p. 203.

inteso come il dinamico intrecciarsi e coordinarsi delle pretese, orienta Leoni a considerare l'ordinamento giuridico nella sua fattualità, oltre la sua veste ufficiale²⁵. Se è l'effettività a determinare la giuridicità e non l'astratta validità (come, invece, prescrive la dottrina normativista kelseniana) ne segue che la giuridicità non può essere accertata con metodi logici o scientifici, ma «solo sulla base dell'esperienza storica, e cioè sulla base della semplice constatazione storica di ciò che è avvenuto e avviene»²⁶. Non solo. Una simile concezione valorizza il contributo di ognuno nella costruzione dell'ordinamento giuridico. Come, infatti, nel mercato il comportamento di chi negozia influisce, anche se impercettibilmente, sul prezzo, così anche nel mondo del diritto la pretesa soggettiva dell'individuo influisce, sia pure impercettibilmente, sulle norme oggettive. La pretesa che l'individuo ritiene giuridica veicola, infatti, un ordinamento giuridico soggettivo che determina quello oggettivo e transubiettivo nella misura in cui viene riconosciuto e diventa effettivo²⁷. Ovviamente la possibilità di influenzare l'ordinamento oggettivo è ineguale: il giurista così come gli organi ufficiali legislativi e giudiziari hanno una maggiore capacità di influenza. Ma «per quanto siano in posizione di vantaggio, nessuno di essi potrebbe mai avere il monopolio della formazione delle norme giuridiche»²⁸.

La filosofia di Leoni si caratterizza per il tentativo di ridurre la logica deontica propria del diritto all'esteriore sovrastruttura di un fatto: la pretesa. Egli riconosce alla morale un ruolo nell'addurre ragioni, nel motivare le pretese. Ma non è la morale a determinarne la giuridicità. E neanche il carattere giuridico dell'obbligo. È la pretesa che rende giuridico l'obbligo: «la pretesa spiega, perciò, l'esistenza del diritto: essa ci fa vedere come gli obblighi, tecnici o morali che siano,

²⁵) *Ibidem*, p. 207.

²⁶) *Ibidem*, p. 231.

²⁷) *Ibidem*, p. 219.

²⁸) *Ibidem*, p. 219-220.

considerati di per se stessi, possano diventare giuridici»²⁹.

Contro la concezione di Leoni si può innanzitutto eccepire che la precedenza della pretesa rispetto all'obbligo costituisce una mera petizione di principio: obbligo e pretesa sono due aspetti logicamente correlati. Allo stesso modo l'incontro tra pretese è determinato dall'accordo tra le parti, ovvero dall'esercizio della loro autonomia negoziale, non dalla realizzazione del comportamento oggetto della pretesa. Il tentativo di Leoni di ricondurre il diritto alla pretesa, concepita come un fatto emancipato dalla deontologia, è, quindi, un tentativo fallito.

4.5. Il pregio della concezione del diritto di Leoni, improntata alla valorizzazione dell'effettività e alla critica del monopolio statale nella formazione delle norme, è riconducibile all'*individualismo metodologico* che la anima. L'individualismo metodologico, di cui Mises è, tra gli esponenti della Scuola Austriaca di economia, il più lucido teorizzatore, si fonda sulla constatazione che la società, oggetto precipuo dell'indagine delle scienze sociali, non è altro che la combinazione delle azioni degli individui, in quanto «solo l'individuo pensa. Solo l'individuo ragiona. Solo l'individuo agisce»³⁰. Solo l'individuo pretende, aggiunge Leoni. È alla luce del principio dell'individualismo metodologico che nel suo capolavoro *La libertà e la legge* (1961) Leoni critica il carattere mitologico dei concetti di "volontà comune" e di "rappresentanza democratica", i quali giustificano il monopolio della legislazione quale fonte di produzione del diritto. Un monopolio inefficiente, lesivo della certezza del diritto e

²⁹) *Ibidem*, p. 185.

³⁰) Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, con presentazione di Friedrich A. von Hayek, Rusconi, Milano 1990 (1922), p. 139. Sull'individualismo metodologico di Mises si veda Dario ANTISERI, *Ragioni della razionalità. Proposte teoretiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004, p. 720-737.

liberticida³¹.

Giorgio Del Vecchio, a differenza di Leoni, non cita mai Mises e non parla di “individualismo metodologico”. Ciononostante è significativo rilevare come la sua filosofia del diritto ne rispetti i canoni.

Il *concetto del diritto*, che assume le azioni degli individui come i *presupposti reali* del criterio giuridico, costituisce, in sostanza, una declinazione logico-trascendentale dell’individualismo metodologico³². Ma il concetto del diritto determina il diritto nell’ordine logico, che è l’ordine del *possibile*, non dell’*esistente*³³. Il concetto non genera l’esistenza del diritto, ma ne costituisce il senso, lo definisce logicamente³⁴. È il punto di vista storico-fenomenico a dirci dove, quando e per quali ragioni il diritto esistente, ovvero il diritto positivo, si avvera nei suoi particolari modi e contenuti.

Del Vecchio non identifica, come fa Leoni, la giuridicità con l’effettività, ma concepisce il diritto positivo come il diritto effettivo. E identifica i fattori primi che determinano l’effettività del diritto nelle *persuasioni giuridiche degli individui*. Anche la concezione del diritto positivo di Del Vecchio, quindi, si mantiene nel dominio logico dell’individualismo metodologico. Scrive Del Vecchio ne *Il concetto*

³¹) Bruno LEONI, *La libertà e la legge*, introduzione di Raimondo Cubeddu, Liberilibri, Macerata 2000 (1961), p. 122.

³²) Vale precisare che il ravvisare nelle azioni degli individui i presupposti reali del diritto non si pone in contraddizione con il riconoscimento della personalità giuridica di quelle organizzazioni, pubbliche o private, che sono formate dagli individui per perseguire finalità sociali che possono essere realizzate con maggiore efficacia in forma associata, non essendo condizionate dai limiti temporali, fisici e patrimoniali propri delle persone fisiche. Né disconosce la rilevanza all’istituzionalizzazione, ovvero di quel processo composto di schemi di comportamento ricorrenti e codificati attraverso i quali le organizzazioni e le procedure acquisiscono valore, stabilità e autonomia rispetto all’ambiente esterno.

³³) Giorgio DEL VECCHIO, *I presupposti filosofici della nozione del diritto*, Zanichelli, Bologna 1905, p. 181-182.

³⁴) *Ibidem*, p. 124.

del diritto (1906): «le formulazioni del diritto positivo hanno il loro naturale sostrato nei dettami giuridici delle coscienze individuali; dei quali le formulazioni medesime costituiscono in certo modo una sintesi o un'espressione media, sebbene non sempre adeguata. La parte, che nella genesi positiva o empirica del diritto hanno le proposizioni delle coscienze individuali, ci è dimostrata palesemente dal modo onde avvengono le trasformazioni storiche degli istituti; che sono appunto di regola precedute e determinate da un analogo mutamento delle persuasioni giuridiche dei soggetti. Queste persuasioni divengono positive non appena abbiano raggiunto un certo grado di forza sociale, così che siano sostenute dalla potenza predominante in un certo momento storico; ma non sorgono però in quell'istante, anzi si affermano molto prima, e la loro posizione avviene spesso mercé una serie di passaggi spontanei e quasi insensibili. Talvolta una proposizione giuridica, sostenuta da pochi, deve attendere lungamente, e superare forti avversioni per farsi strada negli ordini positivi. Anche in questo caso per altro il pensiero giuridico è manifestamente anteriore alla sua concreta attuazione. Coloro, dunque, che considerano le attestazioni giuridiche della coscienza come una ripetizione imitativa o un riverbero delle norme positivamente attuate, invertono l'ordine proprio della realtà»³⁵.

La fonte dell'effettività del diritto sono le coscienze degli individui: per Del Vecchio sono “i dettami giuridici delle coscienze individuali”, per Leoni le “pretese”. Sia Del Vecchio che Leoni concepiscono l'ordinamento giuridico come un processo dinamico. Leoni lo concepisce in analogia con il processo di mercato; Del Vecchio lo concepisce come un processo essenzialmente storico e in senso lato politico caratterizzato dall'incontro-scontro delle convinzioni e degli interessi.

Del Vecchio, alla luce della sua concezione giusrealista ed

³⁵) DEL VECCHIO, *Il concetto del diritto*, cit., p. 53-54.

individualista, esclude il dogma statalista, che fa coincidere il diritto con il diritto legislativo. Inoltre, pur riconoscendo a tutti un ruolo di condizionamento nella formazione dell'ordinamento, rileva che il peso delle diverse persuasioni giuridiche è differente: le persuasioni di giuristi, avvocati, giudici, detentori del potere politico, amministrativo ed economico hanno un diverso peso specifico a seconda del momento storico e del particolare ambito sociale nel quale operano. Ma all'“espressione media” del diritto positivo contribuisce anche l'uomo della strada. Fermo il fatto che le persuasioni giuridiche diventano positive quando «abbiano raggiunto un certo grado di forza sociale, così che siano sostenute dalla potenza predominante in un certo momento storico».

Ma quali sono i caratteri di questa “forza predominante” capace di rendere positive le persuasioni giuridiche degli individui? Ne *Il concetto del diritto* (1906) Del Vecchio non lo dice. Lo precisa nel saggio *Sulla statualità del diritto* (1928), il quale tratta il tema delle relazioni tra diritto e Stato³⁶. Qui egli critica la dottrina secondo la quale spetterebbe solo allo Stato determinare il diritto in quanto il diritto statale «rappresenta solo una specie, ovvero una fase, sia pure la più importante, del genere e della categoria logica del diritto»³⁷. Il diritto ha, infatti, origine nella coscienza del soggetto il quale «per un'intrinseca vocazione, è tratto di necessità a coordinarsi con altri nella forma del diritto» e «deriva da sé medesimo, prima ancora che da altri fattori, un sistema almeno embrionale di norme per le vicendevoli relazioni con i suoi simili»³⁸.

Affinché una determinata norma giuridica diventi positiva, ovvero abbia effettivamente vigore, è necessaria una volontà. Ma la

³⁶) Sulle relazioni tra stato e diritto si veda anche Giorgio DEL VECCHIO, *Lezioni di filosofia del diritto*, Giuffrè, Milano 1965, p. 312-319.

³⁷) Giorgio DEL VECCHIO, *Sulla statualità del diritto* (1928), in IDEM, *Saggi intorno allo Stato*, Istituto di Filosofia del diritto, Roma 1935, p. 18.

³⁸) *Ibidem*, p. 19.

volontà di un solo individuo non è sufficiente. La positività della norma esige l'indipendenza «dal volere individuale, e, in specie, dall'arbitrio di colui che possa avere interesse a violarla». Essa esige una “volontà comune o superindividuale”³⁹. Questa volontà comune o superindividuale è caratterizzata da un intrinseco orientamento unitario, il quale è impresso dalla “tendenza naturale” delle singole proposizioni giuridiche a costituirsi in sistema: «la volontà, che è una vivente logica, non può svolgersi, anche nel campo del diritto, se non collegando le sue affermazioni, in guisa di ridurle ad un tutto armonico»⁴⁰. Man mano che questo volere sociale si concentra si afferma «quale potere preponderante per mezzo di suoi organi, e con autorità sufficiente non solo per confermare le regole preesistenti, ma anche per abolirle o sostituirle con altre»⁴¹.

Nel concetto di volere è implicito il riferimento ad un soggetto. Il soggetto di questo volere unitario è lo Stato, definito come «il soggetto della volontà che pone (impone) un ordinamento giuridico; o anche, in termini metaforici, come il centro di irradiazione delle norme che compongono un sistema giuridico positivo»⁴². La sovranità dello Stato consiste nell'autonomia e nell'indipendenza di questa volontà. La sua esclusività garantisce l'unità del sistema del diritto positivo. Senza il riferimento al centro ideale di convergenza personificato dallo Stato, infatti, «la compagine positiva ne apparirebbe scissa o minata, e le singole determinazioni non potrebbero a loro volta possedere pienamente il carattere della positività»⁴³.

Quindi il grado di positività del diritto è direttamente proporzionale al grado di unità logico-sistematica dell'ordinamento giuridico di cui lo Stato è la personificazione. Lo Stato è, infatti, l'ente

³⁹) *Ibidem*, p. 21.

⁴⁰) *Ibidem*, p. 20.

⁴¹) *Ibidem*, p. 23.

⁴²) *Ibidem*, p. 24.

⁴³) *Ibidem*, p. 26.

«che ha raggiunto il grado più alto di positività, e cioè la più ampia e salda organizzazione unitaria»⁴⁴.

Quella che nel saggio del 1906 era una “forza sociale preponderante” nel saggio del 1928 assume la forma di una “volontà sociale preponderante”. La teorizzazione di questa volontà superindividuale pare contraddire il principio dell’individualismo metodologico. Del Vecchio pare, infatti, concepire lo Stato come un ente collettivo dotato di un’effettiva realtà sostanziale, che agisce in maniera autonoma e indipendente dalle volontà degli individui. Ma non è così. La concezione di Del Vecchio è molto più fine e profonda.

Nella sua costruzione teorica lo Stato, nonostante la pretesa di esclusività, è un punto ideale di convergenza che predomina ma convive sia con gli altri organismi sociali, la cui dipendenza dall’ordinamento giuridico statale spesso si risolve in una semplice *fictio iuris*, sia con gli individui, i quali sono «naturalmente una fonte di diritto e quindi anche uno Stato in nuce»⁴⁵. Di qui un processo dinamico caratterizzato da un equilibrio instabile tra le energie centripete dello Stato e le energie centrifughe degli altri soggetti sociali. Ma, soprattutto, il fondamento del processo di concentrazione dell’ordinamento giuridico nello Stato è psicologico: i suoi presupposti reali sono le persuasioni giuridiche degli individui, i quali maturano il “sentimento dello Stato”: «lo stesso individuo, che è pure fornito in sé di un autonomo sentimento giuridico, può parimenti sentirsi organo del diritto obiettivamente posto, e della comune volontà che ad esso presiede. È questa un’attitudine psicologica, che si sviluppa specialmente nei magistrati e pubblici ufficiali, ma appartiene al cittadino: e può dirsi “sentimento della legalità”, e anche “dello Stato”»⁴⁶.

Lo Stato si realizza quindi nelle coscienze degli individui e non

⁴⁴) *Ibidem*, p. 37.

⁴⁵) *Ibidem*, p. 57.

⁴⁶) *Ibidem*, p. 22.

ha un'esistenza autonoma da questi. La volontà unitaria dello Stato, la sua "vivente logica", è strutturata dalla necessità della coerenza logica dell'ordinamento giuridico, ovvero dalla sua immanente tendenza a costituirsi in sistema. Le coscienze degli individui, nella misura in cui assumono un punto di vista logico-sistematico nella interpretazione e nell'applicazione del diritto, rendono "vitale" questa volontà che non fa riferimento ad una persona reale, ma ad un punto di convergenza ideale. Tale concezione è censurabile in quanto identifica l'effettività del diritto positivo con il predominio di un particolare principio ideale: l'unità logico-sistematica dell'ordinamento giuridico (un aspetto del principio di eguaglianza). La preminenza che Del Vecchio attribuisce a questa necessità di ordine deontologico non è fondata nella "realtà effettuale", ma nell'aspirazione all'unità sistematica del diritto: il tipico ideale scientifico del giurista. Lo Stato è la forma personale e potestativa di questo ideale logico-sistematico: la riduzione del diritto a sistema coincide così con la sua statualizzazione⁴⁷.

Come detto, però, in questo modo l'effettività è inquinata dall'assunzione a priori della preminenza di un ideale, che può contribuire senz'altro, insieme ad altri fattori, a determinare l'effettività di una norma nelle coscienze degli individui, ma la cui preminenza è tutta da accertare, a posteriori, nel caso concreto.

Sotto questo aspetto è illuminante confrontare la concezione dello Stato di Del Vecchio con quella di Leoni: «lo Stato non è dunque una persona, né un insieme di persone, e neppure un insieme di istituzioni, come lo intendono i giuristi; ma empiricamente è la situazione, l'insieme delle situazioni di potere esistenti in una società, di cui fanno parte parecchi gruppi decidenti, in ognuno dei quali emerge una certa situazione di potere»⁴⁸. Nella prospettiva empirica di Leoni il costruito

⁴⁷) Giorgio DEL VECCHIO, *La crisi dello Stato* (1933), in IDEM, *Saggi intorno allo Stato*, cit., p. 67-68.

⁴⁸) Bruno LEONI, *Lezioni di dottrina dello Stato*, prefazione di Raffaele De Mucci e Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro)

ideale dello Stato è scomposto in un insieme di situazioni di potere. Si tratta di una prospettiva “microeconomica” rispetto a quella “macroeconomica” di Del Vecchio, che assume nella “volontà sociale preponderante” la forza logico-sistematica di un intero ordinamento giuridico, in una perenne competizione per l’esclusività con altri centri potestativi di normazione, interni ed esterni ad esso⁴⁹.

Ora, alla luce del tema precipuo del presente saggio, ovvero il rapporto tra diritto ed economia, possiamo rilevare che il riconoscimento dell’intrinseco carattere deontologico del diritto (che Leoni considera incompatibile con il principio dell’effettività), non esclude che il diritto, sia quello positivo in un certo contesto storico e geografico sia quello non vigente, concepito da uno studioso, da un parlamentare o semplicemente da un consociato (si pensi ad esempio al progetto di un regolamento negoziale), possa formare l’oggetto di

2004 (1957), p. 243.

⁴⁹) Sul carattere intrinsecamente ideologico delle idee schiettamente moderne di “Stato” e di “sovranità” si veda Carlo LOTTIERI, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a WikiLeaks*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011; Marco BASSANI, *Lo “Stato federale” di diritto pubblico europeo fra dottrina e ideologia*, in AA. VV., *Libertates*, introduzione di Carlo Lottieri e Daniele Velo Dalbrenta, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2014, p. 155-191. La concezione del ruolo dello Stato di Del Vecchio coincide con quella del celebre giurista tedesco Georg Jellinek (1851-1911), con il quale, nonostante la differente concezione del diritto, condivide lo stesso liberalismo nazionalista e l’ideale di una coesistenza armonica tra sovranità e diritti di libertà. Scrive Sara Lagi: «in Jellinek la componente nazionale si univa a quella antisocialista: uno Stato nazionale forte, capace di assorbire e conciliare in sé l’elemento monarchico, liberale, democratico e sociale, era il miglior baluardo per la difesa delle istituzioni statali contro le crescenti “forze antistatali e anarchiche”, “con i loro sogni confusi di de-statalizzazione della società”» (Sara LAGI, *Georg Jellinek. Storico del pensiero politico (1883-1905)*, Centro editoriale toscano, Firenze 2009, p. 29). Lo stesso può dirsi per Del Vecchio. Sul tema si veda anche Giorgio DEL VECCHIO, *Lo Stato moderno e i suoi problemi*, Giappichelli Editore, Torino 1967.

un'analisi economica.

La prasseologia, che considera le discipline normative come mezzi rispetto ad un fine e, quindi, come mezzi per ottenere un'utilità, discute in maniera critica le loro conseguenze economiche nel confronto con le, esistenti o possibili, discipline normative alternative. Ovviamente in analisi di questo tipo l'analisi dommatico-ermeneutica propria del giurista si intreccia con l'analisi dell'economista, focalizzata sulla valutazione dei costi e dei benefici. Il diritto può quindi essere oggetto di analisi alla luce della logica prasseologica dell'adeguatezza dei mezzi rispetto ai fini, pur mantenendo il proprio intrinseco carattere deontologico, non riducibile a mera fattualità o ad una logica utilitarista.

Vale evidenziare che tale prospettiva gnoseologica è perfettamente aderente alla realtà del mercato, nel quale ad essere scambiati non sono entità fisiche ma diritti a compiere talune azioni, come osserva Ronald Harry Coase (1910-2013), vincitore del premio Nobel per l'economia nel 1991 per i suoi studi sui rapporti tra struttura istituzionale, sistema legale e funzionamento dell'economia.

Conclusioni

La determinazione logica dell'azione umana ha un profondo significato sistematico. L'azione è volontà. Volontà cosciente: orientata al reale. Il soggetto agente, che ordina il reale secondo le categorie della

⁵⁰⁾ «In *Il problema del costo sociale* ho spiegato che quel che viene scambiato sul mercato non sono, come spesso gli economisti credono, talune entità fisiche, ma i diritti a compiere talune azioni, e i diritti che gli individui possiedono sono stabiliti dall'ordine giuridico. [...] Perciò i diritti che gli individui possiedono, con i loro doveri e privilegi, saranno in larga misura da ricondurre a quello che la legge determina. Di conseguenza il sistema legale avrà un profondo effetto sul funzionamento del sistema economico e sotto certi aspetti si può dire che lo controllerà» (Ronald H. COASE, *La struttura istituzionale della produzione* (1991), in IDEM, *Sull'economia e gli economisti*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2016, p. 23).

teleologia e della causalità, per raggiungere i propri obiettivi ha a disposizione risorse scarse, a cominciare dal tempo, e può ottenere solo soddisfazioni relative. L'uomo, insoddisfatto, agisce per migliorare la propria condizione e, agendo, sceglie, scambia, economizza.

Le categorie prasseologiche sono apprezzabili anche nel soggetto agente isolato. Ma lo sviluppo economico è correlato allo sviluppo degli scambi sociali e della divisione del lavoro. La logica tipicamente economica dell'adeguazione dei mezzi rispetto ai fini si sviluppa così nel coordinamento delle proprie azioni con quelle degli altri.

L'intersoggettività introduce in un orizzonte etico-giuridico. È noto l'imperativo categorico di Kant secondo il quale si deve trattare l'altro "mai *solo* come mezzo". Esso ben esprime l'esigenza etica. Nella cooperazione sociale le prestazioni degli altri sono mezzi per il raggiungimento dei propri obiettivi. Ma l'esigenza etica veicolata dal diritto prescrive che l'altro non sia *solo* un mezzo. Il principio dell'autonomia negoziale è appunto un principio giuridico che riconosce la personalità del soggetto, la cui prestazione può essere pretesa a condizione che l'obbligato abbia prestato il proprio consenso al negozio. La necessità giuridica del consenso delle parti costituisce la condizione di possibilità di scambi nei quali la prestazione dell'uno costituisce il corrispettivo della controprestazione dell'altro, secondo quella logica del *do ut des* che, come osserva Mises, anima la società⁵¹.

⁵¹) Il riconoscimento del carattere universale della dignità umana, ovvero il riconoscimento della dignità di ogni uomo in quanto uomo, costituisce un ideale giuridico, che, come è noto, spesso è stato ed è disatteso. Un ordinamento che contempli l'istituto giuridico della schiavitù è pur sempre concepibile. In questo caso lo schiavo è una persona nei confronti della quale, in maniera più o meno intensa, la dignità soggettiva è disconosciuta. Lo schiavo è considerato dal diritto come una *res*, come oggetto del diritto di proprietà del padrone. In questo caso il rapporto giuridico vero e proprio non è quello tra padrone e schiavo, ma quello tra il padrone ed il resto dei consociati, verso i quali il padrone esercita lo *ius excludendi alios* tipico del diritto di proprietà. Un rapporto giuridico, infatti, è concepibile nella misura

La dimensione etica del dover essere è correlata al riconoscimento di quella parte del mondo esterno che sono gli altri soggetti agenti. Del Vecchio pone il riconoscimento etico dell'altro nel nucleo costitutivo della coscienza umana. L'intersoggettività costituisce una dimensione virtuale della coscienza, correlata alla distinzione tra un *pensante* e un *pensato* e, quindi, alla possibilità dello stesso soggetto di concepire se stesso come pensato da *altri*. La coordinazione delle azioni degli individui può realizzarsi solo nel diritto: *ubi societas ibi ius*. Se la prospettiva puramente economica riconduce la realtà esterna, comprensiva della realtà degli altri soggetti, alla logica dell'adeguazione dei mezzi rispetto ai fini, la prospettiva giuridica riconduce le azioni degli altri alla loro liceità, ovvero alla dimensione intersubiettiva del diritto, che, secondo la classica definizione di Dante, è *hominis ad hominem proportio*.

in cui è riconosciuta la soggettività giuridica altrui.

Note e interventi

Lorenzo MAGGI - Luigi Marco BASSANI
Roberta A. MODUGNO - Nicola IANNELLO

*Mezzo secolo di For a New Liberty
di Murray N. Rothbard
(1973-2023)*

Lunedì 21 giugno 2021, l'appuntamento settimanale di Lodi Liberale venne dedicato al più diffuso testo del filosofo e politologo americano Murray N. Rothbard (1926-1995). A 50 anni di distanza dalla prima pubblicazione di *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto* (1973-2023; traduzione italiana: *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, Liberilibri, 1996) riproponiamo la trascrizione degli interventi di quella serata.

Lorenzo MAGGI¹

Buonasera a tutti e benvenuti alla 135esima serata di Lodi liberale che più o meno da un anno ha deciso di intensificare le proprie serate facendo appuntamento fisso ogni lunedì per cercare di diffondere, nel nostro piccolo, il pensiero liberale sotto ogni aspetto storico: culturale, scientifico, artistico, economico e quant'altro. Crediamo che in questo periodo sia assolutamente necessario diffondere le idee di libertà. In più, a partire da settembre dell'anno scorso, il primo e il terzo lunedì di

¹) È co-fondatore e presidente dell'Associazione Lodi Liberale (www.LodiLiberale.com/). Ha tradotto in italiano opere di Pascal Salin, Gustave de Molinari, Philippe Nemo, Jean Petitot, Frédéric Passy, Pierre Garello, Henri Lapage, Michael Novak, Ludwig von Mises, Murray N. Rothbard. È stato Vice sindaco di Lodi (2017-2022).

ogni mese abbiamo pensato di inaugurare questo ciclo sui classici del pensiero liberale. Soprattutto Leoni, Friedman, Constant, Popper, Beccaria, Aron, Ricossa e quant'altri. Ci hanno accompagnato degli esperti, i massimi esperti del pensiero degli autori e anche questa sera non smentiamo la nostra regola.

Più che un classico del pensiero liberale, sicuramente Rothbard è un classico del pensiero libertario che non poteva mancare nelle nostre serate. Il testo è *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, un testo che è uscito nella prima edizione del 1973 ed è stato pubblicato, in italiano, dalla Liberilibri nel 1996 e poi ripubblicato nel 2004. Liberilibri ha l'intenzione di ristampare presto il libro ora esaurito. Questo straordinario autore, questo cultore della libertà, questo libertario impenitente ha avuto una produzione sterminata (sul sito Rothbardiana di Piero Vernaglione si contano 1521 scritti di Rothbard). Ormai Rothbard è tradotto nella nostra lingua italiana: *L'etica della libertà*, *La grande depressione*, *Potere e mercato*, *Il caso contro la Fed*, *Lo Stato falsario*, ecc.

Per parlare di un libro, come al solito, abbiamo scelto i tre maggiori esperti, in questo caso del pensiero di Rothbard, perché lo hanno tradotto, curato, prefato, diffuso, studiato. Insomma ci sono con noi tre relatori di assoluto livello. Il primo e finalmente siamo assolutamente orgogliosi — mi consentiranno gli altri due relatori — di tornare ad ospitare un amico di Lodi Liberale che è il professore Luigi Marco Bassani, professore di Storia delle dottrine politiche all'Università degli studi di Milano. Il professor Bassani è il maggior esperto italiano di Rothbard introducendolo nel dibattito pubblico italiano perché fino ad una ventina di anni fa era piuttosto sconosciuto. Il professor Bassani è collegato dalla Florida e quindi questo dimostra ancora una volta quanto la tecnologia possa aiutare nell'organizzazione di queste serate.

Abbiamo, poi, invitato la professoressa Roberta Adelaide Modugno Crocetta, professoressa di Storia delle dottrine politiche all'Università di Roma Tre, che ha scritto su Rothbard e ha curato diverse edizioni in italiano dei testi del pensatore. La professoressa è un'autrice, un'intellettuale che ha in Rothbard un punto di riferimento fermo ed è per la prima volta con noi a Lodi Liberale.

E poi un vecchio amico di Lodi liberale, Nicola Iannello. Professore dell'Istituto Bruno Leoni, Iannello è autore di molti testi, traduttore e intellettuale appassionato della libertà.

Diciamo, in estrema sintesi, che cosa questo testo di Rothbard rappresenta. Tutta la filosofia della libertà del pensiero libertario parte da quel che Rothbard definisce l'"assioma di non aggressione" da cui fa discendere tutta la sua filosofia politica, le caratteristiche teoriche e le soluzioni pratiche a problemi esistenti verso una società che potrebbe essere definita una società senza Stato (che nasce in seguito a violenza e conquista ed è segnato da processi interni).

Scrivendo Rothbard: «il credo libertario può dunque essere assunto come 1: diritto assoluto di ogni uomo a possedere il proprio corpo, 2: il diritto ugualmente assoluto di possedere e quindi controllare le risorse materiali che egli ha trovato e trasformato, e di conseguenza 3: il diritto assoluto di scambiare o di donare il possesso di tali titoli di proprietà con chiunque desideri scambiare o ricevere. Ognuno di questi passaggi vede coinvolti i diritti di proprietà e anche se il diritto di cui al primo punto può essere considerato un diritto personale, i problemi relativi alla libertà personale sono intrinsecamente legati ai diritti di proprietà materiale e al libero scambio. In breve, i diritti della libertà personale e della libertà d'iniziativa si intrecciano sempre, non possono essere separati l'uno dall'altro». Quindi, a partire dall'assioma di non aggressione, delinea un sogno utopistico, si potrebbe definire. Ma Rothbard nel testo non lo definisce utopistico. Dice che arrivare a questo punto è tutto fuorché utopistico perché quella senza Stato

sarebbe l'unica società coerente con la natura umana. Quindi, nella parte finale, spiega la strategia per cui bisogna essere coerenti e integerrimi, puri nella difesa degli ideali libertari, ma avendo piena consapevolezza che nel sistema in cui viviamo — livello di interventismo statale, di tassazione mai stata nella storia dell'intera umanità come ricorda spesso il professor Bassani e di pervasività dello Stato in ogni ambito della nostra vita economica ma anche politica e personale, per cui lo Stato i politici cercano sempre di spiegarci come vivere, come fare impresa, come consumare, come spendere, e spesso troppo spesso soprattutto in questo periodo come pensare — poter arrivare alla società senza Stato di colpo e in maniera istantanea, ovviamente è piuttosto ingenuo.

Leggere Rothbard è fondamentale per chi ama la libertà per vari motivi. Primo, per la chiarezza espositiva. È un autore che si legge con una facilità estrema perché è chiaro, ha una concatenazione logica quasi imbarazzante per la fluidità del pensiero e poi perché è, appunto, liberale coerente. Un libertario che ci accompagna passo passo a elencare i problemi e affrontare in ogni ambito spiegando che sempre e comunque il problema è l'esistenza dello Stato. Che cos'è lo Stato? È un meccanismo, una struttura e non è sicuramente «lo Stato siamo noi». Ma è un apparato gestito da persone che si sono impossessate delle leve del potere e, quindi, hanno la facoltà di prendere decisioni da applicare in maniera coercitiva, indipendentemente dal consenso manifestato dai cittadini. A differenza invece delle scelte che vengono prese nel mercato che sono, per definizione, volontarie, cooperative e, quindi, rispettose della libertà individuale e, ovviamente, producono progresso, efficienza e benessere.

Nel testo, Rothbard spiega una cosa molto semplice su cui si riflette poco e che può essere provocatoria: che la tassazione è un furto. Quando io lo dico fra amici o persone con cui si discute intorno a questi temi, ti guardano con degli occhi come a domandare: «che cosa stai

dicendo?». Allora, oltre il fatto che uno possa credere che lo Stato sia l'unico sistema, il sistema più facile o quello più utile per poter produrre eventuali beni pubblici (posto che esistano) ma, a netto di ciò, la definizione di tassazione è, dal punto di vista logico e credo anche del codice penale, la sottrazione di soldi altrui senza alcun consenso della persona a cui vengono sottratti. Poi possiamo discutere: il liberale classico dirà che in qualche modo ci deve essere anche un livello di tassazione minimo per produrre beni pubblici; il libertario, invece, vorrebbe una sorte di tassazione volontaria che è quasi un ossimoro. Le tasse, però, quelle sono perché il meccanismo di azione del funzionamento dello Stato si basa sulla coercizione. Farlo dal punto di vista sistematico, coerente, costante, è quello che fa Rothbard in *Per una nuova libertà* che, peraltro, ha un sottotitolo emblematico come spesso capita, *Il manifesto libertario*.

Prima di cedere la parola al professor Bassani, non essendo un romanzo, possiamo citare la parte finale del volume. «Tutte le altre teorie e gli altri sistemi hanno fallito, il socialismo si sta arrendendo ovunque e soprattutto nell'Europa dell'Est, il liberalismo ci ha fatto ristagnare in una serie di problemi impossibile da risolvere. Il conservatorismo non ha nulla da offrirci se non una sterile difesa dello *status suo*. La libertà non è stata pienamente sperimentata nel mondo moderno. I libertari si propongono semplicemente di realizzare il sogno americano e di tutto il mondo, sogno di libertà e di prosperità per tutto il mondo». Cosa c'è di più bello? Poi vediamo se obiettivamente può essere realizzabile, in quale tempo, in quale modo. Ma intanto quello che è fondamentale — e lo dice lo stesso Rothbard nel volume — la prima battaglia da combattere è quella delle idee per spiegare che esiste un'alternativa volontaria, positiva e rispettosa della libertà individuale. E, quindi, almeno ascoltiamola! Professor Bassani, a lei...

Luigi Marco BASSANI²

Grazie per questa introduzione. La prima domanda che mi pongo è: ma siamo sicuri di avere diritti, di non essere dei sudditi? Che senso hanno le Costituzioni che stabiliscono una serie di diritti, quando questi non sono “giustiziabili”, come si dice, cioè non possono essere fatti valere di fronte a un giudice nel momento stesso in cui vengono negati. Sono carine tutte le finzioni, sulla proprietà, la libertà di pensiero, e così via, ma, alla fine, se poi i governanti possono fare tutto ciò che vogliono della tua vita e della tua proprietà, anche se esiste una Costituzione che potrebbe tutelare questi diritti, ci troviamo in un universo orwelliano. E allora, dato che mi piace citarmi addosso, ho appena visto come iniziava la mia introduzione alla traduzione del volume di Rothbard: «se ritenete lo Stato la più grande invenzione della storia politica dell’umanità, se credete che i governanti agiscano in nome per il bene e per conto del popolo, che quest’ultimo sia un’identità collettiva e non un insieme di individui, che il sistema di mercato vada frenato e regolato da un saggio legislatore giacché lasciato a se stesso produce ingiustizia, potete esser certi di far parte di una larghissima maggioranza in Occidente, ma avete comprato il libro sbagliato».

Ecco, quindi, del tutto evidentemente che quello di Rothbard è un libro di nicchia perché si rivolge a un piccolissimo gruppo di persone che intanto partono da un assurdo: la libertà è il fine politico supremo della storia e dell’essere umano. È una cosa bizzarra! Parte, ovviamente,

²) Insegna Storia delle teorie politiche e Storia del pensiero politico contemporaneo presso l’Università di Milano. Tra le sue pubblicazioni: *Thomas Jefferson. Un profilo intellettuale* (2002); *Il pensiero politico di Thomas Jefferson. Libertà, proprietà e autogoverno* (2002); *Marxismo e liberismo nel pensiero di Enrico Leone* (2005); *Dalla Rivoluzione alla guerra civile. Federalismo e Stato moderno in America 1776-1865* (2009); con Stefano B. Galli e Franco Livorsi, *Da Platone a Rawls. Lineamenti di storia del pensiero politico* (2012). È membro del Comitato Scientifico di «StoriaLibera».

solo ed esclusivamente dalla storia dell'Occidente. Può addirittura sembrare razzista. Perché è razzista? Perché è facile rendersi conto del fatto che anche soltanto una preferenza per il governo limitato, una preferenza per quello che chiamiamo lo Stato di diritto riguarda il 60% degli americani bianchi, riguarda forse un terzo degli europei ed è una cosa che non investe in alcun modo quelle che vengono chiamate le minoranze, o le popolazioni di cultura non-occidentale. È una cosa brutta, ma va detta con chiarezza: non c'è nulla che porti l'idea della libertà, del governo limitato all'interno della storia delle minoranze. O almeno in quella che è la storia dei gruppi di origine non-europea negli Stati Uniti, diventati semplicemente le clientele del Partito Democratico, serbatoio di voti nelle città e oggetto solo di disastrose politiche assistenziali.

Da cosa parte il liberalismo? Parte dall'idea di Thomas Paine che mentre la società è sempre una benedizione, il governo nel suo stato migliore non può essere che un male necessario. E allora il libertario è portato a riflettere: ma sarà veramente necessario questo male? No! E a un certo punto nel corso degli anni Sessanta del Novecento, nasce il libertarismo vero e proprio (che ha, quindi, circa una sessantina d'anni). Questa visione, questa filosofia politica, comincia a riflettere su una questione cruciale: è davvero necessario lo Stato? Che sia un male ne siamo certi. Però è un male davvero necessario?

Il manifesto libertario è del 1973. Basta leggerlo bene, conoscendo la politica americana di quegli anni, e si capisce che è stato scritto fra il 1969 e il 1972: ci sono dei riferimenti a cose che erano molto dibattute (soprattutto c'era la guerra del Vietnam). Sulla guerra del Vietnam quel gruppo di libertari si era schierato contro senza alcun ripensamento, creando una frattura insanabile con l'antico movimento conservatore. Vi è la rottura di quella che era "la vecchia Destra", la *Old Right*, la coalizione di tutti coloro i quali si erano opposti al *New Deal* di Roosevelt fin dagli anni Trenta del Novecento. Era una grossa

coalizione che si fondava sulla rivalutazione del federalismo americano e tante altre cose. Però c'era questa grande questione del patriottismo: «giusto o sbagliato si tratta del mio paese».

All'interno di un famoso incontro-scontro del 1969 i libertari cominciarono a bruciare delle cartoline di chiamata alle armi che li avrebbe portati a combattere nella giungla del Vietnam. Quindi nasce questa sorta di scontro netto con gli esponenti della Destra legata alle antiche concezioni. Bisogna riconoscere che se non ci fosse stata quella Destra, quel Partito Repubblicano, il capitalismo sarebbe probabilmente già finito, ma insieme alla difesa del mercato, i repubblicani hanno promosso follie come la guerra alla droga (nel 1981 Reagan dichiara guerra alla droga quando 1,7% della popolazione americana è costituita da drogati e oggi, dopo 40 anni, la percentuale dei drogati è 1,7%; insomma non è cambiato assolutamente nulla).

Allora quali sono le posizioni politiche del libertarismo? La difesa del capitalismo puro contro qualunque intervento statale nel campo dell'economia; credere nella serie dei diritti americani quale quello di portare armi e tutto questo quasi sempre sulla base di una posizione che è ancorata alla difesa dei diritti naturali, diritti che comunque potrebbero essere difesi anche sulla base dell'utilitarismo e di tantissime altre filosofie sociali. L'utilitarismo: l'utilità proprio di avere in mano un'arma in alcune circostanze. Anche in Europa, per esempio, è successo quel dramma qualche anno fa del Bataclan, che non ha cambiato minimamente la visione classica degli europei (nessuno deve essere armato se non coloro i quali sono autorizzati dallo Stato ad esserlo). In quell'occasione sarebbero bastate sette, otto persone armate per ridurre i morti del 60 - 70%. Però in Europa è un dogma. Un uomo solo, armato, ha ucciso in un'isola scandinava (di cui non mi ricordo il nome) decine di persone. In Norvegia, il Codice penale prevede che la pena per il possesso di un'arma sia sui 20 anni di galera. Anders

Behring Breivik ha ucciso 67 persone ed ha beccato 24 anni di galera. Quindi la vita di 67 persone vale solo quattro anni di galera.

Il libertarismo non è interpretabile con le categorie europee perché fortemente collocato all'interno di una lunga tradizione americana che parte almeno con il *Bill of Rights* (1791). Però con le categorie europee si direbbe: «ma questi sono folli ultra-progressisti!». Perché? Perché sono favorevoli all'assoluta proprietà del proprio corpo, che certo farebbe parte della tradizione liberale classica, ma che nessuno prende più sul serio. Se guardiamo quel famoso paragrafo del *Secondo Trattato sul Governo* di John Locke, egli afferma che tutte le creature inferiori e il Creato appartengono all'uomo, però c'è una cosa che non appartiene all'uomo in comune in nessun modo e questa è il fisico dell'uomo, cioè il suo corpo e tutto ciò che egli fa col corpo.

Le tasse dal punto di vista libertario sono lavoro forzato, piuttosto che un furto, anche se naturalmente si tratta di sottrazione di lavoro, furto di capacità lavorativa. I libertari ritengono che si debba essere favorevoli alla libertà in ogni ambito; è una rivolta contro la logica dello Stato moderno. Se in realtà il contratto, l'accordo volontario fra le sue parti funziona abbastanza bene in quasi tutti i settori perché dobbiamo invece sottrarre alla volontarietà delle relazioni pacifiche fra gli uomini, tutte una serie di questioni che vanno sotto il nome di politica, giustizia, difesa in particolare? Qui c'è un antecedente storico: Gustave de Molinari e la produzione della sicurezza. A metà dell'Ottocento, quasi due secoli fa, l'economista belga si chiedeva: «siamo tutti convinti, come economisti, che funzionino queste leggi generali dell'economia; siamo così sicuri che invece ci siano delle eccezioni per quanto riguarda la sicurezza?». L'idea demolinariana della produzione privata del servizio di sicurezza, ovvero lo smantellamento del monopolio statale della coercizione, è il suo contributo più originale e innovativo. I liberali classici hanno quasi sempre sostenuto che giustizia e difesa fossero compiti naturali dello Stato e dovessero essere offerti in condizione di

monopolio. Tant'è che proprio negli anni Settanta, in America, i grandi dibattiti tra liberali classici e conservatori (William Buckley) vertevano proprio sulla sicurezza esterna e interna. «Cari amici libertari — sostenevano i conservatori — c'è la guerra fredda e solo l'esercito americano permette che voi possiate fare dei piccoli convegni nei quali esaltate la privatizzazione del servizio di nettezza urbana all'interno di una cittadina del Nebraska, ma solo perché il potente esercito americano vi garantisce». Vero o falso che fosse, il dibattito riguardava proprio il fatto che la sicurezza interna e anche la sicurezza esterna rappresenterebbero un po' il tallone d'Achille del libertarismo. Quindi il libertarismo vorrebbe essere un liberalismo coerente, che muove da un assunto: l'auto-proprietà del proprio corpo («tu hai il tuo proprio corpo e nessuno può dire cosa fare con questo corpo»).

Tutto il libertarismo si basa anche su una confutazione apriori di Karl Marx. Marx ha individuato una teoria dello sfruttamento che poi viene utilizzata anche nella nostra società per spiegare moltissime relazioni umane. Noi sappiamo che in ogni contratto esiste una “parte debole” e una “parte forte”. Allora lo Stato che cos'è? Lo Stato essenzialmente — ci raccontano gli affabulatori contemporanei — è quel gruppo di individui che cerca di tutelare costantemente la “parte debole” del contratto. Marx aveva individuato nel proletariato la “parte debole” e nei datori di lavoro, nei detentori del capitale, la “parte forte”. E secondo la teoria critica della razza, ma poi soprattutto il marxismo della vulgata, si ritiene che il padrone di casa sia la “parte forte” del contratto, mentre l'inquilino sia la “parte debole”, anche se magari gli sta distruggendo completamente la casa e non gli sta pagando minimamente l'affitto. Ecco i libertari affermano: «no, il contratto liberamente sottoscritto ha un valore enorme perché rappresenta la libertà negoziale dei privati». Il diritto che nasce da quest'idea della piena libertà dei privati all'interno della nostra storia, viene invece

trasformato in Diritto Pubblico per costruire il più grande apparato coercitivo della storia umana, lo Stato moderno.

Il libertarismo si basa anche su quello che viene chiamato, un po' pomposamente, il principio di non aggressione. Secondo me va preso, più che altro come uno spunto di riflessione. Vi sono dei "facebookisti" libertari italiani che sviluppano analisi fondate solo su questo principio di non aggressione (il "NAP") e queste sono alla fine piuttosto insoddisfacenti, per voler essere gentili. Il principio di non aggressione sostiene che non si possa dar inizio alla violenza, che è, poi, quello che ti dicono fin da bambino («no, non devi picchiare; però se ti picchiano reagisci», almeno a me dicevano così). In realtà, ci sono altre famiglie che invece sostengono: «di fronte a un sopruso tu devi chiamare la maestra». Ricordo un dibattito in cui chiedevo cosa fare se la maestra non c'è: «tu la devi chiamare lo stesso». In sostanza ti riempiono di botte e tu continui a gridare come un cretino «maestra, maestra!». È poi quello che la Sinistra sostiene di fronte a chi si difende in casa propria: «difendetevi con il telefono, chiamate la Polizia».

L'idea, invece, del principio di non aggressione è che nessun uomo, gruppo o società o governo cioè nessun gruppo di uomini è esentato dal rispettare la morale corrente. Nessun può ricorrere alla violenza. Questo, come sappiamo bene, è il ribaltamento di Giovanni Botero. Botero (autore *Della Ragion di Stato* del 1589) era apparentemente un anti-machiavelliano, in realtà, è Machiavelli puro e semplice perché Botero stabilisce che esiste una morale per coloro i quali servono lo Stato e agiscono per la salvezza dello Stato e una morale per tutti gli altri, vale a dire una morale dei tempi comuni, poi se c'è una pandemia, o un'emergenza, puoi fare quello che vuoi. Quindi, effettivamente, il libertarismo è una discussione sul ruolo della violenza fra gli uomini, che non ammette eccezioni. Anche se guardiamo le Costituzioni attuali da quelle degli Stati Uniti a quella italiana, eccetera, non c'è l'eccezione per pandemia: da nessuna parte

c'è lo stato d'emergenza che giustifica tutto. C'era lo stato d'emergenza nella costituzione di Weimar — all'art. 48 lettera A — che un “caporale boemo”, come lo chiamava Hindenburg, ha usato a suo vantaggio.

Quindi il sogno e l'utopia del liberalismo classico era quello di imbrigliare lo Stato per mezzo di Costituzioni. Ai miei amici costituzionalisti, dico: «ma cosa raccontate ormai agli studenti?». Però la vecchia utopia liberale classica era quella di poter creare uno Stato addomesticato, addirittura uno Stato che fosse veramente il protettore di vedove e orfani, il garante dei diritti naturali degli individui. L'illusione di questo sogno liberale classico a due o quasi trecento anni dal suo manifesto, che potrebbe essere l'*Esprit des lois*. Immaginiamo che sia questo, nel 1748, il manifesto dell'illuminismo politico e quindi due secoli dopo la pubblicazione dello *l'Esprit des lois* c'è Auschwitz. Non il contrario: non c'è prima Auschwitz e poi l'*Esprit des lois*. C'è stata l'esplosione totale della violenza umana, il male assoluto, dopo che è stata sperimentata l'idea del costituzionalismo. Sapete bene cosa disse Gandhi visitando l'Inghilterra, nel momento in cui era un nemico della società inglese, quando un giornalista gli chiese cosa pensasse della civiltà britannica? Gandhi rispose: «penso che sarebbe una bella idea!». E rimane secondo me una delle sue risposte più geniali. Ecco che cosa rimane della nostra idea dei diritti naturali: «penso che sarebbe una bella idea», ma non ha mai in nessun modo funzionato.

Allora quali sono gli obiettivi perseguiti dai libertari — anche con le cripto-valute, con il bitcoin — credo siano quelli di creare ordinamenti paralleli che nel corso del tempo siano capaci di sgretolare quello che è l'ordinamento unico e dare una diversa risposta al problema dell'ordine politico rispetto a quella che è stata fornita dallo Stato moderno. I libertari sanno, per esempio, che è dalla natura pubblica della proprietà che nascono gran parte dei problemi. Pensate all'immigrazione: se ogni migrante immigrasse in zone private e se fosse perfettamente invitato, nessuno potrebbe dire nulla, esattamente

come nessuno può dire nulla se io a casa mia stasera invito una decina di persone. In realtà, la natura di fatto pubblica della proprietà genera una serie di conflitti insolubili.

Allora per concludere, diciamo che l'anti-statalismo radicale di Rothbard è un termine che non si può oltrepassare; anche se ogni tanto voi incontrate qualcuno che vi racconta di essere più anti-statalista, tecnicamente è impossibile. L'avventura intellettuale di Rothbard è una sorta di esplorazione di quella che può essere il massimo dal punto di vista dell'avversione nei confronti dello Stato. E la discussione politica in *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, per me, rimane un capolavoro. In altri libri, *L'uomo, l'economia e lo Stato*, la sua prima grande opera economica, o *Potere e mercato* e tanti altri testi, Rothbard si staglia davvero come un autore impressionante. Poi purtroppo, secondo me, ha perso tempo su altre cose. Ha scritto quattro volumi di storia americana che nessuno ha mai citato perché, effettivamente non ci si improvvisa storici della rivoluzione americana e delle colonie.

Allora: il libertarismo è un'utopia, o no? A ben guardare, è una utopia per metà realizzata: tutti i giorni in cui usciamo, se non incontriamo pubblici poteri, decidiamo cosa fare, decidiamo se acquistare della Coca Cola (sappiamo perfettamente che è piena di zucchero, Ronaldo non la prende, ma magari noi, invece, la beviamo perché ci può piacere). Cioè nel mercato siamo consumatori, produttori, uomini e donne libere che scambiano e partecipano alla costruzione di una serie di spazi di libertà (e anche scoprono, nel corso del tempo, i prezzi). Come sudditi e schiavi nei rapporti con la classe politica, viceversa, viviamo quella che è una contraddizione totale, praticamente è la schizofrenia totale dell'uomo moderno per metà libero per metà schiavo.

A questo punto conviene vivere come i dissidenti sovietici del 1977 che andavano nei Gulag mostrando proprio la Costituzione sovietica del 1977, ma anche quella del 1936, in fondo quella staliniana

non era male dal punto di vista della garanzia dei diritti individuali. Le classi politiche al potere non sono in grado in nessun modo di rispettare le regole che loro stesse hanno stabilito. Lo so che molti se ne fregano di quello che sta accadendo e tuttavia come spiriti liberi non possiamo che annotare questa situazione, non possiamo fare altro che ripetere che il Re è nudo e che il Presidente è praticamente un demente e che il sistema è marcio fino al midollo.

Roberta A. MODUGNO³

Alla fine della sua introduzione a *Per una nuova libertà*, Bassani scrive che qualunque uomo e qualunque donna, a proposito della strategia, potrebbe essere folgorato sulla via di Las Vegas perché appunto Las Vegas è stata l'università dove Rothbard ha insegnato negli ultimi anni della sua vita. Ecco, invece, io sono stata folgorata sulla via di Princeton, perché nel '95 andai all'università di Princeton con una borsa di studio per studiare una cosa. Nella biblioteca, poi, trovai i libri di Rothbard e rimasi folgorata e incominciai a studiare tutt'altra roba. Insomma mi innamorai di Rothbard.

Scrivo sempre nella sua introduzione Marco Bassani che Rothbard vuole sostenere l'insostenibile — questo mi ricorda un po' il “difendere l'indifendibile” di Walter Block —, vuole sostenere l'insostenibile e, secondo me, ci riesce anche a livello teorico con la sua

³) È professore presso il Dipartimento di Scienze Politiche dell'Università degli Studi Roma Tre dove è titolare dell'insegnamento di Storia delle dottrine politiche e dove ha anche insegnato Teorie politiche e genere. Associated Scholar presso il Ludwig von Mises Institute (USA), è autrice di diverse monografie e numerosi articoli e saggi. Tra le principali pubblicazioni si ricordano: *Murray N. Rothbard* (2022); *Elizabeth Cady Stanton. Abolizionismo e democrazia nell'Ottocento americano* (2012); *Rothbard versus the Philosophers* (2009); *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo* (con David Gordon, 2004); *Mary Wollstonecraft. Diritti umani e Rivoluzione francese* (2002).

profonda coerenza, con la sua logica stringente. Lui riesce, appunto, a sostenere l'insostenibile e cioè che tutti i beni e i servizi possono e dovrebbero essere venduti sul mercato in un regime di libera concorrenza, compresi quei classici servizi che è normale considerare essenziali dello Stato e che fanno parte appunto della famosa definizione di Max Weber e, cioè, lo Stato come quell'istituzione che detiene il monopolio dell'esercizio della forza, dell'amministrazione e della giustizia su un dato territorio. Nemmeno i servizi di difesa interni e esterni contro le aggressioni e nemmeno l'amministrazione della giustizia dovrebbero essere monopolio dello Stato ma, secondo Rothbard, dovrebbero essere forniti sul libero mercato, semplicemente, in un regime di libera concorrenza. Quindi questo smonta dalla sua base proprio il contenuto stesso, la ragion d'essere dello Stato.

Per una nuova libertà. Un manifesto libertario è un volume nel quale troviamo un Rothbard un po' militante, se posso usare questo termine. Il 1973 è sicuramente un anno simbolo come ricordava anche Marco; è l'anno, appunto, in cui Nixon e Kissinger pongono finalmente fine alla guerra del Vietnam, l'ultima guerra che si era combattuta con la coscrizione obbligatoria e la guerra del Vietnam mette gli americani brutalmente di fronte alla realtà della guerra.

Come ricordava giustamente Bassani prima, lo Stato non è un'istituzione sempre esistita, lo Stato non è l'unica forma possibile di organizzazione della convivenza civile, non è l'unica forma politica possibile di organizzazione della convivenza. Cerco di farlo ben capire ai miei studenti. Lo Stato non è sempre esistito, lo Stato ha una data di nascita; nasce nell'età moderna tant'è che parlare di Stato moderno è anche pleonastico nel senso che lo Stato viene dall'età moderna; nasce, appunto, come moderno. Con la nascita dello Stato si stabilisce quella che ricordava Bassani prima, cioè la doppia morale grazie ad autori come Machiavelli e Botero. È una doppia morale per cui allo Stato e ai funzionari dello Stato, a coloro che agiscono in nome dello Stato, è

consentito compiere azioni che se fossero compiute da qualunque privato cittadino sarebbero considerate dei crimini. Nel caso in cui esse vengano compiute dallo Stato e dai suoi funzionari sono giustificate, non sono considerate crimini, sono al di sopra della legge. Invece il resto della popolazione cos'è? È composta da sudditi che devono, invece, obbedire a leggi create dallo Stato stesso. Il libertario, invece, vuole dimostrare semplicemente una cosa: che l'imperatore è nudo. Questo passaggio lo vorrei rileggere perché Rothbard insiste che il ruolo del libertario è esattamente questo, cioè «dimostrare che lo Stato commette abitualmente omicidio di massa chiamandolo guerra o talvolta eliminazione dei sovversivi; lo Stato pratica la schiavitù nelle proprie forze militari, la chiama coscrizione; giustifica la propria esistenza attraverso la pratica della rapina chiamata tassazione. Il libertario sostiene il fatto che tali nefandezze vengono o meno sancite dalla maggioranza della popolazione non altera la loro vera natura ossia, a prescindere dalla ratifica popolare, la guerra è e rimane un omicidio di massa, la coscrizione è schiavitù, la tassazione è rapina. Il libertario in breve è il bambino della favola che con insistenza ribadisce che l'imperatore è nudo».

Rothbard parte da presupposti teorici. Rothbard vuole difendere la sua proposta politica libertaria perché la sua — nel manifesto libertario — è una vera e propria proposta di una diversa organizzazione della società civile e per far questo Rothbard si appoggia al principio di non aggressione, cioè sul fatto che nessuno deve subire la depredazione aggressiva, nessuno deve essere aggredito nella persona e nella proprietà.

Rothbard critica tutti coloro che difendono il libero mercato, la società libera, la società libertaria su basi consequenzialiste, su basi utilitariste. Rothbard ha la pretesa di far capire che certi aspetti della società libera sono dei valori, sono dei veri e propri valori. Recupera l'antica tradizione giusnaturalista che deriva dall'ancor più antica legge

di natura, la legge di natura di matrice aristotelico-tomista per cui ogni essere umano, ogni individuo, ha il proprio fine, è dotato di un fine. Il fine dell'essere umano è quello di vivere e svilupparsi, non semplicemente sopravvivere, vivere e crescere come essere umano come individuo, come persona. Ed ecco perché ha bisogno di alcuni diritti che si trasformano in valori: diritti inalienabili, diritti umani fondamentali, vita, libertà, proprietà.

La proprietà privata è qualcosa che è funzionale alla crescita, alla sopravvivenza, allo sviluppo dell'essere umano. Ovviamente libertà e proprietà sono dei diritti inalienabili, sono diritti strettamente collegati l'uno all'altro. Qui non abbiamo una pretesa un po' ingenua di recuperare la tradizione giusnaturalista — il giusnaturalismo è un argomento estremamente controverso — perché Rothbard sostiene che esiste almeno un minimo di base comune, di natura umana comune a tutti gli esseri umani, a tutti gli individui. E il fatto che certi diritti, certi valori vengono violati da certe società, da certe realtà o che siano stati violati in certi momenti storici, questo non vuol dire che non siano reali, non siano veri, non siano validi. La proprietà non è un diritto secondario come ho sentito affermare recentemente dal nostro papa Francesco; la proprietà privata è un diritto umano fondamentale, inalienabile, funzionale alla vita e allo sviluppo dell'essere umano. La proprietà è conseguenza, come ricordava prima Marco Bassani, dell'auto-proprietà, la proprietà di se stessi, la proprietà che ogni essere umano ha sul proprio corpo, sul proprio lavoro, sulla propria persona. Ma lo Stato viola in mille modi questo diritto fondamentale, questo diritto umano fondamentale alla proprietà privata; lo viola per mille ragioni attraverso la tassazione. Per esempio, in un paese come il nostro, la tassazione ha raggiunto veramente dei livelli insopportabili. Quindi il nostro diritto di proprietà privata è fortemente limitato, è violato dallo Stato. Ma questo significa limitare anche la nostra libertà perché chiunque violi o limiti o controlli il nostro diritto di proprietà privata,

viola e limita tutte le nostre scelte, le scelte dei nostri valori. È lo Stato che deciderà quali sono i bisogni che noi dovremmo soddisfare, violando, in questo, il nostro diritto di proprietà privata. Limita il diritto della nostra libertà di scegliere che cosa fare delle nostre vite, limita il diritto di scegliere i valori che noi vogliamo perseguire. Quindi il diritto di proprietà privata non è un diritto secondario, è un diritto che si collega alla nostra libertà. Ma, come ben sappiamo, non è affatto considerato un diritto umano fondamentale. Nella nostra Costituzione, per esempio, il diritto di proprietà privata può essere limitato per un'innumerabile serie di motivi; è un diritto tollerato, ma non considerato come un diritto umano fondamentale.

Chiamando in causa un altro anarco-capitalista, Anthony de Jasay, se ci chiedessero che cosa faresti se fossi tu lo Stato, risponderemmo che cercheremmo di aumentare, di massimizzare, di accrescere il nostro potere a spese e ai danni della società civile attraverso la tassazione, la redistribuzione del reddito. Tutto questo giustificato dall'alto ideale del bene comune. Non basta violare questo diritto fondamentale che è la proprietà privata attraverso la coercizione, con la forza delle baionette: lo Stato ha anche bisogno di consenso, quindi fa passare queste sue azioni come qualcosa di moralmente alto, di moralmente elevato, dichiarando la salvaguardia del bene comune. Ecco che, quindi, lo Stato ha bisogno anche di intellettuali che si alleino con lo Stato stesso per farlo piacere anche a quelli che ci rimettono. È l'azione predatoria dello Stato tramite la tassazione. Ecco che un alleato ideale dello Stato è, per esempio, John Rawls che crea un'impalcatura per cui si giustifica il ruolo dello Stato come distributore di ricchezza proprio in virtù del bene comune.

Prima Marco Bassani parlava di diritto di portare armi; ecco lo Stato è l'unico che si arroga questo diritto, ma questo è coerente con la formazione stessa dello Stato moderno perché una delle condizioni dello Stato moderno è proprio il disarmo della società civile, cioè

l'offerta di protezione da parte dello Stato deve essere un'offerta che non si può rifiutare e, perché abbia successo, la popolazione deve essere disarmata. Il disarmo della popolazione ha un significato profondo dal punto di vista dello Stato.

In *Per una nuova libertà* troviamo un Rothbard militante perché ci fa vedere come molti settori che noi siamo abituati a vedere in mano allo Stato potrebbero essere tranquillamente in mano al mercato, ai privati; potrebbero essere forniti tranquillamente dai privati. Tante volte ho sentito dire: «ma se non ci fosse lo Stato, chi è che costruirebbe le strade, i ponti, le ferrovie?». Beh, le costruirebbero i privati. Negli Stati Uniti, in Inghilterra, le prime ferrovie nacquero come imprese private. Soprattutto negli Stati Uniti, si misero d'accordo con lo Stato per avere dei reciproci vantaggi e incominciarono a nascere i primi monopoli. Ma le ferrovie nascono come imprese private e tutti i beni e i servizi che siamo abituati a veder forniti dallo Stato potrebbero essere forniti dai privati, dal mercato. Negli Stati Uniti, come anche da noi, c'era anche il monopolio del servizio postale. Perché il monopolio del servizio postale? Perché solo lo Stato sa cos'è il bene per i suoi sudditi, uno Stato paternalista sa cosa è bene per il suo popolo. Da qui l'unico monopolio che si possa giustificare è quello dello Stato. Ma anche i servizi di protezione e di amministrazione della giustizia, dice Rothbard, potrebbero essere e dovrebbero essere forniti da parte del mercato e in un regime di libera concorrenza.

Torniamo al discorso dell'utopia. È un'utopia tutto questo? Si può parlare di utopia libertaria? A me non piace parlare di utopia libertaria e non mi piace pensare che il libertarismo sia un'utopia anche perché se noi pensiamo a tutti gli utopisti della storia, gli utopisti sono stati tra i maggiori nemici della libertà. L'utopia realizzata si è sempre trasformata in un incubo. Quindi io, sinceramente, non penso che questa sia un'utopia, penso che sia una proposta diversa, una proposta alternativa. In fondo il futuro è aperto. Lo Stato non è sempre esistito e

non è detto che dovrà continuare ad esistere per sempre, non è qualcosa di eterno. Però, allo stesso tempo, Rothbard, cita Hayek laddove Hayek sostiene che sia necessario fare della libertà di nuovo un'avventura, un'avventura eccitante, un'avventura entusiasmante. Hayek che, in fondo, era un liberale classico, scrive qualcosa tutto sommato di molto radicale e Rothbard lo cita. Scrive Hayek: «dobbiamo rendere di nuovo la costruzione di una società libera un'avventura intellettuale, un atto di coraggio; ciò che ci manca è un'utopia liberale, un programma che non sia una semplice difesa delle cose così come stanno, ma un radicalismo davvero liberale che non risparmi la suscettibilità dei potenti». Ecco, detto da Hayek è una cosa piuttosto radicale. Ma lo stesso Hayek, verso la fine della sua carriera, aveva scritto nella prefazione all'ultima edizione di *Legge, legislazione e libertà* che la sua idea di costituzionalismo era fallita, che il costituzionalismo non era riuscito a mantenere le sue promesse, che il costituzionalismo non era riuscito a limitare lo Stato e ovunque gli Stati si erano arrogati diritti che i padri fondatori non avrebbero mai immaginato di poter cedere allo Stato. La vera utopia per Rothbard, quindi, è il costituzionalismo con l'idea che lo Stato si possa limitare da solo, è l'idea che si possa dire: «bene io adesso ti cedo tutte le armi, tutto il potere, tutto il potere di fare le leggi, ora, però, limitati!». È la famosa cintura di castità di cui parla Anthony de Jasay. È come se lo Stato indossasse una cintura di castità di cui però possiede la chiave.

Rothbard a proposito di strategia è ottimista in *Per una nuova libertà*. Alla fine del volume lui si dichiara ottimista perché dice: «vediamo attorno a noi che oramai la gente è sfiduciata, ha perso fiducia nei confronti dello Stato». Anche Marco Bassani nella sua introduzione mi sembra abbastanza ottimista. Dice: «oramai la misura è colma, il livello di tassazione è tale per cui la gente è stufa, non ce la fa più». Io, almeno in Italia, però, continuo a vedere, a sentir chiedere che ci vuole più Stato, sempre più Stato. Non “meno Stato”. «Ci vuole un'altra

legge, ci vuole una legge per essere bene educati, ci vuole una legge per non prendersi a parolacce su Facebook, ci vuole una legge per non dire certe cose non carine». Abbiamo una legge per tutto, insomma. Ecco ciò che dice Rothbard che nei momenti di crisi e di sfiducia può venir fuori il cambiamento, però questo momento di crisi come è quello che stiamo vivendo oggi per esempio potrebbe venir fuori il cambiamento. Ma una società come la nostra, infiacchita, deresponsabilizzata da decenni di assistenzialismo, non chiederà ancora più Stato? Oppure, invece, con una sorte di rigurgito di dignità potremmo vedere spuntare personaggi come Margaret Thatcher... Io me lo auguro, lo spero perché sull'orlo del baratro forse la speranza di tornare indietro c'è.

Nicola IANNELLO⁴

Grazie, Lorenzo. Ti ringrazio, però, fino a un certo punto perché farmi parlare dopo Bassani e la Modugno, mi mette proprio in una grande difficoltà. Era meglio se non davamo retta a Bassani. Questo,

⁴) È un giornalista e saggista. Dopo la laurea in Scienze Politiche, si è addottorato alla Scuola Superiore "Sant'Anna" di Pisa con una tesi pubblicata col titolo *L'ordine degli uomini. Antropologia e politica nel pensiero di Thomas Hobbes e di Jean-Jacques Rousseau* (1998). È autore di numerosi saggi sul pensiero liberale e libertario contemporaneo, pubblicati su «Il Politico», «Biblioteca della libertà», «Bollettino di Filosofia politica», «élites», «Federalismo & Libertà». Ha tradotto opere di Ayn Rand, Murray N. Rothbard, Frédéric Bastiat. Per l'Istituto Bruno Leoni — di cui è fellow — ha curato l'antologia *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario* (2004), l'e-book *Nessuna anarchia, poco Stato e molta utopia. Robert Nozick quarant'anni dopo* (2014). Con Lorenzo Infantino ha curato i volumi collettanei *Ludwig von Mises: le scienze sociali nella Grande Vienna* (2004) e *Idee in libertà. Economia, diritto, società* (2015). Con Carlo Lottieri ha pubblicato *Secessione. Una prospettiva liberale* (2015). Ha insegnato alla LUMSA e all'Università Europea di Roma. Ha un contratto integrativo di insegnamento alla LUISS "Guido Carli". È membro del Comitato Scientifico di «StoriaLibera».

però, mi semplifica il compito perché non dirò quasi nulla essendo stato detto tutto.

Innanzitutto, siccome tu, Lorenzo, fai politica, voglio toglierti dall'imbarazzo: per non dire che non c'è un pluralismo, io sosterrò posizioni comuniste in questo dibattito, per far capire che comunque il pluralismo è assolutamente garantito in questo agone. Poi volevo fare un po' di polemica con Bassani perché il libro che abbiamo pubblicato io e Lottieri, *Nazione, cos'è* edito da Leonardo Facco nel 1996, secondo me è uscito prima di *L'etica della libertà*. E poi, caro Maggi, tu pensi di cavartela con poco, ma *Potere e mercato* di Rothbard lo hai tradotto tu; c'è una mia introduzione, ma la traduzione è del nostro Lorenzo Maggi. E ognuno si assuma le sue proprie responsabilità!

Sarò veramente molto breve. Alcune cose sono state già dette, quindi parlerò strettamente del libro *Per una nuova libertà* di Rothbard, una specie di *vademecum* dei libertari nel senso che è una specie di libro da aprire per risolvere qualunque problema che a un libertario interessi. Cosa pensa il libertario della difesa nazionale, della amministrazione della giustizia, dei tribunali, dell'ordine pubblico, dell'istruzione, della sanità, come sarebbe organizzata la sanità in modo libertario, come sarebbero organizzate le pensioni, la previdenza sociale, eccetera, eccetera. C'è una risposta a tutto: è un libro molto pratico. Poi sul fatto che quando Rothbard fa il salto del diritto naturale con *L'etica della libertà* sorgono un po' di problemi, per come tratta alcuni argomenti così difficili come quello del diritto naturale (ma questo aprirebbe un altro discorso).

Mi interessa, però, dire una cosa sulla stagione. È stata, infatti, sottolineata la data: 1973. A me farebbe piacere se si inquadrasse il libro di Rothbard in quella stagione, perché nel 1971 esce *Una teoria della giustizia* di John Rawls e nel 1974 esce *Anarchia, Stato e utopia* di Robert Nozick. Rimane qualcosa di non compreso se ci priviamo della lettura di un libro come quello di Rothbard. In quegli anni si discuteva

di filosofia politica in quei termini e il libro di Rothbard è un libro assolutamente di filosofia politica perché — già lo ha accennato Bassani — si interroga sul giusto ruolo della violenza nei rapporti tra gli uomini, cioè quando è giusto che l'uomo usi la violenza nei confronti dell'altro uomo. E questo, secondo me, è il tema per eccellenza della filosofia politica. Tutti gli altri temi (quanta parte del PIL destinare alla spesa pubblica, eccetera) sono tutti problemi assolutamente secondari. Prima c'è da affrontare questo: il giusto ruolo della violenza all'interno dei rapporti umani. Ciò fa di Rothbard un filosofo politico.

Anche io, nella prefazione che ho scritto per *Potere mercato*, alcune cose le ho ripensate un po' criticamente perché Rothbard fa un discorso squadrato: un tutto che deve andare perfettamente. Il discorso di Rothbard è un discorso che non ammette sfumature, non ammette mezze misure, mentre la realtà, invece, è fatta di mezze misure: non tutto è bianco, non tutto è nero, c'è molto grigio. I principi sono principi poi c'è la realtà, nel senso che le cose umane sono molte complicate. Il fatto che non si sia mai dato un ordinamento perfettamente anarchico nelle società stanziali deve farci riflettere, ci deve far interrogare dal punto di vista filosofico sul principio di non aggressione. Questo principio costituisce la risposta alla domanda su quando all'uomo è lecito usare la violenza nei confronti dell'altro uomo. Rothbard non è un pacifista assoluto, quindi la risposta non è mai assoluta perché, ovviamente, c'è la liceità dell'uso della forza in risposta all'uso della forza. Questo è un discrimine fondamentale che Rothbard riprende da Ayn Rand, anche se non la cita mai. Sono problemi fondamentali e la risposta di Rothbard, secondo me, è molto semplicistica in alcuni aspetti. È certo che ci ha dato una chiave di interpretazione della filosofia politica e, secondo me, deve entrare a pieno titolo come autore per discutere in modo appropriato di questi termini e in questi termini.

Credo che il contributo di Rothbard vada collocato all'interno della galassia che bene ha richiamato prima la professoressa Modugno

quando ha parlato di Hayek e di quella fondamentale osservazione che fa Hayek in *Legge, legislazione e libertà*, cioè che il costituzionalismo ha fallito la sua missione che era quella di contenere il potere pubblico. Credo che il pensiero liberale debba prendere molto sul serio queste cose perché Rothbard è una specie di termine di paragone senza compromessi, un termine di paragone assolutamente integro e perfetto nella sua costruzione teorica. Se si permette il paragone all'interno della galassia liberale, Rothbard è una specie di zio matto, quello che a Natale fa divertire i nipoti perché dice delle cose che nessun altro dice, che mai viene preso sul serio, però dice delle cose importanti che vanno prese in considerazione nei dibattiti. Credo che Rothbard abbia arricchito il dibattito della filosofia politica non solo all'interno del libertarismo e del liberalismo classico, ma all'interno della filosofia politica in quanto tale e credo che abbia posto dei problemi fondamentali proprio per il pensiero liberale. Se noi oggi ci interroghiamo ancora su problemi come le cure mediche, le vaccinazioni, l'eutanasia, sono tutti problemi che vengono letti in base al principio della libera disposizione del proprio corpo. Rothbard e questa tradizione ci danno una chiave interpretativa per misurarci con questi problemi. Appunto: che decida io che cosa fare del mio corpo, decido io cosa mangiare e cosa non mangiare, cosa inocularmi e cosa no, quando e come affrontare il problema del fine-vita. Quindi c'è una chiave assolutamente importante per affrontare i problemi che abbiamo di fronte ancora oggi e questo, secondo me, fa di Rothbard un classico. Se poi vogliamo dare la definizione di classico, ovvero l'autore che esce dalla contingenza del proprio tempo e si misura con i problemi che costantemente si ripropongono di fronte alla nostra esistenza, allora Rothbard è un classico. Poi, tra l'altro, la filosofia serve a questo: la filosofia serve a cercare di dare risposte ai problemi che sono sempre gli stessi. Non lo fa solo la filosofia, lo fa anche la grande letteratura. Il fatto che oggi noi continuiamo a rappresentare le tragedie greche di duemilacinquecento anni fa evidentemente perché quegli

autori hanno individuato i problemi che sono gli eterni problemi dell'uomo. Rothbard nel suo campo è un classico; ci è di guida per affrontare i problemi nella società in cui viviamo e, credo che anche con la produzione di *Potere e mercato* (ora tradotto da Lorenzo Maggi), scritto tre anni prima (1970) di *Per una nuova libertà*, anche con quel libro lui si pone al centro di questo dibattito.

Poi noi non dobbiamo dimenticare una cosa: nel libro di Nozick — *Anarchia, Stato e utopia* è un testo libertario che gode di rispetto in accademia — quell'anarchia che costituisce il primo termine della triade del titolo sarebbe totalmente incomprensibile se non ci fosse Rothbard. In Nozick, l'anarchia è Rothbard. Quindi se noi vogliamo comprendere quel dibattito di filosofia politica che vede protagonisti Rawls e Nozick dobbiamo metterci dentro anche Rothbard perché altrimenti non lo capiamo.

Il libro che Maggi ha tradotto, *Potere e mercato*, è una specie di contro-manuale di scienza delle finanze, ma non solo, è anche un libro di filosofia politica che pone proprio una sfida a tutti i luoghi comuni sull'intervento pubblico nell'economia che vengono dati per scontati in moltissimi campi, in tante occasioni. Invece Rothbard, in maniera radicale, analizza, contesta e propone soluzioni alternative. Pertanto, se dovessi dare una definizione del pensiero di Rothbard direi: è un pensiero radicale, perché va alla radice del problema. Torno a dirlo: il problema della filosofia politica, problema della libertà, il problema dell'uso della forza, il problema della legittimazione della forza. Mi piace qui ricordare un amico di tutti e di Lodi Liberale, Raimondo Cubeddu, il quale non a caso adottò il testo — credo sia stato il primo professore nelle università in Italia — il libro di Rothbard in anni ormai lontani. E Raimondo, giustamente, con grandissima onestà intellettuale di liberale classico, faceva notare che il problema dell'uso della violenza nei rapporti fra gli uomini è il grande problema irrisolto della filosofia politica, perché nessuno nasce col diritto di comandare e

nessuno nasce col dovere di obbedire. Quindi se noi non andiamo alla radice — ecco la radicalità di Rothbard —, se noi non andiamo alla radice dei problemi ci priviamo della possibilità di discutere delle cose fondamentali che sono realmente importanti nel dibattito pubblico.

Rothbard ha il merito di portarci alla radice dei problemi; con questo, credo si meriti la definizione di “classico”, di classico della filosofia politica che, nel secondo Novecento, sia assolutamente alla pari nel dibattito con Rawls e Nozick. Ancora oggi, come tutti i classici, merita di essere letto e riletto perché forse non ci fornisce tutte le risposte, ma ci pone delle domande importanti e, alla fine, quello che noi chiediamo agli autori è di farci riflettere; magari di non darci tutte le risposte, ma di aiutarci a farci delle domande. Ecco, Rothbard è uno di quegli autori che ci costringe a farci delle domande, domande non scontate, domande non banali. E, a proposito di domande, vedo che ci sono anche dei nostri telespettatori che vorrebbero porre delle domande, quindi io mi posso anche fermare qui se c'è l'occasione di rispondere a domande che ci vengono poste.

Beniamino DI MARTINO*

*Un confronto liberale
a proposito di dibattuti “temi etici”*

Utilizzando il tempo di un viaggio, ho ascoltato la registrazione di una serata della benemerita associazione Lodi Liberale condotta dal tenace Lorenzo Maggi (nonché, all'epoca, vice sindaco della città lombarda). Ho prestato, così, attenzione all'appuntamento del 3 maggio 2021 dedicato ad un classico del pensiero liberale qual è *Saggio sulla libertà*, il pamphlet scritto da John Stuart Mill nel 1860.

* È sacerdote cattolico ed è direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali». Ha pubblicato i seguenti libri: *Note sulla proprietà privata* (2009), *Il volto dello Stato del Benessere* (2013), *I progetti di De Gasperi, Dossetti e Pio XII* (2014), *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale* (2015), *Benedetto XIII nella “Storia dei Papi” di Ludwig von Pastor* (2015), *Povertà e ricchezza. Esegesei dei testi evangelici* (2016), *La Prima Guerra Mondiale come effetto dello “Stato totale”. L'interpretazione della Scuola Austriaca di economia* (2016), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali* (2016), *“Conceived in liberty”*. *La contro-rivoluzione americana del 1776* (2016), *La virtù della povertà. Cristo e il cristiano dinanzi ai beni materiali* (2017), *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti dell'uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario* (2017), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico* (2017), *“Rerum novarum”*. *Due prospettive liberali sulla proprietà e la libertà* (con Robert A. Sirico, 2018) *La Grande Guerra 1914-1918* (2018), *Per un Libertarismo vincente* (2019), *Libertà e coronavirus* (2020), *Stretto nel fascio. Il nazi-fascismo contro l'individuo* (2021), *Marca di confine. La guerra d'Ucraina* (con Gaetano Masciullo, 2022), *Stato e Covid* (2022), *Il nazi-fascismo attraverso alcune linee essenziali* (2023) e *10 anni di lavoro* (2023).

A differenza delle altre serate (ormai numerosissime) organizzate dall'associazione lodigiana, per la presentazione di questo testo non sono stati invitati cattedratici, ma tre emergenti giovani figure del panorama liberale italiano. Maggi, nell'introdurre la discussione, le ha definite «persone che hanno a cuore la divulgazione delle idee e che hanno amore per la libertà» riconoscendole «molto attivi sui *social*». I tre giovani scelti per confrontarsi intorno al *Saggio sulla libertà* di Mill erano Riccardo Dal Ferro (in arte Rick Du Fer), *influencer* e autore di podcast filosofici, Elisa Serafini, «attivista, manager e divulgatrice» (come ama qualificarsi), e Alessio Cotroneo, presidente di Istituto Liberale.

Nell'ascoltare gli interventi mi sono saltate agli occhi (o, meglio, alle orecchie) alcune criticità sulle quali ho pensato di esprimere alcuni commenti. Questi punti problematici saranno evidenziati come *pons asinorum* — “ponte dell'asino” —, formula che, senza alcun intento denigratorio (secondo, come pare, il suo significato medioevale scolastico), utilizzerò per indicare difficoltà da risolvere.

Per avviare la discussione e per prendere subito le distanze da ogni paternalismo legislativo, Maggi ha citato un passo dell'opuscolo di John Stuart Mill: «scopo di questo saggio è formulare un principio molto semplice, che determini in assoluto i rapporti di coartazione e controllo tra società e individuo, sia che li si eserciti mediante la forza fisica, sotto forma di pene legali, sia mediante la coazione morale dell'opinione pubblica. Il principio è che l'umanità è giustificata, individualmente o collettivamente, a interferire sulla libertà d'azione di chiunque soltanto al fine di proteggersi: il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene dell'individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa perché è meglio per lui, perché lo renderà più felice, perché, nell'opinione

altrui, è opportuno o perfino giusto: questi sono buoni motivi per discutere, protestare, persuaderlo o supplicarlo, ma non per costringerlo o per punirlo in alcun modo nel caso si comporti diversamente. Perché la costrizione o la punizione siano giustificate, l'azione da cui si desidera distoglierlo deve essere intesa a causare danno a qualcun altro. Il solo aspetto della propria condotta di cui ciascuno deve rendere conto alla società è quello riguardante gli altri: per l'aspetto che riguarda soltanto lui, la sua indipendenza è, di diritto, assoluta. Su se stesso, sulla sua mente e sul suo corpo, l'individuo è sovrano. È forse superfluo aggiungere che questa dottrina vale solo per esseri umani nella pienezza delle loro facoltà»¹.

Dopo queste parole del pensatore anglo-scozzese si potrebbe subito richiamare la fondamentale distinzione tra libertà positiva e libertà negativa². La libertà positiva coincide con il diritto (preteso) di fare tutto quanto si vuole (o di richiedere e di ottenere ciò di cui si può aver bisogno). Al contrario, la libertà *negativa* «indica l'assenza di un particolare ostacolo — la coercizione imposta da altri uomini»³. Quindi: la libertà *positiva* è relativa a ciò che si dovrebbe compiere o che si vorrebbe vedere realizzato (“libertà di volere”) mentre la libertà *negativa* è relativa a ciò che deve essere evitato (“libertà dall'oppressione”). “Positiva” perché, per essere affermata, questo strano tipo di libertà deve necessariamente *imporre* qualcosa (cioè nuove costrizioni). “Negativa” perché, per essere goduta, la libertà richiede solo l'*assenza* di qualcosa (cioè la violenza).

¹) John Stuart MILL, *Saggio sulla libertà*, prefazione di Giulio Giorello e Marco Mondadori, Il Saggiatore, Milano 2006, p. 10-11 (*On Liberty*, 1859).

²) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *I diritti individuali e la storia della libertà*, in «Nuova Storia Contemporanea», anno 1, nuova serie: già anno 21 (2019), n. 1 (gennaio - aprile), p. 215-223.

³) Friedrich A. von HAYEK, *La società libera*, prefazione di Lorenzo Infantino, con scritti di Sergio Ricossa, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 82 (*The Constitution of Liberty*, 1960).

Nel sottolineare il motivo della citazione di John Stuart Mill, Maggi ha scherzato auspicando la sistemazione di una lapide con quelle parole in ogni aula parlamentare. Con tale convinzione, Maggi ha ancora citato il *Saggio sulla libertà*: «la sola libertà che meriti questo nome è quella di perseguire il nostro bene a nostro modo, purché non cerchiamo di privare gli altri del loro o li ostacoliamo nella loro ricerca. Ciascuno è l'unico autentico guardiano della propria salute, sia fisica sia mentale e spirituale. Gli uomini traggono maggior vantaggio dal permettere a ciascuno di vivere come gli sembra meglio che dal costringerlo a vivere come sembra meglio agli altri»⁴.

Questa impostazione può apparire relativista; in realtà è solo anti-totalitaria e come tale andrebbe apprezzata anche (e soprattutto) da coloro che ritengono la verità qualcosa da non equivocare e, perciò stesso, da sottrarre alle mortali manipolazioni del potere politico.

È pericoloso quel potere politico — magari democratico — che limita la libertà in nome del bene comune o che riduce l'autonomia degli individui sostituendosi ad essi nelle scelte morali, sanitarie, educative, ecc., è pericoloso quanto l'autorità tirannica che utilizza gli stessi mezzi e realizza lo stesso dispotismo di esproprio della libertà personale e della sovranità individuale. Se, per principio, l'autorità ha la facoltà di utilizzare il potere per motivi ritenuti morali, cosa impedirà l'esercizio del potere in modo illimitato?

Per evitare che l'autorità politica possa utilizzare male il proprio potere, anche tradizionalisti e conservatori dovrebbero convenire nel respingere la tentazione di concedere estese facoltà anche a quell'autorità che apparisse moralmente motivata. Uno stalinismo eticamente motivato non è meno totalitario di uno immorale. Lo Stato etico fa rabbrivire perché alla sua radice vi è il restringimento della libertà individuale e ogni restringimento arbitrario della libertà è immorale.

⁴) MILL, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 16.

Giustamente Alessio Cotroneo, nel corso del suo intervento, ha suggerito un pratico criterio elettorale (una sorta di adattamento — direi io — della Regola d'oro evangelica: non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te). Occorrerebbe essere prudenti nel pretendere dal proprio candidato un interventismo che mai vorremmo fosse nella disponibilità della parte politica che si avversa. «Vorresti — si è pleonasticamente chiesto Cotroneo — dare al politico che non ti piace il potere che vorresti dare al politico che ti piace?». O, detto altrimenti: vorresti che la parte politica avversa alla tua avesse lo stesso potere che vorresti avesse la parte politica per cui simpatizzi? La risposta più sensata è negativa e, per non dover trovarsi dinanzi ad un potere incontrollabile, si dovrebbe sempre auspicare che nessun governo (simpatico o antipatico) godesse di un potere esteso.

Interessante, quindi, questo passaggio dell'intervento; meno convincente — ecco il primo *pons asinorum* — risulta quando Cotroneo contrappone la libertà al dovere. Chi agirebbe per dovere, dunque, non sarebbe sufficientemente libero. «Sentirsi moralmente obbligato, così come potrebbe sentirsi il capitalista calvinista — ha detto Cotroneo —, non è come poter agire a beneficio di se stessi. Il fatto che tu senta il dovere di essere produttivo non è la stessa cosa che essere produttivo per te stesso». Cotroneo ha in questo modo commentato la critica di John Stuart Mill⁵ alla mentalità calvinista secondo cui «tutto ciò che non è dovere è peccato». Che il dovere e il senso del dovere possano assumere aspetti ossessivi non toglie, però, nulla al fatto che la vita dell'uomo è sempre segnata dal dovere (da quello di alzarsi al mattino per essere puntuale a quello di non mettere in pericolo l'incolumità degli altri, dal dovere di migliorare se stessi al rispetto degli impegni assunti, dal dovere di non rubare a quello di osservare un contratto commerciale, dal dovere alla fedeltà coniugale a quello di rispettare la proprietà altrui, ecc.). Contrapporre il dovere alla libertà significa avere

⁵) Cfr. *ibidem*, p. 71.

della libertà (è l'immagine che si scorge nelle parole di Cotroneo) una concezione adolescenziale e libertina ove la libertà sembra tanto maggiore quanto minore è il senso di responsabilità. Quasi che per raggiungere la prima occorra liberarsi del secondo. Una concezione assai lontana da quella del libertarismo giusnaturalista (il libertarismo fondato sui diritti naturali dell'individuo) o anche dalla libertà intesa quale mera assenza di costrizione esterna (la "libertà negativa" in quanto assenza di qualcosa: la coercizione)⁶. La libertà è la più alta forma di dovere perché implica il riconoscimento di non poter disporre degli altri, di non poter assoggettare nessuna persona alla nostra volontà (o ai nostri capricci o ai nostri desideri). Senza tale dovere non vi è libertà. Di contro, radicalizzando l'assenza di dovere, vi è il regno della sopraffazione e dell'arbitrio (oltre che l'auto-distruzione). Occorre, invece, ritenere la libertà innanzitutto un *principio morale*. Come scriveva Rothbard, «la libertà è un *principio morale*, radicato nella natura umana»⁷.

Non è questa la sede per farlo in modo approfondito, ma anche in questa circostanza è necessario richiamare la distanza tra libertarismo e libertinismo⁸. Disinnescare il troppo frequente equivoco di confondere

⁶) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti dell'uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2017, p. 59.81.87.161-162.

⁷) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 407 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

⁸) 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; cfr. Guglielmo PIOMBINI, *La tradizione cattolica nella riflessione di Murray N. Rothbard*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 20; cfr. Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *Un manifesto per il paleolibertarismo* (1990), a cura di Paolo Amighetti, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 13, p. 115-135; cfr. Piero VERNAGLIONE, *Paleolibertarismo:*

l'uno con l'altro rappresenta un dovere inderogabile per non fare di una cattiva concezione della libertà (la "libertà positiva") la base del restringimento dell'autentica libertà (la libertà negativamente intesa).

L'intervento di Cotroneo ha seguito quello di Riccardo Dal Ferro (Rick Du Fer). Quest'ultimo ha fornito un'interpretazione filosofica del *pamphlet* di Mill soffermandosi su un aspetto che ha presentato come fondamentale: la volontà, la volontà quale base della libertà. Bene il ragionamento sulla volontà (per come Dal Ferro la intende), meglio sarebbe, però, parlare di "libero arbitrio" perché — secondo *pons asinorum* — il concetto di "volontà" nella tradizione filosofica evoca il dibattito sul primato: primato da attribuire, appunto, alla volontà o da attribuire alla conoscenza. D'altra parte, lo stesso Mill, nelle prime battute scriveva: «l'argomento di questo saggio non è la cosiddetta "libertà della volontà", tanto infelicemente contrapposta a quella che è impropriamente chiamata dottrina della necessità filosofica, ma la libertà civile, o sociale: la natura e i limiti del potere che la società può legittimamente esercitare sull'individuo»⁹.

La prima tornata del dibattito si è conclusa con l'intervento di Elisa Serafini che, tra le altre considerazioni, ha sollevato una questione che si rivela attuale. Prendendo spunto da un passo di Mill in cui il pensatore anglo-scozzese, pur sostenendo la libertà di opinione, richiedeva il contrasto e la punizione di coloro che inveissero in modo da provocare violenze o sedizioni¹⁰, la Serafini ha provato a spiegare il

libertarismo contro la cultura liberal, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 13, p. 14.19.

⁹ Cfr. MILL, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 3.

¹⁰ Scriveva Mill: «abbiamo stabilito le ragioni che rendono imperativo che gli uomini siano liberi di formarsi le loro opinioni e di esprimerle senza riserve; e stabilito anche quali sono le sventurate conseguenze per la natura intellettuale dell'uomo, e attraverso di essa per quella morale, se questa libertà non viene concessa o affermata nonostante i divieti. Consideriamo ora se le stesse ragioni non richiedono che gli uomini siano liberi di agire secondo le proprie opinioni — di applicarle nella loro vita senza essere ostacolati,

modo con cui intendere l'istigazione all'odio. Il richiamo esplicito è alle proposte di legge discusse nel parlamento italiano (estate 2020 ed estate 2021) per aggravare le pene in relazione ai reati commessi per motivi particolari; si parla, perciò, di "omofobia", razzismo, "bullismo", "abilismo". Va, però, precisato che il disegno di legge contro la omotransfobia non solo aggrava le pene nel caso di atti di violenza in particolari contesti, ma arriva a sanzionare (e gravemente) anche le opinioni che si ritengono possano essere alla base di una cultura discordante rispetto allo spirito del provvedimento. Ma per la Serafini — *pons asinorum* — sembra più importante il passaggio ad una nuova mentalità che la preservazione della libertà di opinione. Una preferenza alquanto strana per un liberale.

Ma tant'è. In più, la Serafini ha evocato i diritti civili e la libertà in relazione all'uso di droghe, all'affitto di utero, alla vendita di organi,

fisicamente o moralmente, dai loro simili, purché lo facciano a loro esclusivo rischio e pericolo. Quest'ultima condizione è ovviamente indispensabile. Nessuno pretende che le azioni debbano essere libere quanto le opinioni. Al contrario, anche le opinioni perdono la loro immunità quando le circostanze in cui vengono espresse sono tali da rendere tale espressione un'istigazione esplicita a un atto delittuoso. L'opinione che i mercanti di grano sono degli affamatori dei poveri, o che la proprietà privata è un furto, non dovrebbe essere molestata se viene semplicemente diffusa per mezzo della stampa, ma può incorrere in una giusta punizione se viene proferita di fronte a una folla eccitata riunitasi davanti alla casa di un mercante di grano, o viene esibita tra la stessa folla sotto forma di cartello. Gli atti di qualunque tipo che senza causa giustificata danneggino altri possono essere controllati, e nei casi più importanti devono assolutamente esserlo, dai sentimenti a essi sfavorevoli, e, quando sia necessario, dall'intervento attivo degli uomini. La libertà dell'individuo deve avere questo limite: l'individuo non deve creare fastidi agli altri. Ma se evita di molestare gli altri nelle loro attività, e si limita a agire secondo le proprie inclinazioni e il proprio giudizio nell'ambito che lo riguarda, le stesse ragioni che dimostrano che l'opinione deve essere libera provano anche che gli si deve consentire, senza molestarlo, di mettere in pratica le proprie opinioni a proprie spese». (MILL, *Saggio sulla libertà*, cit., p. 64-65).

di sangue, di plasma, ecc., quali possibilità, al momento, «non normate o normate in modo paternalistico» (parole della Serafini). Giungiamo, così, ad un altro *pons asinorum*. La nostra interlocutrice si è dichiarata a favore della legalizzazione di tutti i tipi di droga «con una gestione del rischio e con un controllo delle persone che hanno dipendenze in un’ottica di ridurre queste dipendenze» (ancora parole della Serafini). Per tale ragione ha auspicato «di far atterrare le nostre teorie liberali e liberiste in proposte di legge che permettano la legalizzazione delle droghe [così] come della prostituzione o della procreazione medicalmente assistita». Detto tra parentesi: trovo bizzarra quest’ultima denominazione (“procreazione medicalmente assistita”). Ma a queste edulcorazioni siamo abituati da tempo (in base ad esse, ad esempio, l’aborto viene addolcito come “interruzione volontaria della gravidanza”). Ma trascuriamo pure la questione terminologica. La Serafini ha continuato lamentando l’assenza di normativa anche per ciò che riguarda “l’utero in affitto” e, più in generale, la mancanza di coraggio da parte dell’intera classe politica che eviterebbe di affrontare temi sensibili come questo.

Trovo ben strano che «le nostre teorie liberali e liberiste» debbano risolversi sempre e comunque con ampliamento di legislazione, nuova normativa, creazione di apparati — inevitabilmente pubblici — che dovrebbero gestire, controllare e sanare (dice la Serafini: «con una gestione del rischio e con un controllo delle persone che hanno dipendenze in un’ottica di ridurre queste dipendenze»). In altri termini: anche per molti di coloro che si professano liberali, il ricorso allo Stato sembra essere l’unico orizzonte mentale e sociale. Prima mentale e poi sociale. Pare, quindi, che la scelta obbligata sia tra Stato paternalista (del passato) e Stato salutista (del futuro). Viene da chiedersi dove più trovare schiette idee di libertà se neanche i giovani e rampanti liberali si rendono conto che ciò che permette il passaggio dalla legislazione paternalista ed ostativa (del passato) alla invocata legislazione salutista

e permissiva (del futuro) è un ulteriore accrescimento dello Stato. Il problema che sollevo non è sulla liceità del consumo degli stupefacenti (affidato alla scelta di ciascuno in modo non dissimile dal suicidio), ma nel pretenderne la legalizzazione e nell’invocare dallo Stato mezzi e rimedi sanitari.

Credo si imponga un chiarimento. Mi permetto di farlo con un’idea a cui sono affezionato: la distinzione tra “legalizzazione” e “depenalizzazione”. Sono affezionato a questa distinzione perché la ritengo tutt’altro che formalistica ed anzi utile per diradare gli equivoci e per separare la cooperazione (immorale) a ciò che si ritiene male (il consumo di droghe o lo stesso suicidio, ad esempio) dalla tolleranza verso scelte che non possono essere impedito in quanto l’unico attore è colui che stabilisce cosa fare del proprio corpo. Si badi bene: l’arbitrio può riguardare solo ed esclusivamente le scelte che riguardano se stessi. Non certo quelle che coinvolgerebbero altri. Ecco perché se nessuno può sostituirsi alla decisione di un soggetto, sarebbe poi immorale se tale soggetto (o qualcuno per lui) volesse far cadere le conseguenze di quelle sue decisioni su terzi.

L’equivoco nasce dal confondere legalizzazione e depenalizzazione. Con la legalizzazione (che comporta una legge in più) si pretende che un determinato comportamento venga giuridicamente riconosciuto mentre la depenalizzazione (che abroga la legge esistente) semplicemente abolisce le sanzioni previste per una particolare fattispecie. Se la depenalizzazione, quindi, significa unicamente ridurre le ingerenze dello Stato, la legalizzazione, invece, comporta, inevitabilmente, l’ampliamento delle competenze dello Stato, altre competenze (dirette ed indirette) di cui lo Stato deve farsi carico.

I radicali italiani hanno sempre innalzato il vessillo del liberismo e dei diritti civili. Quanto dietro tale bandiera vi fosse un’effettiva potente iniezione di statalismo e di centralismo non dovrebbe essere poi

così difficile capire. Grazie alle loro “battaglie civili” il potere dello Stato sull’individuo si è accresciuto davvero in modo... *stupefacente*.

Sono *in linea di principio* a favore della liberalizzazione dell’uso di sostanze stupefacenti così come sono contrario alle legislazioni proibizioniste sia puritane sia coraniche. Ma vedo assai negativamente la campagna di raccolta di firme (ad oggi, settembre 2021) per il ricorso al referendum¹¹ che consentirebbe l’uso della cannabis con relativa possibilità di coltivarne le piante in casa. Anche in questo caso, sarebbe vera liberalizzazione se le conseguenze dell’uso delle sostanze ricadessero sui soli consumatori. In realtà, le conseguenze, ancor più che al presente, ricadrebbero coercitivamente su coloro che non si drogano in quanto costretti a sovvenzionare il Servizio Sanitario di Stato e la Previdenza pubblica, il primo e la seconda attivati a beneficio di coloro che già oggi fanno, più o meno continuativamente, uso di dette sostanze (i cosiddetti costi sociali).

Volentieri mi esporrei a favore della liberalizzazione se ciò comportasse un passo indietro da parte dello Stato con l’assenza di aiuto sanitario o previdenziale a vantaggio dei consumatori. Il principio da salvaguardare è che a nessuno può essere legalmente impedito di operare le scelte che ritiene di voler compiere per la propria vita o per la propria salute, ma a nessuno dev’essere assicurato alcun aiuto pubblico (pagato con i soldi di chi lavora e produce) per rimediare alle conseguenze delle proprie scelte.

Aggiungo anche un altro motivo a favore della depenalizzazione (e contro la legalizzazione) delle sostanze stupefacenti. Ogni tentativo di moralizzare la società attraverso leggi e controlli, attraverso polizia e proibizioni non solo non ha prodotto alcun beneficio, ma ha accresciuto la pubblica immoralità. Mi riferisco, sì, alla criminalità che ha potuto estendere i suoi tentacoli, ma soprattutto al potenziamento di

¹¹) Cfr. <https://www.ilgiornale.it/news/politica/leutanasia-droga-libera-lera-dei-referendum-estremi-1974652.html>

quello straordinario strumento di corruzione (e di secolarizzazione) che è lo Stato con i suoi apparati.

Da sempre, le persone unite in società hanno trovato i mezzi per reagire dinanzi ai vizi di una parte dei membri di ogni collettività. Questi modi naturali e spontanei rappresentano la migliore salvaguardia delle persone animate da buoni propositi e il migliore deterrente per gli altri. Mi riferisco innanzitutto alla reputazione che permette di farsi strada o alla noeme che impedisce il proprio benessere. Ma anche alla legittima difesa e alle associazioni di sicurezza per arginare il crimine. Tutti mezzi che suppongono l'esercizio pieno della libertà individuale, quella condizione che proprio lo Stato erode sempre più perché di quella libertà è il massimo eversore.

Un cenno ora ad un tema che riprenderò meglio più avanti: quello del diritto a discriminare. Volentieri mi esporrei a favore della liberalizzazione dell'uso delle droghe se potessimo essere liberi di discriminare. A proposito di buona e cattiva reputazione: se non si può impedire a nessuno di fare del proprio corpo quel che ritiene (ad esempio drogandosi), ad alcuno dovrebbe essere negato il diritto di discriminare i tossicodipendenti (nel lavoro o in qualunque altro ambiente sociale). Ma lo Stato moralizzatore (spesso moralizzatore al contrario) tanto sarà artefice di legalizzazione dei vizi, quanto legifererà contro ogni tentativo naturale di auto-difesa da parte della società.

Probabilmente spinto dalle parole della Serafini, il moderatore della discussione, Lorenzo Maggi, ha voluto rilanciare la questione a partire dal cosiddetto testamento biologico (altro curioso neologismo) e dalla ludopatia.

A proposito di questo secondo campo, Maggi ha ricordato di essersi imbattuto, in qualità di amministratore locale, nella contorta disciplina che norma l'uso delle macchinette del gioco d'azzardo. All'epoca, unico consigliere di opposizione a Lodi (ora riveste la carica di Vice sindaco) ad aver votato contro il regolamento restrittivo, Maggi

ha ribadito la sua idea secondo cui lo Stato dovrebbe avere due compiti: «curare, attraverso il Servizio Sanitario, i malati di ludopatia, cioè coloro che hanno sviluppato una vera e propria dipendenza, e, attraverso le agenzie educative scolastiche, spiegare i rischi di tale dipendenza» (parole di Maggi). Non la regolamentazione ma la cura e la prevenzione, quindi. Altro *pons asinorum*. Ci si avvede che regolamentazione asfissiante e prevenzione cui provvedere sono sempre funzioni dello Stato e che non si può invocare la seconda e rifiutare la prima? Chi sollecita la prevenzione pubblica non può, poi, lamentarsi della cavillosa normativa.

Se del costo del servizio deve (illusoriamente) farsi carico lo Stato (illusoriamente perché, in realtà, tutto ricade sul contribuente), allora lo stesso Stato si sentirà in diritto di regolamentare la vita delle persone. Altrove scrivevo: «se lo Stato deve farsi carico della salute dei “cittadini”, allora esso è nel diritto di stabilirne i comportamenti. Chi ha il dovere di curarti, ha anche il diritto di dettare le regole del tuo comportamento. Così è *naturalmente* per i genitori con i loro bambini. Così è *contrattualmente* per la compagnia di Assicurazione con cui si sottoscrive la polizza di copertura delle spese sanitarie o la polizza sulla vita. Ma così è *innaturalmente* per lo Stato a cui si è concesso una potestà genitoriale. Con la differenza che quella familiare è naturale mentre quella statale può esercitarsi solo considerando gli individui dei bimbi minorati che hanno bisogno di un grande tutore o un provvidente dio. Ovviamente il passaggio dalla figura del *minus habens* a quella del suddito¹² è pressoché automatico»¹³.

¹²) Cfr. Nicola ROSSI (a cura di), *Sudditi. Un programma per i prossimi 50 anni*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2012; cfr. Serena SILEONI (a cura di), *Noi e lo Stato. Siamo ancora sudditi?*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2019.

¹³) Beniamino DI MARTINO, *Libertà e coronavirus. Riflessioni a caldo su temi sociali, economici, politici e teologici*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2020, p. 93.

Quanto al cosiddetto testamento biologico, mi era noto che Maggi fosse personalmente impegnato a promuovere il referendum sulla legalizzazione dell'eutanasia¹⁴ mediante la raccolta di firme così come richiesto per tali iniziative popolari. In una precedente conversazione tra lui e me, ho avuto modo di esprimere la mia avversità all'iniziativa referendaria e il mio dispiacere per la sua partecipazione invitandolo a considerare gli effetti statalisti, e non libertari, del pensiero che è alla base della cultura e dell'azione dei promotori. *Pons asinorum*. Con la legalizzazione avremo il suicidio di Stato (grazie ai vari Cappato)¹⁵, dopo aver avuto l'idea della droga di Stato (grazie ai vari Pannella). Avremo, così, reparti di ospedali, finalmente, dedicati a garantire il nuovo "diritto" alla morte (con i soldi di chi lavora, ovviamente). Con una Sanità di Stato che non sarà inferiore a ciò che avviene "negli altri Paesi europei" (argomento sempre progressisticamente vincente). Ecco perché, anche in questo caso, non sono certo favorevole alla legalizzazione pur non essendo contrario alla depenalizzazione.

Ormai verso la conclusione della serata, Maggi, nel suo ruolo di moderatore della conversazione, ha lanciato ai tre ospiti una spinosa domanda per conoscere il loro pensiero circa il disegno di legge (a settembre 2021 ancora non votato) che prende il nome dal parlamentare Zan in materia di "omo-trans-fobia". Prima di ascoltare i giovani interlocutori, Maggi ha voluto esprimere la propria idea ricordando come, in qualità di Vice sindaco, gli capitò di "celebrare" unioni civili,

¹⁴) Cfr. Antonio CARAGLIU, *Il diritto di morire. Critica alla difesa filosofico-giuridica del suicidio assistito e dell'eutanasia volontaria di Giovanni Fornero*, in «Veritatis diaconia. Rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche», anno 8 (2022), n. 15, p. 9-31. L'articolo è stato presto rilanciato da Sandro Magister, già vaticanista de «la Repubblica» e de «l'Espresso»:
<http://magister.blogautore.espresso.repubblica.it/2022/03/11/un-mito-da-sfatate-il-diritto-di-darsi-la-morte/>.

¹⁵) DI MARTINO, *Libertà e coronavirus. Riflessioni a caldo su temi sociali, economici, politici e teologici*, cit., p. 93.

cioè unioni tra persone dello stesso sesso. A suo parere, queste unioni «sono “matrimoni”, non trovando alcun tipo di differenza tra tali unioni e il matrimonio che, al di là del significato religioso che si può dare a quest’ultimo, è un contratto tra due persone ed è, perciò, uguale se lo è tra due uomini o tra due donne» (sono le precise parole di Maggi). Il Vice sindaco di Lodi, però, ha confessato di essere rimasto stupito quando, nella prima occasione che gli si presentò, si rese conto che tra i doveri richiamati ai contraenti dall’ufficiale civile mancava l’obbligo di reciproca fedeltà. Per Maggi questa anomalia rappresenta qualcosa di scandaloso (affermazione sua) riconoscendo, in questo modo, l’incapacità agli omosessuali di mantenersi fedeli al proprio partner (per Maggi questo diverso trattamento sarebbe propriamente discriminatorio).

A Maggi, però, vorrei amichevolmente domandare se anche lui non incorra in una contraddizione (*pons asinorum*): se ogni contratto tra due persone teso alla convivenza è matrimonio, cosa può impedire che, in questo libero patto, i contraenti stabiliscano di non promettersi fedeltà? Evidentemente, il matrimonio non è un qualsiasi contratto tra conviventi, ma un *particolare* contratto (per i cristiani — Maggi lo accennava — è contratto “e” sacramento) in cui *un uomo e una donna* stabiliscono di unirsi stabilmente (per i cristiani indissolubilmente) assumendosi alcuni precisi doveri che provengono dalla condizione sponsale e genitoriale. Potranno esserci altri tipi di unioni — e di fatto vi sono —, ma queste non potranno essere chiamate matrimonio se non dando alla parola “matrimonio” un rivolgimento di significato. Detto tra parentesi: questa operazione semantica è necessaria per sovvertire la natura del matrimonio e realizzare l’antico proposito di Marx ed Engels secondo i quali l’abolizione del matrimonio (almeno quello

tradizionale) è indispensabile quanto l'abolizione della proprietà privata per poter realizzare il socialistico "Regno della libertà"¹⁶.

Supponendo — a ragion veduta — come anche nell'ambiente liberale vi sia un giudizio differenziato sulla questione, Maggi ha, così, invitato gli ospiti ad esprimersi riguardo il disegno di legge dibattuto nel parlamento italiano.

Per Riccardo Dal Ferro questa legge non sarebbe in grado di assolvere alla funzione che si ripropone di realizzare, ma creerebbe più problemi di quanti voglia risolverne. Alessio Cotroneo si è detto contrario al disegno di legge Zan, pur dichiarandosi poco interessato all'esito dell'iter parlamentare ritenendo l'ipotesi di legge sostanzialmente ininfluenza. Si può senz'altro essere d'accordo con Cotroneo sul danno prodotto da tutte le leggi promulgate contro i reati di opinione (come la famigerata legge Mancino o la legge Scelba), ma mi chiedo come un amante della libertà possa dichiararsi, tutto sommato, indifferente ad un progetto liberticida qual è il DDL Zan. Quasi a giustificare il suo sguardo distaccato, il presidente dell'Istituto Liberale ha voluto sottolineare come «la verità sia auto-evidente e non abbia bisogno di essere imposta». *Pons asinorum*. Che la verità non debba essere imposta è qualcosa che non occorre neanche ripetere. Che, però, la verità debba essere considerata auto-evidente al punto che sia immediatamente riconosciuta e accolta è un'affermazione che contrasta con tutta la storia dell'umanità, ad iniziare da come è stato trattato colui che ha detto di essere la verità (mi riferisco a Gesù) per finire alla seduzione universale esercitata dalla più grande menzogna politica della storia (mi riferisco al socialismo). D'altra parte se il proposito di

¹⁶) Annotava il grande Mises: «progetti per trasformare i rapporti tra i due sessi hanno proceduto di pari passo con i piani per la socializzazione dei mezzi di produzione. Assieme alla proprietà privata deve anche scomparire il matrimonio» (Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1990, p. 111 - *Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, 1922).

non imporre la verità comportasse anche la rinuncia alla lotta per la libertà — una lotta costante! —, molte cose non troverebbero spiegazione. Certamente io non trovo spiegazione alla partecipazione — e nonostante tanto la contrarietà (benché tiepida) al DDL Zan da parte di Cotroneo o il suo sostanziale disinteresse, quanto l’asserita auto-evidenza della verità — di una delegazione dell’Istituto Liberale (e con tanto di bandiere) al Gay Pride di Milano dello scorso 26 giugno¹⁷. Per giunta, Cotroneo ha concluso — saggiamente — dichiarando “Stato etico” sia quello che ostacolava persone con un orientamento sessuale anomalo, sia quello odierno che censura l’opinione di coloro che criticano l’omosessualità.

¹⁷) Questo il post apparso sulla pagina Facebook dell’Istituto. «Sabato 26 giugno [2021], una delegazione dell’Istituto Liberale ha partecipato al Pride di Milano, insieme a migliaia di altre persone di ogni credo, orientamento sessuale e corrente politica. Il Pride significa cose diverse per persone diverse, ma il concetto alla base di questa manifestazione è semplice e condivisibile: la vita sentimentale di persone adulte e consenzienti è affar loro e di nessun altro. Questo concetto è squisitamente liberale. Solo i liberali mettono al centro di tutto il diritto individuale all’autodeterminazione: ogni singolo individuo dev’essere lasciato libero di esprimersi come vuole, di cercare di realizzare la propria concezione personale di felicità, purché non impedisca agli altri di fare altrettanto. Nessuno, assolutamente nessuno, può intromettersi in questo cammino personale, neanche (anzi, soprattutto) lo Stato, che per i liberali esiste proprio allo scopo di difendere questa libertà, insieme a tante altre. Malgrado ciò, ci sono sempre quelli che, per ignoranza o per malafede, etichettano come fascisti o reazionari chiunque non la pensi come loro. Perciò, noi liberali veniamo accusati di fascismo perché non rientriamo nei loro schemi mentali. Alcune di queste persone ignoranti o in malafede erano presenti anche allo scorso Pride, e non hanno perso tempo a sfogare il loro odio sui *social* (sebbene, nella vita reale, ci abbiano accuratamente evitati: strano, per persone che si atteggiavano a paladini della giustizia, non avere il coraggio di scambiare qualche parola in civiltà con i propri avversari). Concludiamo quindi questo post con un ringraziamento ai nostri temibili avversari per la telecronaca gratuita, e diamo loro appuntamento al prossimo Pride, sperando che si degnino di fare quattro chiacchiere con noi (tranquilli, non mordiamo)».

«La vita sentimentale di persone adulte e consenzienti è affar loro e di nessun altro. Questo concetto è squisitamente liberale», così si legge nel post della pagina Facebook dell'Istituto Liberale (richiamato or ora nella nota). Ma occorre ricordare sia agli amici dell'Istituto sia alla Serafini che una legge come quella proposta dall'onorevole Zan e che trova largo consenso dentro e fuori il Parlamento produce esattamente il contrario: lungi dal punire chi commette violenza, stabilisce una verità di Stato sugli orientamenti sessuali e condanna duramente chi volesse obiettare contro la cultura ufficiale.

La domanda viene poi rivolta ad Elisa Serafini che si è detta subito a favore della proposta Zan. Singolare è stato il motivo di questa preferenza: «perché sesso, genere, orientamento sessuale, identità di genere e disabilità sono condizioni che non si scelgono». La Serafini ha così argomentato: «la religione può essere scelta mentre non si sceglie di essere nata donna, non si sceglie di essere nato uomo, non si sceglie di nascere omosessuale, non si sceglie di nascere disabile. Tutto ciò non è espressione di libertà; è una condizione». Richiamando la scienza e fonti di cui è a conoscenza, la Serafini ci ha fatto, inoltre, sapere che «vi sono persone inter-sessuali o con una disforia di genere che, nate uomo, stanno in un percorso di transizione per divenire donna, o viceversa, [percorso] che a volte non riescono a completare. Si tratta di un percorso dolorosissimo, costosissimo che l'Italia non garantisce perché è garantito sulla carta, ma non nei fatti». Ovviamente dinanzi all'autorità della scienza è opportuno tacere (*pons scientiarum*).

Probabilmente fondandosi sulle sue fonti, la Serafini ha incalzato: «una persona che ha una problematica, di condizione pre-esistente alla nascita — *patologie* molto più comuni di quanto non si sappia¹⁸ — deve rivolgersi all'estero perché in Italia non esiste qualità dell'intervento medico; esiste sulla carta, ma non c'è la qualità. Una persona per vivere in serenità con la propria mente e con il proprio corpo deve andare in

¹⁸) «Patologie»? Sì, ha detto «patologie».

Thailandia, deve andare in Tunisia, deve andare in Serbia a fare queste operazioni». *Pons asinorum*. Ancora una volta la soluzione sembra essere il ricorso ad una nuova normativa legislativa e al conseguente diritto assicurato dal Servizio Sanitario Nazionale per colmare la lacuna che impedirebbe a tante persone di «vivere in serenità con la propria mente e con il proprio corpo». Forse vedo una contraddizione che non c'è: ma se è stato affermato che tutto ciò è già formalmente garantito — la Serafini lo ha ribadito in due passaggi (il percorso di transizione «è garantito sulla carta, ma non nei fatti» e «in Italia non esiste qualità dell'intervento medico; esiste sulla carta, ma non c'è la qualità») —, cosa dovrebbe impedire di ricorrere all'estero per avere cure che, finalmente, soddisfino il paziente? Se ciò è dovuto alla scarsa qualità del Servizio Sanitario di Stato, allora occorre mettere sotto accusa lo Stato con i suoi servizi non l'assenza di Stato. Davvero sarà lo Stato a permettere di «vivere in serenità con la propria mente e con il proprio corpo»?

Ha così proseguito la Serafini: «sulla base di questo, io credo che sia importante che ci sia questa legge e sono molto contraria a chi ritiene di voler modificare questa proposta sul tema dell'identità di genere giocando sul fatto che l'identità di genere potrebbe circoscrivere delle persone che non sono al cento per cento ancora, secondo la legge italiana, uomini o donne perché non hanno completato questo percorso». E, dopo aver ascoltato attentamente, e poi letto più volte, qui debbo esimermi da ogni commento per non rendere manifesto il mio pregiudizio e per non smascherare la mia incapacità a comprendere.

Poi: «ed io mi chiedo se una persona che nasce in questa condizione di sofferenza, che nasce in condizione di vulnerabilità e di svantaggio e non per sua scelta, e deve, in più, concludere un percorso — come ho detto — doloroso, difficile, ecc., che lo Stato neanche gli o le garantisce, ma perché non si potrebbe, con una legge, tutelare quella persona?». La liberale Serafini potrà dormire sonni tranquilli: c'è un

grande Stato che, nell'avvenire, risolverà anche i problemi di identità e di genere. *Pons asinorum*. Ma gli argomenti della giovane intellettuale non sono ancora esauriti: «se uno sforzo minimo permette ad alcune persone — siano anche poche — di poter vivere con più serenità e con più libertà la loro identità di nascita (che non hanno scelto), ma cosa ci costa?». Altro *pons asinorum*: criterio assai pericoloso quello indicato; potrebbe applicarsi ad una estesa varietà di circostanze. A pensarci, con sforzi ancor minori, si potrebbero assecondare desideri (magari certificati dal proprio psicoterapeuta) permettendo «di poter vivere con più serenità e con più libertà». Infine, la Serafini ha concluso con un messaggio tranquillizzante: «non è una legge che minerà la libertà di opinione, non è una legge che impedirà i Family Day, ma è una legge che in contesti di violazione di altre leggi estende l'aggravante su condizioni pre-esistenti di persone. Se queste persone vengono discriminate sulla base di condizioni che non hanno neanche scelto, è veramente una cattiveria e una malvagità che credo debba essere perseguita». Una generosa denuncia contro la cattiveria che, però, contiene celate minacce contro la libertà.

Molto opportunamente Maggi ricorda che il progetto di legge comporta addirittura la reclusione da sei mesi a quattro anni per chi partecipa o aiuta organizzazioni che hanno fra i propri scopi l'incitamento alla discriminazione o alla violenza. Con questa legge, ha osservato il moderatore della serata, «non si sa dove si finisce». Ma per la Serafini la discriminazione contro gli omosessuali non ha nulla di diverso dalle persecuzioni contro gli ebrei (preziosa aggiunta della giovane liberale alla precisazione di Maggi) suscitando ben giustificate obiezioni di Dal Ferro. *Pons asinorum*. Ma la Serafini non si rende conto che la sanzione contro la libertà di opinione (e di discriminazione) non è in contrapposizione alle leggi razziali anti-semitiche, bensì in linea con queste perché le norme che limitano la libertà sono sempre espressione di un totalitarismo, palese o strisciante che sia.

Infine, incalzata da Dal Ferro, la Serafini riconosce alcuni limiti nella formulazione del disegno di legge lamentando una costante imperfezione delle procedure legislative. Ma, così facendo, si imbatte in un altro *pons asinorum*. Auspicando leggi perfette (d'altra parte non è questo un tema ricorrente, nel salone del barbiere o nella sala d'attesa del medico?) non si prelude ad una politica perfettista, così totalitaria e così lontana dal realismo liberale?

Vengono, poi, espressi un paio di esempi. Il primo reale, il secondo immaginario: quello del pasticcere americano che, nel 2012, non volle vendere la torta di matrimonio ad una coppia gay¹⁹ e quello del tassista che si rifiutasse di far salire nella sua auto i transessuali.

Mi piacerebbe aprire una parentesi sul tanto vituperato concetto di discriminazione²⁰, concetto introdotto nell'ordinamento penale italiano da un'orrida legge promossa da un democristiano, Nicola Mancino (ulteriore prova del modo con cui i cattolici si sono prestati a svolgere il compito tipico degli «utili idioti»²¹), e progressivamente divenuto un totem dinanzi al quale nessuno deve avere nulla da obiettare²². Eppure “discriminare” significa semplicemente “scegliere” in base ad un giudizio e se si nega, per legge, la possibilità di scegliere e di giudicare, ciò significa che si è entrati nel peggiore dei totalitarismi

¹⁹) Cfr. <https://www.lastampa.it/esteri/2018/06/05/news/pasticciere-si-rifiuto-di-preparare-la-torta-di-nozze-a-coppia-gay-la-corte-suprema-usa-gli-da-ragione-1.34022094>

²⁰) Cfr. DI MARTINO, *Libertà e coronavirus. Riflessioni a caldo su temi sociali, economici, politici e teologici*, cit., p. 413-414.

²¹) L'affermazione non è offensiva, anche se è difficile considerarla un complimento. Essa è una citazione e risale a Lenin che così definiva coloro che pur non essendo comunisti ben si prestavano a facilitare più o meno involontariamente, più o meno inconsapevolmente il processo rivoluzionario.

²²) Nel prossimo futuro — se Dio vorrà — intendo scrivere con sufficiente completezza sui fatali rischi per la libertà contenuti nelle sedicenti leggi anti-discriminazione. Spero poter farlo nei prossimi libri già in programma da dedicare alla critica ai cosiddetti diritti civili e alla storia del *Welfare State*.

ove lo Stato non solo impone come agire²³, ma stabilisce anche cosa pensare²⁴, impedendo di valutare in modo difforme dai suoi canoni.

Tornando ai due esempi, credo che solo un giudizio offuscato dal *politically correct* può impedire di riconoscere il diritto del pasticciere a servire chi voglia e a non servire chi lui non voglia servire caricandosi delle conseguenze, dal sicuro mancato guadagno alle possibili critiche. Identicamente per il proprietario dell'auto (il tassista di cui sopra) o dell'abitazione che ha il diritto di scegliere *insindacabilmente* i propri passeggeri o i propri inquilini. In un bar, il titolare può stabilire di dar accesso agli omosessuali o ai rom e in un altro il titolare può altrettanto legittimamente stabilire di non far entrare né etero né bianchi. Se viene meno la possibilità di discriminare, viene meno la libertà in quanto tale.

Credo che non possa definirsi liberale (tanto meno libertario) chi nega il diritto al singolo individuo di discriminare, di scegliere. «Riappropriarsi del diritto a discriminare significa semplicemente non

²³) Una delle bizzarrie dello Stato è l'imposizione di "quote", innanzitutto quelle "rosa". Negli USA, dove ora si deve distinguere per razza, causa la società multietnica, la situazione è ancor peggiore grazie alle leggi "*affirmative actions*" stabilite da Clinton e dai Democratici. Ma lo Stato è davvero sinonimo di follia. Specificamente in base alle leggi per i matrimoni omosessuali, lo Stato ti autorizza a scegliere una persona del tuo stesso genere mentre, anche per poter votare due candidati devi obbligatoriamente scegliere un maschio ed una femmina. Per essere genitore, quindi, non occorre essere papà-maschio o mamma-femmina, ma per le quote rosa, occorre essere rigorosamente femmina (altrimenti lo Stato invalida qualche procedura). *Aut natura, aut Stato*.

²⁴) Ora, oltre a non poter scegliere chi assumere (o discriminare *non* assumendo qualcuno) o a chi affittare un immobile (o discriminare *non* affittando a qualcuno) o chi votare indipendentemente dal genere (o discriminare *non* votando qualcuno) — a questo punto, ci si domanda: a quando anche una legge contro la discriminazione nella scelta matrimoniale, scelta arbitraria e preferenziale per eccellenza?—, ebbene, se sinora abbiamo patito l'imposizione nell'agire, a questa ora subentrerebbe anche quella nel pensiero con l'impossibilità anche ad esprimere e giustificare la propria opinione.

farsi espropriare la libertà di scegliere, di esprimere la propria opinione, di giudicare secondo coscienza»²⁵. Fin quando ciò non avviene saremo sempre soggetti a dover scusarci di ledere un concetto progressivamente divenuto il totem per eccellenza del *politically correct*.

Non esiste alcun diritto a non essere discriminati (cioè a non essere scelti); esiste, invece, il diritto a scegliere liberamente. Nel primo caso si darebbe giustificazione ad ogni imposizione e ad ogni arbitrio limitando o estinguendo la libertà individuale di scelta (verrebbe meno, cioè, la libertà negativa). Nel secondo caso, invece, a nessuno verrebbe negata una facoltà naturale che è quella della libera scelta senza costrizione alcuna (la libertà negativa). Nel primo caso ci sarebbe un'imposizione verso altri (la libertà positiva, la libertà di non essere discriminati); nel secondo verrebbero meno le coercizioni.

Sono queste le ragioni in base alle quali ho definito il Disegno di Legge Zan una legge liberticida: più che punire gli atti di violenza (compito assolto da altre disposizioni) limita e sanziona pesantemente le opinioni e trasforma in reato giudizi e convinzioni. Impedisce di scegliere, proibisce di discriminare a partire dalla distinzione più naturale che ci sia: la distinzione tra uomini e donne, tra maschietti e femminucce.

«Occorre, quindi, riappropriarci del significato, ma anche della stessa parola “discriminazione”. Certo suonerà male dichiararsi a favore della discriminazione, ma dove ciò non è più possibile, la libertà è ormai solo una parola e solo una parola vuota. Se non si comprende che discriminare significa unicamente “scegliere” in base ad un giudizio, allora la difesa delle libertà individuali è disarmata. La libertà di comportamento non ha alcun bisogno di essere tutelata da una legge contro la libertà di opinione mentre la libertà di espressione è finita se è limitata da una legge che renda ogni tipo di comportamento

²⁵) Cfr. DI MARTINO, *Libertà e coronavirus. Riflessioni a caldo su temi sociali, economici, politici e teologici*, cit., p. 417-418.

indiscutibile e ingiudicabile. Se nessuno può essere aggredito per il proprio orientamento, a nessuno può essere negata sia l'espressione del proprio pensiero sia la facoltà di scegliere in base alle proprie opinioni. E in queste opinioni personali e in questa libertà di discriminare, la legge e lo Stato non possono entrare senza violare gravemente e senza compromettere irreparabilmente la libertà individuale, vero grande dono di Dio a ciascun uomo»²⁶.

In coda alla discussione, Maggi ha brevemente narrato un episodio tratto dai suoi ricordi di arbitro sportivo. I suoi capelli, lunghi sino alla spalla, gli avevano causato un richiamo. Non cedendo a quella che a lui era parsa una richiesta immotivata, quella di scendere in campo con i capelli corti, venne declassato. Presumibilmente l'episodio è stato evocato quale esempio di discriminazione. Penso non lo sia. Penso che, al contrario, dimostri un reale spazio di libertà che oggi sarebbe quasi impossibile rivendicare. Un'associazione culturale, sportiva, artistica o quant'altro deve avere la piena facoltà di scegliere, di discriminare a proprio piacimento, di auto-regolamentarsi. Questa facoltà è piena se chi rappresenta il club può stabilire quali regole adottare o a quali attenersi (per soli bianchi, per soli neri, per hippy, solo per gente che si lava, solo per gente che non si lava o per tutti senza distinzione alcuna). Se non si è d'accordo con le linee del club, se ne fonda un altro parallelo; se la legge non lo consente, la legge è illiberale. Ma è tirannica anche la legge che, per impedire ogni tipo di discriminazione, tolga a chi è proprietario o a chi ha la titolarità la libertà di decidere e di stabilire.

Il caso evocato è un altro *pons asinorum*, un esempio di come sia facile equivocare ed invocare libertà e diritti in modo inadeguato o addirittura scorretto. Sentirsi vittima di un'ingiustizia è atteggiamento improprio se in causa c'è semplicemente una legittima scelta di altri. Occorrerebbe, piuttosto, sentirsi in balia dell'ingiustizia se venisse

²⁶) Cfr. *ibidem*, p. 417.

meno la facoltà di discriminare. Può apparire paradossale, ma la migliore prova per la propria libertà è contenuta nella possibilità di subire discriminazione da parte di altri.

L'ambiguità di confondere discriminazione (legittima e, quindi, da preservare) e violenza (sempre da punire) è propria anche di tanti liberali che cadono nel colossale abbaglio di confondere i diritti naturali con la capricciosa legislazione di Stato.

A riguardo, un primordiale *pons asinorum* è costituito dalla mancata identificazione dei veri diritti (vita, libertà negativa e proprietà secondo la triade di Locke o, più concretamente, diritti di proprietà) e dall'abbandono di questi a favore dei diritti civili e sociali. Una posizione, quest'ultima, che potrebbe esprimersi con il perseguimento del maggior numero possibile di diritti dimenticando che i falsi diritti limitano quelli autentici sino ad estinguere questi ultimi²⁷.

Molti sedicenti liberali — penso ai vari Pannella e ai loro epigoni —, in nome dei diritti civili, sono stati semplicemente funzionali ai “democratici” progetti di ingegneria sociale tesi a trasformare la società in senso statalista: nel nome dell'abolizione della vecchia morale hanno edificato lo Stato etico.

L'ulteriore *pons asinorum* riguardo ai falsi diritti consiste nello snaturamento dei diritti trasferiti dal piano individuale a quello collettivo. Non sono i gruppi a possedere diritti; i diritti naturali sono sempre e solo individuali. Non esistono diritti degli omosessuali; esiste il diritto che è proprio di ogni individuo a non essere aggredito; ad essere magari giudicato e discriminato, ma a vivere in integrità rispetto ad ogni aggressione alla propria persona o ai propri beni. Non sposerebbe una prospettiva liberale (e tanto meno libertaria) chi argomentasse intorno a diritti di gruppi: non i gruppi, ma i singoli

²⁷) Cfr. Carlo LOTTIERI, *Ogni diritto in più è una libertà in meno. In difesa di una prospettiva liberale contro il prevalere dei falsi diritti*, Società Europea di Edizioni spa - il Giornale, Milano 2016.

individui godono dell'unico vero diritto che si riassume nel non subire violenza, l'unico diritto che ogni individuo può e deve vantare sempre e rivendicare in ogni situazione. I pretesi diritti civili concessi a gruppi corrispondono alla riduzione dei diritti naturali propri di ciascun individuo. I pretesi diritti civili concessi a gruppi corrispondono alla limitazione di azione e di opinione dei singoli individui.

Mi avvio a concludere questa lettura commentata della serata di Lodi Liberale. Come si può capire, mi sono soffermato su parecchi passaggi e mi sono sentito di dover aggiungere qualcosa a margine dei giudizi espressi da Maggi, Du Fer, Cotroneo e Serafini citando scrupolosamente le parole degli intervenuti (il video godrà di un alto numero di visualizzazioni anche a causa delle mie comprensibili difficoltà dovute alla ripetizione dell'ascolto quale garanzia per ottenere una precisa trascrizione).

Sinteticamente, posso obiettare dicendo che nei ragionamenti di questi giovani c'è un "convitato di pietra", una figura che rimane sullo sfondo e che è presente anche quando non è esplicitamente richiamata. Spesso, comunque, tale riferimento emerge in modo chiaro, sebbene, forse, inavvertitamente (quasi «voce dal sen fuggita», come direbbe Metastasio). Il "convitato" prende forma ogni qual volta il ragionamento sembra approdare ad una soluzione. Eppure questa oscura figura viene, dagli stessi giovani pensatori, formalmente considerato "il" problema. Ora dovrebbe essere chiaro, il "convitato di pietra" nelle loro riflessioni è lo Stato perché, alla fine, i loro ragionamenti terminano sempre con rimedi possibili solo con un'espansione dello Stato. Così, ciò che viene escluso formalmente, finisce con l'essere riconosciuto sostanzialmente facendo rientrare dalla finestra delle ammissioni implicite (ma poi neanche tanto implicite) ciò che, dichiarandosi liberali, è stato fatto uscire dalla porta.

Spesso le posizioni dei radicali italiani sono state confuse con quelle dei liberali. Troppo soventemente anche i liberali più zelanti

hanno pensato che le proprie idee potessero e dovessero abbinarsi con la politica delle varie etichette sotto cui era presente la cultura di quel che fu il Partito Radicale. Niente di più sconclusionato. Non è troppo difficile capire perché. Ma c'è un modo per distinguere il progressismo dei radicali (in fondo statalista perché pone lo Stato a fondamento della libertà) dal pensiero liberale (autenticamente riconducibile alla libertà *dallo* Stato). Anzi, più che un modo, vi è una griglia di principi che possono essere facilmente identificati per evitare ogni dannoso miscuglio. Il liberale, infatti, sarà sempre allergico ad ogni imbrigliamento positivistico (che si presenterà come “legalizzazione” di qualche comportamento), sarà sempre geloso della libertà di scegliere e di giudicare (senza lasciarsi paralizzare dall'accusa di essere discriminatorio). Il liberale saprà rivendicare solo i diritti naturali (i diritti di proprietà) e sarà allergico verso quelli spuri e adulterati (questi fondati sulla lotta politica e concessi a danno di quelli); saprà riconoscere che i diritti, quando sono autentici, riguardano l'individuo, ogni individuo, e non i gruppi riconosciuti tali dalla lotta politica o dalla ondeggiante cultura. Tutto ciò distingue il falso liberale dal vero perché se il primo ricorre allo Stato, allargandone i confini, pur di veder realizzate le proprie idee moralizzatrici della società, l'autentico liberale saprà gelosamente preservare la libertà individuale dalle lusinghe del potere politico e, perciò stesso, sarà artefice di autentica moralità. Il paternalismo di Stato appartiene ai moralizzatori di ogni estrazione (vecchi e giovani); la moralità appartiene a chi saprà custodire la libertà individuale da ogni ingessamento “politicamente corretto”.

Documenti e testimonianze

Steven HORWITZ

La leggenda di Hoover (2012)

A cura di Marco Bollettino

Steven G. Horwitz è morto precocemente, all'età di 57 anni, a metà del 2021 a causa di un mieloma multiplo diagnosticatogli quattro anni prima. Era nato all'inizio del 1964 in Michigan dove intraprese gli studi universitari che poi completò presso la George Mason University, in Virginia, dove incontrò Don Lavoie, George Selgin, Karen Vaughn e James M. Buchanan. Attivo sin da studente nei circoli libertari, Horwitz iniziò giovanissimo l'attività di insegnamento di economia che portò avanti con una brillante carriera. Esponente di spicco della Scuola Austriaca¹ ha pubblicato vari testi tra cui un'introduzione alla teoria economica "austriaca"². Il pezzo di Horwitz sulla presidenza Hoover che ora presentiamo apparve per Foundation for Economic Education il 24 maggio 2012 con il titolo *The Myths of the Interventionists*³.

Una delle leggende più perniciose della storia economica del Ventesimo secolo è quella che racconta come la Grande Depressione fu causata, o almeno resa più disastrosa, dall'impegno dogmatico di Herbert Hoover a mettere in pratica la politica del "non far nulla" — di

¹) Di recente pubblicazione in italiano: Steven HORWITZ, *Nulla ha fatto più del capitalismo per migliorare la vita dei poveri*, in «Veritatis diaconia. Rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche», anno 7 (2021), n. 13, p. 55-57.

²) Steven HORWITZ, *Austrian Economics. An Introduction*, Cato Institute, Washington D. C. 2020.

³) <https://fee.org/articles/the-myths-of-the-interventionists>

stampo *laissez-faire* — subito dopo il *crash* finanziario del '29. Questa idea fa parte di quel *set* di credenze riguardo la Grande Depressione che chiamo “la vulgata classica” di quell’evento storico (include l’affermazione che sia stato il liberismo a causare la crisi, che l’inazione di Hoover l’abbia peggiorata, che il *New Deal* ebbe un successo clamoroso e che la Seconda Guerra Mondiale ce ne liberò). L’idea che Hoover avesse una completa dedizione per il *laissez-faire* è, come ho suggerito, completamente falsa.

In realtà Herbert Hoover era da tempo conosciuto come un progressista che aveva sempre favorito maggiori interventi del governo nell’economia. A partire dai suoi giorni nella U.S. Food Administration durante la Prima Guerra Mondiale sino al periodo, negli anni Venti, in cui aveva ricoperto la carica di Ministro del Commercio, Hoover aveva costantemente portato avanti le sue idee per cui il liberismo economico non funzionava e il governo doveva partecipare molto più attivamente all’economia. Quando questa andò in panne durante il suo primo anno di presidenza, non sorprende che abbia messo all’opera proprio queste sue idee.

Hoover non solo appose la firma alla tariffa Smoot-Hawley, come tutti sanno, ma incoraggiò anche gli imprenditori a mantenere alti i salari, espanse la spesa pubblica, ridusse l’immigrazione quasi a zero, mise in piedi ogni sorta di mezzo per concedere credito con garanzia pubblica ed aumentò il deficit di bilancio. Insieme ai fallimenti della Federal Reserve, che risultarono in un calo del 30% dell’offerta di moneta, questi interventi di Hoover contribuirono a trasformare quella che poteva essere una severa, ma breve, recessione nella Grande Depressione. Quindi la “vulgata classica” fa bene a dar la colpa a Hoover ma esattamente per le ragioni sbagliate.

Le ben conosciute idee di Hoover

Come è iniziata questa leggenda? Le idee di Hoover erano ben conosciute prima che venisse eletto. Infatti «nel 1920 [Franklin] Roosevelt sostenne proprio Hoover come possibile candidato alla presidenza nel Partito Democratico». Durante la presidenza Hoover, in tanti fecero notare il suo attivismo. Hoover stesso ne fece il suo cavallo di battaglia durante la campagna presidenziale contro Roosevelt. Anche Roosevelt ne era consapevole: parte della sua campagna fu un attacco diretto contro l'espansione del deficit di bilancio attuata da Hoover. Ma molti dei programmi del *New Deal* non furono altro che espansioni di interventi che Hoover aveva iniziato.

E allora questa leggenda da dove viene fuori?

Non ho una risposta facile, ma è importante ragionarci perché potremmo essere nel mezzo di una storia parallela. Questa volta il mito è che i cosiddetti “interventi di austerità” abbiano impedito alle economie europee, e forse pure agli Stati Uniti, di riprendersi più velocemente dalla Grande Recessione. Commentatori come Paul Krugman danno ogni giorno la colpa a quelli che vengono interpretati come tagli draconiani alla spesa (“austerità”) nell'Unione Europea per il fatto che vi siano riprese stagnanti e anche ricadute in recessione in giro per il mondo. Per Krugman questo fatto è prova che è necessario uno stimolo keynesiano ancora più grande.

Quale austerità?

Contro quest'argomentazione, tanti economisti di ispirazione liberale classica hanno offerto prove schiaccianti che nella realtà i tagli alla spesa in Europa sono stati inesistenti o di piccola entità. In molti casi questi “tagli” sono stati poi accompagnati da aumenti di tasse che sono interventi recessivi. Questi economisti hanno anche sostenuto che

le riprese stagnanti potrebbero essere il risultato delle varie politiche che questi governi hanno adottato, come programmi di stimolo allo scoppio della crisi seguiti poi da aumenti di tasse, associati a questa presunta austerità. Se non cercano di risolvere in modo serio il problema dei costi crescenti dei programmi sociali in continua espansione, i paesi dell'Unione Europea (e gli Stati Uniti) dovranno prima o poi pagare il conto. La loro riluttanza ad affrontare la realtà non dà fiducia agli investitori che quindi non vogliono prendersi rischi di lungo termine investendo in questi paesi.

Il pericolo di oggi è che la Leggenda dell'Austerità diventi l'equivalente, per questa recessione, della favola di Hoover. I danni che questa storia di fantasia hanno provocato si sono estesi fino alla Grande Recessione stessa: in tanti nell'autunno del 2008 argomentarono che un intervento di entità inferiore a quello enorme che abbiamo avuto quell'inverno sarebbe stato "Hooverismo" e ci avrebbe condannati a una seconda Grande Depressione. Nella realtà la leggenda dell'austerità non è altro che una minestra riscaldata di quella di Hoover.

Quando persone come Krugman si trovano di fronte al fallimento delle idee che hanno propagandato per decenni, invece di affrontare la realtà si rifugiano nelle stesse vecchie favole. Così come i difensori dell'interventismo durante gli anni Trenta e Quaranta, quando il *New Deal* non fornì i risultati promessi, ebbero bisogno della leggenda di Hoover, così le loro controparti moderne hanno bisogno della leggenda dell'austerità per spiegare il fallimento dell'interventismo contemporaneo. Per i liberali classici non esiste una missione più importante che impedire che questa leggenda dell'austerità prenda piede.

Murray N. ROTHBARD

*Per una ricostruzione della teoria dell'utilità e
dell'economia del benessere (1956)*

A cura e traduzione di Piero Vernaglione*

Quella che segue è una traduzione in italiano di un saggio che Murray N. Rothbard (1926-1995) scrisse in occasione del cinquantésimo anniversario della laurea di Ludwig von Mises il 20 febbraio 1956. Il saggio dal titolo *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics* apparve nel volume collettaneo [Mary SENNHOLZ \(edited by\), *On Freedom and Free Enterprise. Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Van Nostrand, Princeton \(New Jersey\) 1956](#) (alle pagine 224-262) e venne successivamente ripresentato in *The Logic of Action One. Method, Money, and the Austrian School*, Edward Elgar, Cheltenham (U. K.) 1997 (alle pagine 211-254). Nel saggio del Rothbard utilizza i principi della prasseologia, la scienza dell'azione umana sviluppata da Mises, per un confronto con l'utilitarismo dell'epoca, dominante in economia, e la confutazione di alcuni suoi principi. In particolare, due: il cardinalismo, con i suoi sviluppi volti a definire una funzione del benessere sociale; e il criterio delle preferenze rivelate. Circa il primo punto, viene ribadita la contestazione alla misurazione quantitativa dell'utilità: un giudizio di valore può essere collocato in un ordine di preferenze (soggettivo), e dunque può essere definito dai numeri ordinali,

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

non dai numeri cardinali. Estendere tale metodologia per costruire una funzione del benessere sociale si è dimostrato fallimentare sul piano logico. Per quanto riguarda il secondo aspetto, al criterio delle preferenze rivelate, viziato dallo psicologismo, viene contrapposto il criterio delle preferenze dimostrate, che rifiuta la costanza di comportamenti e rispetta il soggettivismo delle scelte. Il saggio affronta questi argomenti con riferimenti al problema epistemologico della fondazione di sistemi etici su basi economiche e si conclude con un confronto tra statalismo e *laissez faire* ai fini del benessere sociale.

La valutazione individuale è la chiave di volta della teoria economica. Perché sostanzialmente l'economia non ha a che fare con le cose o gli oggetti materiali. L'economia analizza gli attributi logici e le conseguenze dell'esistenza delle valutazioni individuali. Le "cose" entrano a far parte del quadro, ovviamente, perché non vi può essere valutazione senza che vi siano cose da valutare. Ma l'essenza e la forza trainante dell'azione umana, e quindi dell'economia di mercato umana, sono le valutazioni degli individui. L'azione è il risultato di una scelta fra alternative, e la scelta riflette le valutazioni, cioè le preferenze individuali fra tali alternative.

Le valutazioni individuali sono l'oggetto diretto delle teorie dell'utilità e del benessere. La teoria dell'utilità analizza le leggi inerenti ai valori e alle scelte di un individuo; la teoria del benessere discute la relazione fra i valori di molti individui e le conseguenti possibilità di una conclusione scientifica sulla desiderabilità "sociale" delle varie alternative.

Negli ultimi anni entrambe le teorie hanno navigato in mari tempestosi. La teoria dell'utilità sta rapidamente prendendo molte direzioni diverse; la teoria del benessere, dopo aver raggiunto i vertici di popolarità fra gli economisti teorici, rischia di cadere nell'oblio, sterile e abbandonata.

La tesi di questo saggio è che entrambe tali branche della teoria economica possono essere salvate e ricostruite, usando come principio guida di entrambi i campi il concetto di “preferenza dimostrata”.

Preferenza dimostrata

Definizione del concetto

L’azione umana è l’uso di mezzi per pervenire ai fini preferiti. Tale azione contrasta con il comportamento osservato delle pietre e dei pianeti, perché implica uno scopo da parte dell’attore. L’azione implica la scelta fra alternative. L’essere umano possiede mezzi, o risorse, che usa per conseguire vari fini; queste risorse possono essere il tempo, la moneta, l’energia lavorativa, la terra, i beni capitali e così via. Egli usa queste risorse per conseguire i fini da lui preferiti. Dalla sua azione possiamo dedurre che egli ha agito in tale modo per soddisfare i suoi desideri, o preferenze, che valuta di più.

Il concetto di *preferenza dimostrata* è semplicemente questo: la scelta concreta di un uomo rivela, o dimostra, la sua preferenza; cioè, le sue preferenze si possono dedurre da ciò che egli ha scelto attraverso la sua azione. Quindi, se un uomo sceglie di passare un’ora ad un concerto anziché al cinema, deduciamo che la prima attività era quella preferita, o collocata più in alto nella sua scala delle preferenze. Allo stesso modo, se un uomo spende cinque dollari per una maglietta, deduciamo che egli ha preferito acquistare la maglietta rispetto a qualsiasi altro uso che avrebbe potuto individuare per la sua moneta. Questo concetto di preferenza, incardinato nelle scelte reali, forma la chiave di volta della struttura logica dell’analisi economica, e particolarmente dell’analisi dell’utilità e del benessere.

Anche se tale concetto svolse un ruolo negli scritti dei primi economisti dell’utilità, non aveva mai ottenuto una definizione ed è quindi rimasto in larga misura privo di sviluppo e non riconosciuto in

quanto concetto distinto. Fu abbandonato intorno agli anni Trenta del Novecento, prima ancora di esser definito. Questa visione della preferenza derivata dalla scelta era presente in gradi diversi negli scritti dei primi economisti Austriaci, così come nei lavori di Jevons, Fisher e Fetter. Fetter fu il primo a utilizzare esplicitamente il concetto nella sua analisi. La formulazione più chiara e completa del concetto è contenuta nei lavori del professor Mises¹.

Il positivismo e l'accusa di tautologia

Prima di analizzare alcune applicazioni del principio della preferenza dimostrata alla teoria dell'utilità e del benessere, dobbiamo prendere in considerazione le obiezioni metodologiche che sono state sollevate contro di esso. Il professor Alan Sweezy, ad esempio, fa sua una frase di Irving Fisher che espresse in maniera molto sintetica il concetto di preferenza dimostrata: «ogni individuo agisce come vuole». Sweezy è un esempio tipico dell'incapacità degli economisti contemporanei di capire come tale asserzione possa essere fatta con un grado di validità assoluta. Per Sweezy questa proposizione, dal momento che non è verificabile empiricamente in psicologia, deve semplicemente ridursi alla tautologia priva di significato: «ogni individuo agisce come agisce».

Questa critica affonda le sue radici in un fondamentale errore epistemologico che affligge il pensiero moderno: l'incapacità dei

¹) Per un esame di taglio storico v. Alan R. Sweezy, *The Interpretation of Subjective Value Theory in the Writings of the Austrian Economists*, in «Review of Economic Studies» (June 1934): 176-85. Sweezy dedica un'ampia parte dell'articolo a una critica di Mises quale principale esponente dell'approccio della preferenza dimostrata. Per le posizioni di Mises cfr. *Human Action* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1949), p. 94-96.102-103; *Theory of Money and Credit* (1912, 3rd ed; New Haven: Yale University Press, 1951), p. 46 e s. Cfr. anche Frank A. Fetter, *Economic Principles* (New York: The Century Co., 1915), p. 14-21.

metodologi moderni di capire come la scienza economica possa acquisire verità sostanziali per mezzo della deduzione logica (cioè il metodo della “prasseologia”). Ciò avviene perché essi hanno adottato l’epistemologia positivista (ora definita dai suoi utilizzatori “empirismo logico” o “empirismo scientifico”), che applica acriticamente alle scienze dell’azione umana le procedure della fisica².

In fisica i singoli fatti possono essere isolati in laboratorio. Questi fatti isolati vengono conosciuti direttamente, ma le leggi necessarie a spiegare questi fatti no. Le leggi possono essere solo ipotizzate. La loro validità può essere determinata solo deducendo logicamente le conseguenze di esse che possono essere verificate attraverso i fatti di laboratorio. Anche se le leggi spiegano i fatti, e le loro conclusioni sono coerenti con essi, le leggi della fisica non possono comunque mai essere stabilite *in maniera assoluta*. Perché qualche altra legge può dimostrarsi più elegante o in grado di spiegare una più ampia serie di fatti. In fisica, quindi, le spiegazioni postulate devono essere ipotizzate in un modo tale per cui esse, o le loro conseguenze, possano essere verificate empiricamente. Anche così, le leggi sono valide solo provvisoriamente e non in maniera assoluta.

Nell’azione umana, invece, la situazione è capovolta. Qui non vi è alcun laboratorio in cui “i fatti” possano essere isolati e suddivisi nei loro elementi semplici. Vi sono invece solo “fatti” storici che sono fenomeni complessi, risultanti di molti fattori causali. Questi fenomeni devono essere spiegati, ma non possono essere isolati o utilizzati per verificare o falsificare una qualsiasi legge. D’altra parte, l’economia, o prasseologia, possiede una piena e completa conoscenza dei suoi originari assiomi di base. Questi sono gli assiomi *impliciti nell’esistenza stessa dell’azione umana*, e sono validi in maniera assoluta per il fatto che gli esseri umani esistono. Ma se gli assiomi della

²) Cfr. i trattati di metodologia di Kaufman, Hutchison, Souter, Stonier, Myrdal, Morgenstern *e così via*.

prasseologia sono assolutamente validi per l'esistenza umana, allora sono valide anche le conseguenze che da essi possono essere logicamente dedotte. Di conseguenza l'economia, all'opposto della fisica, può derivare, attraverso la logica deduttiva, verità sostantive assolutamente valide circa il mondo reale. Gli assiomi della fisica sono solo ipotetici e quindi soggetti a modifiche; gli assiomi dell'economia sono già acquisiti e quindi assolutamente veri³. L'irritazione e lo stupore dei positivisti per le asserzioni "dogmatiche" della prasseologia derivano quindi dalla loro applicazione universale dei metodi che sono adatti solo per le scienze fisiche⁴.

Si è sostenuto che la prasseologia non sia realmente scientifica, perché le sue procedure logiche sono verbali ("letterarie") anziché matematiche e basate sui simboli⁵. Ma la logica matematica è adatta solamente per la fisica, in cui i vari passaggi logici lungo il percorso non hanno significato in se stessi; perché gli assiomi e quindi le deduzioni della fisica sono privi di significato in se stessi, e assumono significato solo nel momento "operazionale", nella misura in cui possono spiegare e predire determinati fatti. In prasseologia, al contrario, gli assiomi in sé sono acquisiti come veri e quindi significativi. Ne risulta che ogni deduzione conseguita è significativa e

³) Sulle metodologie della prasseologia e della fisica, v. Mises, *Human Action*, e F.A. Hayek, *The Counter Revolution of Science* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1952), pt 1.

⁴) È anche dubbio che i positivisti interpretino in maniera corretta lo stesso metodo della fisica. Sull'esteso abuso positivista del Principio di Indeterminazione di Heisenberg in fisica e in altre discipline, cfr. Albert H. Hobbs, *Social Problems and Scientism* (Harrisburg, Penn.: The Stackpole Co., 1953), p. 220-232.

⁵) Per una suggestione di questo tipo cfr. George J. Schuller, *Rejoinder*, in «American Economic Review» (March 1951): 188. Per la convinzione che la logica matematica sia sostanzialmente sussidiaria alla logica verbale, cfr. le osservazioni di Andre Lalande e Rene Poirier, su "Logique" e "Logistique," in *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Andre Lalande, ed., 6a ed. (Paris: Presses Universitaires de France, 1951), p. 574.579.

vera. I risultati sono espressi molto meglio attraverso il linguaggio verbale che non attraverso simboli formali privi di significato. Inoltre, il solo fatto di tradurre l'analisi economica dalle parole ai simboli, e poi ritradurre questi per spiegare le conclusioni, ha poco senso e viola il grande principio scientifico del "Rasoio di Occam", secondo il quale non si dovrebbe praticare alcuna moltiplicazione non necessaria degli enti.

Il concetto centrale dei positivisti, che costituisce la base per il loro attacco alle preferenze dimostrate, è quello di "significato operativo". Non v'è dubbio che il loro epiteto critico preferito è che tale o tal'altra formulazione o legge è "priva di significato operativo"⁶. Il test della "significatività operativa" deriva strettamente dalle procedure della fisica sopra descritte. Si deve formulare una legge esplicativa in modo che possa essere testata e riconosciuta empiricamente falsa. Qualsiasi legge che pretenda di essere assolutamente vera e non suscettibile di falsificazione sul piano empirico è quindi "dogmatica" e priva di significato sul piano operativo — da cui la visione positivista secondo la quale se un'asserzione o una legge non è suscettibile di falsificazione sul piano empirico, deve semplicemente consistere in una definizione tautologica. E, di conseguenza, il tentativo da parte di

⁶) Paul Samuelson ha aggiunto il peso della sua autorità alle critiche di Sweezy a Mises e alle preferenze dimostrate, e ha espresso il suo sostegno alle procedure con "significato operativo". Samuelson respinge esplicitamente l'idea di una teoria dell'utilità vera in favore di una teoria meramente ipotetica. Cfr. Paul A. Samuelson, *The Empirical Implications of Utility Analysis*, in «Econometrica» (1938): 344 e s.; e Samuelson, *Foundations of Economic Analysis* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1947), p. 91-92. Il concetto di significato operativo fu introdotto dal fisico Percy W. Bridgman esplicitamente per spiegare la metodologia della fisica. Cfr. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (New York: Macmillan, 1927). Erano fisici anche molti dei fondatori del positivismo moderno, come Mach e Boltzmann.

Sweezy di ridurre la proposizione di Fisher ad un'identità senza significato⁷.

Sweezy obietta che la frase di Fisher «ogni uomo agisce come vuole» rappresenta un ragionamento circolare, perché l'azione implica desiderio, tuttavia i desideri non sono stati posti in maniera indipendente, ma possono essere scoperti solo attraverso l'azione stessa. Eppure questo non è un ragionamento circolare. Perché i desideri esistono in virtù del concetto di azione umana e dell'esistenza dell'azione. Una caratteristica tipica dell'azione umana è di essere mossa da desideri e fini, all'opposto dei corpi privi di scopi studiati dalla fisica. Quindi possiamo dire fondatamente che l'azione è mossa dai desideri e limitarci a dedurre i desideri *specifici* dalle azioni reali.

Il professor Samuelson e la “preferenza rivelata”

“Preferenza rivelata” — preferenza rivelata dalla scelta compiuta — sarebbe stata un'espressione appropriata per il nostro concetto. Ma è stata utilizzata per la prima volta da Samuelson per un suo concetto apparentemente simile ma in realtà profondamente diverso. La differenza fondamentale è questa: Samuelson presuppone l'esistenza di una sottostante scala di preferenze che forma la base delle azioni di un uomo e che rimane costante nel corso delle sue azioni nel tempo. Samuelson poi usa procedure matematiche complesse in un tentativo di “tracciare una mappa” della scala di preferenze dell'individuo sulla base delle sue numerose azioni.

⁷) Gli eroi del positivismo, Rudolf Carnap e Ludwig Wittgenstein, disprezzarono l'inferenza deduttiva come un mero cavar fuori “tautologie” dagli assiomi. Tuttavia tutto il ragionamento è deduttivo, e questo processo è fondamentale per approdare alla verità. Per una critica di Carnap e Wittgenstein e una dimostrazione che l'inferenza non è mera “tautologia”, cfr. Lalande, “Tautologie,” in *Vocabulaire*, p. 1103-1104.

Il primo errore qui è l'assunzione che la scala di preferenze rimanga costante nel tempo. Non vi è ragione alcuna per presupporre una simile ipotesi. Tutto ciò che possiamo dire è che un'azione, in uno specifico punto nel tempo, rivela parte della scala di preferenze di un uomo *in quel momento*. Non vi è alcun motivo valido per assumere che essa rimanga costante da un punto del tempo a un altro⁸.

I teorici della “preferenza rivelata” non si rendono conto di assumere l'ipotesi della costanza; credono che la loro premessa sia solo quella del comportamento *coerente*, che identificano con la “razionalità”. Essi ammettono che le persone non sono sempre “razionali”, ma difendono la loro teoria come una buona prima approssimazione o anche come una teoria dotata di valore normativo. In ogni caso, come ha fatto notare Mises, *costanza e coerenza* sono due cose completamente diverse. Coerenza significa che una persona mantiene un ordine transitivo nella graduatoria della sua scala di preferenze (se A è preferito a B e B è preferito a C, allora A è preferito a C). Ma la procedura della preferenza rivelata non si basa su tale assunzione, né su quella di *costanza* — secondo cui un individuo mantiene la stessa scala di valori nel tempo. Mentre la prima situazione potrebbe essere definita irrazionale, non vi è certamente alcunché di irrazionale nel fatto che le scale di valori di una persona cambino nel tempo. Quindi nessuna teoria valida può essere costruita sulla premessa della costanza di comportamento⁹.

In base all'ipotesi di costanza, una delle procedure più assurde è consistita nel tentativo di giungere alla scala di preferenze del consumatore non attraverso l'osservazione dell'azione reale ma attraverso questionari. *In vacuo*, alcuni consumatori vengono

⁸) L'analisi di Samuelson soffre anche di altri errori, come l'uso delle scorrette procedure basate sui “numeri indici”. Sugli errori teoretici dei numeri indici cfr. Mises, *Theory of Money and Credit*, p. 187-194.

⁹) Cfr. Mises, *Human Action*, p. 102-103. Mises dimostra che Wicksteed e Robbins hanno commesso un errore analogo.

intervistati esaurientemente su quale teorico gruppo di beni preferirebbero rispetto ad un altro e così via. Non solo tale procedura soffre dell'errore della costanza, ma non può essere attribuita alcuna certezza al mero fatto di interrogare le persone quando esse non si trovano di fronte alle scelte nella realtà. Non solo la valutazione di una persona differirà se parla delle scelte oppure se si trova nella situazione in cui sceglie effettivamente, ma in più non vi è la garanzia che stia dicendo la verità¹⁰.

La bancarotta dell'approccio della preferenza rivelata non è mai stato illustrato meglio che da un importante seguace, il professor Kennedy. Dice Kennedy: «in quale scienza rispettabile l'ipotesi di coerenza (cioè di costanza) sarebbe accolta per un solo momento?»¹¹. Tuttavia egli sostiene che debba essere mantenuta ugualmente,

¹⁰) È un merito di Samuelson il rifiuto della tecnica del questionario. I professori Kennedy e Keckskemeti, per ragioni differenti, difendono il metodo del questionario. Kennedy afferma semplicemente, in maniera piuttosto illogica, che le procedure *in vacuo* comunque vengono utilizzate, quando il teorico afferma che una quantità *maggiore* di un bene è preferita a una quantità minore. Ma ciò non è *in vacuo*; è una conclusione basata sulla conoscenza prasseologica secondo cui, essendo un *bene* qualsiasi oggetto di azione, finché rimane un bene quantità maggiori devono essere preferite a quantità minori. Kennedy quindi ha torto quando afferma che questo è un argomento circolare, perché il fatto che l'azione esiste non è "circolare". Keckskemeti in realtà afferma che, ai fini della scoperta delle preferenze, il metodo del questionario è preferibile all'osservazione del comportamento. La base delle sue tesi è una dicotomia spuria fra valutazioni di utilità e valutazioni etiche. Le valutazioni etiche possono essere considerate coincidenti con i giudizi di utilità, oppure una sottospecie di essi, ma non possono essere distinte. Cfr. Charles Kennedy, *The Common Sense of Indifference Curves*, in «Oxford Economic Papers» (January 1950): 123-131; Kenneth J. Arrow, *Review of Paul Keckskemeti's Meaning, Communication, and Value*, in «Econometrica» (January 1955): 103.

¹¹) Kennedy, *The Common Sense of Indifference Curves*. L'articolo di Kennedy offre la miglior descrizione sintetica dell'approccio della preferenza rivelata.

altrimenti la teoria dell'utilità non servirebbe ad alcuno scopo proficuo. L'abbandono della verità in nome di una spuria utilità è una caratteristica tipica della tradizione positivista-pragmatista. Tranne che in certe ipotesi ausiliarie, dovrebbe essere ovvio che ciò che è falso non può essere utile nella costruzione di una teoria vera. Questo è particolarmente vero nell'economia, che è esplicitamente costruita su assiomi *veri*¹².

Psicologismo e comportamentismo: trappole gemelle

La dottrina della preferenza rivelata è un esempio di ciò che possiamo definire la fallacia dello "psicologismo", che consiste nel considerare le scale di preferenza come se esistessero quali entità separate, indipendenti dall'azione reale. Lo psicologismo è un errore frequente nell'analisi dell'utilità. È basato sulla premessa che l'analisi dell'utilità sia una sorta di "psicologia" e che quindi l'economia, nell'elaborazione dei fondamenti della sua struttura teoretica, debba addentrarsi nell'analisi psicologica.

La prasseologia, base della teoria economica, invece differisce dalla psicologia. La psicologia esamina il *come* e il *perché* le persone danno vita ai valori. Tratta il contenuto concreto dei fini e dei valori. L'economia, invece, si basa semplicemente sulla premessa dell'*esistenza* dei fini, e quindi deduce la sua teoria valida da tale premessa generale¹³. Essa quindi non ha nulla a che fare con il

¹²) Anche questo errore deriva dalla fisica, in cui assunzioni quali l'assenza di attrito sono utili come prime approssimazioni — per *conoscere* fatti da leggi esplicative *sconosciute*. Per un proficuo scetticismo sul valore dei falsi assiomi, cfr. Martin Bronfenbrenner, *Contemporary Economics Resurveyed*, in «Journal of Political Economy» (April 1953).

¹³) L'assioma dell'esistenza dei fini può essere considerato una proposizione nella psicologia filosofica. In quel senso, la prasseologia poggia sulla psicologia, ma poi il suo sviluppo diverge dalla psicologia in senso stretto. Sulla questione dello scopo, la prasseologia si pone esattamente nel

contenuto dei fini o con le operazioni interne della mente dell'uomo che agisce¹⁴.

Se lo psicologismo dev'essere evitato, va evitato anche l'errore opposto del *comportamentismo*. Il comportamentista vuole eliminare completamente dall'economia il "soggettivismo", cioè l'azione motivata, in quanto ritiene che qualsiasi traccia di soggettivismo non sia scientifica. Il suo ideale è il metodo della fisica, che tratta l'esame dei movimenti di materiali non mossi da scopi, inorganici. Nell'adottare questo metodo egli getta via la conoscenza soggettiva dell'azione, su cui è fondata la scienza economica; di fatto rende impossibile qualsiasi indagine scientifica sugli esseri umani. L'approccio comportamentista in economia ebbe inizio con Cassel, e il seguace contemporaneo più importante è il professor Little. Little rifiuta la teoria della preferenza dimostrata perché essa assume l'esistenza della preferenza. Egli si vanta del fatto che, nella sua analisi, l'individuo massimizzante «alla fine scompare», il che significa, ovviamente, che scompare anche l'economia¹⁵.

Gli errori dello psicologismo e del comportamentismo hanno un'origine comune: il desiderio da parte dei loro sostenitori di dotare i loro concetti e procedure di "significato operativo", sia nel campo del comportamento osservato sia nell'ambito delle operazioni mentali. Vilfredo Pareto, probabilmente il fondatore di un approccio

solco della tradizione leibniziana della psicologia filosofica in opposizione alla tradizione lockiana sostenuta dai positivisti, dai comportamentisti e dagli associazionisti. Per un'illuminante analisi di questa tematica, cfr. Gordon W. Allport, *Becoming* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1955), p. 6-17.

¹⁴) Di conseguenza la legge dell'utilità marginale decrescente non è basata su qualche legge psicologica della sazietà dei desideri, ma sulla verità prasseologica secondo cui le prime unità di un bene saranno utilizzate per gli usi di maggior valore, le unità successive per gli usi di maggior valore successivi, e così via.

¹⁵) I.M.D. Little, *A Reformulation of the Theory of Consumers' Behavior*, in «Oxford Economic Papers» (January 1949): 90-99.

esplicitamente positivista in economia, sostenne entrambi gli errori. Rifiutando l'approccio della preferenza dimostrata in quanto "tautologico", Pareto cercò da un lato di eliminare le preferenze soggettive dall'economia, e dall'altro di investigare e misurare le scale di preferenza indipendentemente dall'azione reale. Pareto è stato, per molti aspetti, l'antenato spirituale della maggior parte dei teorici dell'utilità contemporanei^{16, 17}

Una nota sulla critica del professor Armstrong

Il professor Armstrong ha elaborato una critica dell'approccio della preferenza rivelata che si potrebbe indubbiamente applicare anche alla preferenza dimostrata. Egli afferma che, quando viene preso in considerazione più di un bene, le scale di preferenza individuali non possono essere unitarie, e non possiamo ordinare i beni su un'unica

¹⁶⁾ Vilfredo Pareto, *On the Economic Phenomenon*, in «International Economic Papers» 3 (1953): 188-194. Per un'eccellente confutazione cfr. Benedetto Croce, *On the Economic Principle, Parts I and II*, ibid.: 175-176.201. Il famoso dibattito Croce - Pareto è un illuminante esempio di iniziale controversia fra visioni prasseologiche e positiviste in economia.

¹⁷⁾ Un interessante esempio contemporaneo della combinazione di entrambi i tipi di errori è rappresentato da Vivian C. Walsh. Da un lato egli è un comportamentista estremo, che rifiuta di ammettere che qualsiasi preferenza è rilevante per l'azione, o può essere dimostrata dall'azione. Dall'altro assume anche la posizione psicologista estrema secondo cui gli stati psicologici in sé possono essere direttamente osservati. A tal fine egli fa affidamento sul "senso comune". Ma tale posizione è fallace perché le "osservazioni" psicologiche di Walsh sono idealtipi e non categorie analitiche. Walsh afferma: «dire che un individuo è un fumatore è diverso dall'asserire che egli sta fumando in questo momento», attribuendo all'economia il primo tipo di asserzione. Ma questo tipo di asserzioni sono idealtipi storici, rilevanti per la storia e la psicologia, ma non per l'analisi economica. Cfr. Vivian C. Walsh, *On Descriptions of Consumers' Behavior*, in «Economica» (August 1954): 244-252. Sugli idealtipi e le loro relazioni con la prasseologia cfr. Mises, *Human Action*, p. 59-64.

scala¹⁸. Al contrario, la caratteristica di una scala di preferenze dedotta è proprio di essere unitaria. Un uomo può scegliere tra due alternative, in base al maggiore o minor valore, solo se le colloca su un'unica scala. Ogni mezzo verrà impiegato in funzione dell'uso preferito. La scelta reale quindi dimostra sempre le preferenze rilevanti ordinate su una scala unitaria.

Teoria dell'utilità

Nel corso dell'ultima generazione, la teoria dell'utilità si è scissa in due campi contrapposti: 1) coloro che restano aggrappati al vecchio concetto dell'utilità cardinale, misurabile e 2) coloro che hanno abbandonato il concetto di utilità cardinale, ma hanno proprio fatto a meno del concetto di utilità e lo hanno sostituito con un'analisi basata sulle curve di indifferenza.

Nella sua forma originaria l'approccio cardinalista, a parte una retroguardia, è stato abbandonato da tutti. Sulla base della preferenza dimostrata, la cardinalità dev'essere eliminata. Le grandezze psicologiche non possono essere misurate perché non esiste alcuna unità estensiva oggettiva — un requisito necessario della misurazione. Inoltre, la concreta scelta effettuata ovviamente non può mostrare alcuna forma di utilità *misurabile*; può solo mostrare che un'alternativa è preferita ad un'altra¹⁹.

¹⁸) Wallace E. Armstrong, *A Note on the Theory of Consumer's Behavior*, in «Oxford Economic Papers» (January 1950): 199 e segg. Su questo punto cfr. la replica di Little, in I.M.D. Little, *The Theory of Consumer's Behavior — A Comment*, *ibid.*, 132-135.

¹⁹) La primazia di Mises su tale conclusione è riconosciuta dal professor Robbins; cfr. Lionel Robbins, *Robertson on Utility and Scope*, in «Economica» (May 1953): 99-111; Mises, *Theory of Money and Credit*, p. 38-47 e *passim*. Il ruolo di Mises nella costruzione della teoria dell'utilità marginale di tipo ordinale è stato quasi totalmente negletto.

Utilità marginale ordinale e “utilità totale”

I ribelli ordinalisti, guidati da Hicks e Allen all’inizio degli anni Trenta del Novecento, ritennero che, insieme alla misurabilità, fosse necessario demolire il concetto stesso di utilità marginale. Nel fare ciò buttarono via il bambino dell’Utilità insieme all’acqua sporca della Cardinalità. Secondo il loro ragionamento l’utilità marginale in sé implica la misurabilità. Perché? La loro idea era basata sulla implicita assunzione neoclassica per cui il “marginale” dell’utilità marginale è equivalente al “marginale” del calcolo differenziale. Poiché in matematica una qualsiasi grandezza totale è l’integrale di grandezze marginali, gli economisti rapidamente supposero che l’“utilità totale” fosse l’integrale matematico di una successione di “utilità marginali”²⁰. Forse ritennero che tale assunzione fosse essenziale ai fini di un’illustrazione matematica dell’utilità. Come risultato ipotizzarono che, ad esempio, l’utilità marginale di un bene disponibile in sei unità è uguale all’“utilità totale” di sei unità meno l’“utilità totale” di cinque unità. Se le utilità possono essere sottoposte all’operazione aritmetica della sottrazione, e possono essere differenziate e integrate, allora ovviamente il concetto di utilità marginale deve implicare utilità misurabili cardinalmente²¹.

²⁰) L’errore probabilmente ebbe inizio con Jevons. Cfr. W. Stanley Jevons, *Theory of Political Economy* (London: Macmillan, 1888), p. 49 e segg.

²¹) Che questo ragionamento sia alla base del rifiuto ordinalista dell’utilità marginale lo si può vedere in John R. Hicks, *Value and Capital*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 1946), p. 19. Che molti ordinalisti rimpiangano la perdita dell’utilità marginale si può constatare nella seguente affermazione di Arrow: «la vecchia descrizione dell’utilità marginale decrescente come tendenza al soddisfacimento innanzi tutto dei desideri più intensi ha più senso» dell’attuale analisi basata sulle curve di indifferenza, ma purtroppo essa è «connessa alla insostenibile nozione di utilità misurabile». Citata in D.H. Robertson, *Utility and All What?*, in «Economic Journal» (December 1954): 667.

La rappresentazione matematica del calcolo si basa sull'ipotesi di *continuità*, cioè di incrementi infinitamente piccoli. Nell'azione umana però non vi possono essere incrementi infinitamente piccoli. L'azione umana e i fatti su cui si basa devono consistere in quantità osservabili e discrete e non in quantità infinitamente piccole. La rappresentazione dell'utilità con la modalità del calcolo è quindi illegittima²².

Comunque non vi è ragione di ritenere che l'utilità marginale debba essere concepita in termini di calcolo. Nell'azione umana, "marginale" non si riferisce ad un'unità infinitamente piccola, ma all'unità *rilevante*. Qualsiasi unità rilevante ai fini di una particolare azione è al margine. Ad esempio, se in una specifica situazione abbiamo a che fare con singole uova, allora ogni uovo è l'unità; se abbiamo a che fare con confezioni da sei uova, allora ogni confezione è l'unità. In entrambi i casi possiamo parlare di utilità marginale. Nel primo caso abbiamo a che fare con l'"utilità marginale di un uovo" avendo varie disponibilità di uova; nel secondo abbiamo a che fare con l'"utilità marginale delle confezioni" quale che sia la disponibilità di confezioni di uova. Entrambe le utilità sono marginali. Nessuna utilità è in alcun senso il "totale" dell'altra.

Per chiarire la relazione fra utilità marginale e ciò che è stato erroneamente chiamato "utilità totale" — ma in realtà si tratta dell'utilità marginale di un'unità di maggiori dimensioni, costruiamo ipoteticamente una tipica scala di preferenze relativa alle uova.

Ordine in base al valore

- _ 5 uova
- _ 4 uova
- _ 3 uova
- _ 2 uova
- _ 1 uovo

²²) Hicks ammette la falsità dell'ipotesi di continuità ma ripone ciecamente la sua fede nella speranza che tutto sarà risolto quando le azioni individuali verranno aggregate. Hicks, *Value and Capital*, p. 11.

- _ secondo uovo
- _ terzo uovo
- _ quarto uovo
- _ quinto uovo.

Questa è la scala di valore, o di preferenze, di una persona relativamente alle uova. Più alto il posto in graduatoria, più alto il valore. Al centro è collocato un uovo, il primo uovo in suo possesso. Per la Legge dell'Utilità (ordinale) Marginale Decrescente, il secondo, terzo, quarto uovo ecc. sono posizionati sotto il primo uovo nella sua scala di valori, e in quell'ordine. Ora, dal momento che le uova sono buone e quindi sono oggetto di desiderio, ne consegue che un uomo valuterà due uova più di una, tre più di due, e così via. Anziché definire ciò "utilità totale", diremo che *l'utilità marginale di una unità di un bene è sempre più alta dell'utilità marginale di una unità di dimensioni minori*. Un insieme di 5 uova sarà posto più in alto in graduatoria di un insieme di 4 uova, e così via. Dev'essere chiaro che l'unica relazione aritmetica o matematica fra queste utilità marginali è semplicemente ordinale. Da un lato, data una certa unità, l'utilità marginale di essa si riduce all'aumentare della disponibilità di unità. Questa è la nota Legge dell'Utilità Marginale Decrescente. D'altro canto, l'utilità marginale di un'unità di più ampie dimensioni è maggiore dell'utilità marginale di un'unità di dimensioni minori. Questa è la legge già evidenziata. E non esiste alcuna relazione matematica fra, diciamo, l'utilità marginale di 4 uova e l'utilità marginale del quarto uovo, eccetto il fatto che la prima è maggiore della seconda.

Dobbiamo quindi concludere che *non esiste l'utilità totale*; tutte le utilità sono marginali. Nei casi in cui la disponibilità di un bene ammonta ad una sola unità, allora l'"utilità totale" di quella quantità è semplicemente l'utilità marginale di una unità la cui dimensione

coincide con l'intera quantità. Il concetto chiave è la *dimensione variabile* dell'unità marginale, che dipende dalla situazione²³.

Un tipico errore relativo al concetto di utilità marginale è rappresentato da una recente affermazione del professor Kennedy, secondo cui «la parola 'marginale' presuppone incrementi di utilità» e quindi misurabilità. Ma la parola "marginale" presuppone *non* incrementi di utilità, *bensì l'utilità derivante da incrementi di beni*, e ciò non deve necessariamente avere a che fare con la misurabilità²⁴.

Il problema del professor Robbins

Il professor Lionel Robbins, nel corso di una recente difesa dell'ordinalismo, ha sollevato un problema che ha lasciato irrisolto. La dottrina prevalente, ha affermato, sostiene che, se la *differenza* fra le

²³) L'analisi dell'utilità totale fu proposta per la prima volta da Mises in *Theory of Money and Credit*, p. 38-47. Fu ripresa da Harro F. Bernardelli, soprattutto nel suo *The End of the Marginal Utility Theory?*, in «Economica» (May 1938): 206. La trattazione di Bernardelli comunque è rovinata dal tentativo di trovare qualche forma di esposizione matematica legittima. Sull'incapacità degli economisti matematici di capire come maneggiare marginale e totale v. la critica a Bernardelli da parte di Paul A. Samuelson, *The End of Marginal Utility: A Note on Dr. Bernardelli's Article*, in «Economica» (February 1939): 86-87; Kelvin Lancaster, *A Refutation of Mr. Bernadelli*, in «Economica» (August 1953): 259-262. Per le repliche v. Bernadelli, *A Reply to Mr. Samuelson's Note*, in «Economica» (February 1939): 88-89; e *Comment on Mr. Lancaster's Refutation*, in «Economica» (August 1954): 240-242.

²⁴) Cfr. Charles Kennedy, «*Concerning Utility*», in «Economica» (February 1954): 13. L'articolo di Kennedy, tra l'altro, è un tentativo di riabilitare un qualche cardinalismo distinguendo fra "quantità" e "ampiezza" e usando il concetto di "somma relazionale" di Bertrand Russell. Sicuramente questo tipo di approccio cade con un colpo del Rasoio di Occam — il grande principio scientifico in base al quale le entità non devono essere inutilmente moltiplicate. Per una critica cfr. D. H. Robertson, *Utility and All What?*, p. 668-669.

graduatorie di utilità può essere valutata dall'individuo, così come le graduatorie stesse, allora la scala di utilità può in qualche modo essere *misurata*. Per cui, dice Robbins, egli *può* valutare le differenze. Ad esempio, fra tre dipinti, può dire che preferisce un Rembrandt ad un Holbein molto meno di quanto non preferisca un Holbein ad un Munnings. Allora come si può salvare l'ordinalismo?²⁵ Robbins non sta ammettendo la misurabilità? Il dilemma di Robbins però era già stato risolto vent'anni prima in un famoso articolo di Oscar Lange²⁶. Lange evidenziò che, nei termini di ciò che chiameremmo preferenza dimostrata, solo le graduatorie sono rivelate dagli atti di scelta. Le "differenze" nella graduatoria non vengono rivelate, e sono quindi mero psicologismo, che, per quanto interessante, è irrilevante per l'economia. Su questo aspetto dobbiamo solo aggiungere che le differenze di graduatoria *possono* essere rivelate attraverso la scelta concreta, quando i beni vengono acquisiti in cambio di moneta. Dobbiamo solo tenere presente che le unità *monetarie* (notoriamente molto divisibili) possono essere inserite nella stessa scala di preferenze in quanto beni. Ad esempio, supponiamo che una persona è disposta a pagare \$10.000 per un Rembrandt, \$8.000 per un Holbein e solo \$20 per un Munnings. Allora la sua scala di valori avrà il seguente ordine decrescente: Rembrandt, \$10.000; Holbein, \$9.000, \$8.000, \$7.000, \$6.000..., Munnings, \$20. Queste graduatorie possono essere constatate e non c'è bisogno di sollevare alcuna questione di misurabilità delle utilità.

Che la moneta e le unità di vari beni possano essere ordinate su una scala di valori è la conseguenza del teorema di regressione di Mises, che rende possibile l'applicazione dell'analisi dell'utilità marginale alla

²⁵) Robbins, *Robertson on Utility and Scope*, p. 104.

²⁶) Oskar Lange, *The Determinateness of the Utility Function*, in «Review of Economic Studies» (June 1934): 224 e segg. Purtroppo Lange si tirò indietro di fronte alle implicazioni della sua analisi e adottò un'ipotesi di cardinalità solo per lo spasmodico desiderio di raggiungere alcune irrinunciabili conclusioni in termini di "benessere".

moneta²⁷. È tipico dell'approccio del professor Samuelson farsi beffe del problema della circolarità che il teorema della regressione della moneta aveva risolto. Egli ritorna a Léon Walras, che sviluppò l'idea di un «equilibrio generale in cui tutte le grandezze sono simultaneamente determinate da efficaci relazioni interdipendenti», e lo contrappone alle «paure degli autori letterari» circa il ragionamento circolare²⁸. Questo è un esempio della perniciosa influenza del metodo matematico in economia. L'idea della mutua determinazione è appropriata per la fisica, che cerca di spiegare i movimenti privi di intenzione della materia. Ma in prasseologia la *causa* è nota: lo scopo individuale. In economia, quindi, il metodo corretto procede dall'azione causale agli effetti che ne conseguono.

²⁷) Cfr. Mises, *Theory of Money and Credit*, p. 97-123. Mises replicò ai critici in *Human Action*, p. 405 e segg. L'unica critica successiva è stata quella di Gilbert, il quale afferma che il teorema non spiega come possa essere introdotta una moneta cartacea successivamente al crollo di un sistema monetario. Probabilmente egli si riferisce a casi come il *Rentenmark* tedesco. La risposta ovviamente è che tale valuta cartacea non fu introdotta *de novo*; l'oro e gli scambi con l'estero esistevano prima dell'esistenza delle monete. Cfr. J. C. Gilbert, *The Demand for Money: the Development of an Economic Concept*, in «Journal of Political Economy» (April 1953): 149.

²⁸) Samuelson, *Foundations of Economic Analysis*, p. 117-118. Per attacchi simili rivolti ai primi economisti Austriaci, cfr. Frank H. Knight, *Introduction*, in Carl Menger, *Principles of Economics* (Glencoe, Ill.: The Free Press, 1950), p. 23; George J. Stigler, *Production and Distribution Theories* (New York: Macmillan, 1946), p. 181. Stigler critica Bohm-Bawerk per il suo disprezzo delle “determinazioni simultanee” e il sostegno al “vecchio concetto di causa ed effetto” e spiega tale atteggiamento con il fatto che Bohm-Bawerk non era preparato in matematica. Per la critica di Menger al concetto di determinazione simultanea cfr. Terence W. Hutchison, *A Review of Economic Doctrines, 1870-1929* (Oxford: Clarendon Press, 1953), p. 147.

L'errore dell'indifferenza

I rivoluzionari hicksiani hanno sostituito il concetto di utilità cardinale con il concetto di classi di indifferenza, e negli ultimi vent'anni le riviste di economia si sono riempite di un garbuglio di curve di indifferenza, tangenti, "linee del bilancio", ecc., bi- e tridimensionali. La conseguenza dell'adozione dell'approccio della preferenza dimostrata è che deve crollare l'intero concetto di classe di indifferenza, insieme alla complicata sovrastruttura eretta su di esso.

L'indifferenza non può mai essere dimostrata dall'azione. Al contrario. Ogni azione rappresenta necessariamente una *scelta*, e ogni scelta implica una precisa preferenza. L'azione comporta proprio il *contrario* dell'indifferenza. Il concetto di indifferenza è un esempio particolarmente infelice dell'errore dello psicologismo. Si assume che le classi di indifferenza esistano in qualche luogo e indipendentemente dall'azione. Questa ipotesi è particolarmente esplicita in quei trattati che cercano di definire le curve di indifferenza empiricamente, attraverso l'uso di elaborati questionari.

Se una persona è realmente indifferente fra due alternative, allora non può scegliere e non sceglierà fra esse²⁹. L'indifferenza non è quindi mai rilevante per l'azione e non può essere dimostrata nell'azione. Se un individuo, ad esempio, è indifferente fra l'uso di 5,1 o 5,2 once di burro a causa della esiguità dell'unità, allora per lui non vi sarà motivo di agire in base a queste alternative. Egli utilizzerà il burro in unità di maggiori dimensioni, relativamente alle quali ammontari diversi per lui *non* sono indifferenti.

Il concetto di "indifferenza" può essere importante per la psicologia, ma non per l'economia. In psicologia siamo interessati a scoprire intensità di preferenze, possibile indifferenza e così via. In

²⁹) I "teorici dell'indifferenza" sbagliano anche nell'ipotizzare incrementi infinitamente piccoli, essenziali per le loro rappresentazioni geometriche ma erronei per un'analisi dell'azione umana.

economia invece siamo interessati solo ai valori rivelati attraverso le scelte. Per l'economia è irrilevante se un individuo sceglie l'alternativa A all'alternativa B perché preferisce intensamente A o perché ha scelto facendo testa o croce. Ciò che conta per l'economia è *il fatto dell'ordine in graduatoria*, non le ragioni che hanno spinto l'individuo a quella data graduatoria.

Recentemente il concetto di indifferenza è stato sottoposto a critiche severe. Il professor Armstrong ha rilevato che, secondo la curiosa formulazione di "indifferenza" di Hicks, è possibile che un individuo sia "indifferente" fra due alternative e tuttavia ne scelga una³⁰. Little ha rivolto valide critiche al concetto di indifferenza, ma la sua analisi è viziata dal desiderio di utilizzare teoremi erranei per giungere a conclusioni circa il benessere, e dalla sua metodologia radicalmente comportamentista³¹. Un attacco molto interessante al concetto di indifferenza dal punto di vista della psicologia è stato sferrato dal professor Macfie³².

I teorici dell'indifferenza propongono due principali argomenti a difesa del ruolo dell'indifferenza nell'azione reale. Il primo consiste nel citare la famosa favola dell'asino di Buridano. Questo è l'asino "perfettamente razionale", che dimostra indifferenza rimanendo, da affamato, equidistante fra due balle di fieno parimenti gradite³³. Poiché

³⁰) Wallace E. Armstrong, *The Determinateness of Utility Function*, in «Economic Journal» (1939): 453-467. L'asserzione di Armstrong secondo cui l'indifferenza non è una relazione transitiva (come ha ipotizzato Hicks) si applica solo a unità, di differenti dimensioni, di un bene. Cfr. anche Armstrong, *A Note on the Theory of Consumers' Behavior*.

³¹) Little, "Reformulation" e "Theory." Un altro difetto dell'approccio della preferenza rivelata di Samuelson risiede nel fatto che egli tenta di "rivelare" le stesse curve di indifferenza.

³²) Alec L. Macfie, *Choice in Psychology and as Economic Assumption*, in «Economic Journal» (June 1953): 352-367.

³³) Cfr. Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis* (New York: Oxford University Press, 1954), p. 94 n. 1064.

le due balle di fieno sono di pari qualità sotto ogni aspetto, l'asino non ne può scegliere nessuna delle due e quindi muore di fame. Si ritiene che questo esempio illustri in che modo l'indifferenza si può rivelare nell'azione concreta. È difficile concepire un asino, o una persona, *meno* razionale di così. In realtà egli non si trova davanti a *due* scelte, ma a *tre*, essendo la terza la morte per fame. Anche ragionando in base ai criteri dei teorici dell'indifferenza, la terza scelta sarà collocata più in basso delle altre due sulla scala di preferenze dell'individuo. Egli non sceglierà la morte per fame.

Se entrambe le balle di fieno sono parimenti gradite, allora l'asino o l'individuo che deve scegliere l'una o l'altra, ricorrerà completamente alla sorte per decidere, ad esempio lanciando una moneta. Ma allora l'indifferenza anche in tal caso non è rivelata da questa scelta, perché il lancio della moneta gli ha consentito di individuare una preferenza!³⁴

L'altro tentativo di dimostrare le classi di indifferenza si basa sulla fallacia coerenza-costanza, che abbiamo analizzato sopra. Su di essa si basa l'asserzione di Kennedy e Walsh secondo cui un individuo può rivelare indifferenza se, sollecitato a ripetere le sue scelte fra A e B nel tempo, egli sceglie ciascuna alternativa il 50 per cento delle volte³⁵.

Se il concetto di curva di indifferenza individuale è completamente erroneo, è ovvio che il concetto di "curva di indifferenza della collettività", che Baumol pretende di costruire partendo dalle curve individuali, merita di essere liquidato il più rapidamente possibile³⁶.

³⁴) Cfr. anche il monito di Croce relativamente all'uso degli animali nelle analisi che riguardano l'azione umana. Croce, *Economic Principle I*, p. 175.

³⁵) Kennedy, *The Common Sense of Indifference Curves e On Descriptions of Consumer's Behavior*.

³⁶) William J. Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State* (1952; Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), p. 47 e segg.

I neo-cardinalisti: l'approccio von Neumann - Morgenstern

Negli ultimi anni il mondo dell'economia è stato travolto da una teoria dell'utilità neo-cardinalista e implicante una quasi-misurazione. Questo approccio, che ha il vantaggio psicologico di rivestirsi di una forma matematica più avanzata di quelle finora conosciute dall'economia, è stato fondato da von Neumann e Morgenstern nel loro celebrato lavoro³⁷. La loro teoria ha avuto l'ulteriore vantaggio di basarsi sugli sviluppi più recenti, e di moda, della filosofia della misurazione e della filosofia della probabilità. La tesi Neumann - Morgenstern è stata adottata dai principali economisti matematici e ha proceduto quasi incontrastata fino ad oggi. La principale consolazione degli ordinalisti è rappresentata dall'assicurazione, fornita dai neo-cardinalisti, che la loro dottrina si applica solo all'utilità in condizioni di incertezza, e quindi non sconvolge troppo drasticamente la dottrina ordinalista³⁸. Tuttavia questa consolazione è davvero molto magra, se si considera che un certo grado di incertezza pervade qualsiasi azione.

La teoria Neumann - Morgenstern in breve è la seguente: un individuo può comparare non solo certi eventi, ma anche combinazioni di eventi con probabilità numeriche definite per ciascun evento. Quindi, secondo gli autori, se un individuo preferisce l'alternativa A

³⁷) John von Neumann and Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, 2nd ed. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1947), p. 8.15-32.617-632.

³⁸) A tale proposito v. l'eccellente articolo divulgativo di Armen A. Alchian, *The Meaning of Utility Measurement*, in «American Economic Review» (May 1953): 384-397. I principali aderenti all'approccio Neumann - Morgenstern sono Marschak, Friedman, Savage e Samuelson. Le pretese della teoria, anche quella più sofisticata, di misurare in qualsiasi modo l'utilità sono state opportunamente smontate da Ellsberg, che demolisce anche il tentativo di Marschak di rendere la teoria normativa. Tuttavia la critica di Ellsberg soffre del fatto di essere basata sul concetto di "significato operativo". D. Ellsberg, *Classic and Current Notions of Measurable Utility*, in «Economic Journal» (September 1954): 528-556.

all'alternativa B, e B a C, è in grado di decidere se preferisce B o una combinazione di probabilità 50:50 di C e A. Se preferisce B, allora si deduce che la sua preferenza di B su C è maggiore della sua preferenza di A su B. In tal modo vengono selezionate varie combinazioni di probabilità. Un'utilità numerica quasi-misurabile è assegnata alla sua scala di utilità in accordo con l'indifferenza delle utilità confrontata con varie combinazioni di probabilità di A o C. Il risultato è una scala numerica che si determina quando numeri arbitrari sono assegnati alle utilità di due degli eventi.

Gli errori di questa teoria sono numerosi e gravi:

1) Nessuno degli assiomi può essere convalidato sulla base delle preferenze dimostrate, dal momento che tutti gli assiomi possono essere certamente violati dai singoli attori.

2) La teoria poggia in maniera decisiva sull'ipotesi di costanza, in modo che le utilità possano essere rivelate attraverso l'azione nel tempo.

3) La teoria, per introdurre la scala numerica, fa grande affidamento sul fragile concetto di *indifferenza* delle utilità.

4) La teoria fondamentalmente si basa sull'erronea applicazione di una teoria della probabilità numerica ad un'area a cui non può essere applicata. Richard von Mises ha definitivamente dimostrato che una probabilità numerica può essere assegnata solo a situazioni in cui esiste una classe di entità, tale per cui non si conosce alcunché dei componenti tranne che essi sono membri di tale classe; e solo a situazioni in cui tentativi successivi rivelano una tendenza asintotica verso una proporzione stabile — frequenza con cui accade — di un certo evento di quella classe. A specifici eventi individuali non può essere applicata alcuna probabilità numerica³⁹.

³⁹) Richard von Mises, *Probability, Statistics, and Truth* (New York: Macmillan, 1957). Anche Ludwig von Mises, *Human Action*, p. 106-117. Le teorie della probabilità di Rudolf Carnap e Hans Reichenbach, oggi di moda, non sono riuscite a demolire la validità dell'approccio di Richard von Mises.

Al contrario, nel campo dell'azione umana è vero esattamente l'opposto. Qui non vi sono classi composte da enti omogenei. Ogni evento è unico e diverso da altri eventi altrettanto unici. Questi eventi unici non sono ripetibili. Applicare quindi la teoria della probabilità numerica a tali eventi non ha senso⁴⁰. Non è un caso che i neo-cardinalisti si siano concentrati invariabilmente sulle lotterie e sul gioco d'azzardo. La teoria della probabilità può essere applicata proprio e *solo* alle lotterie. I teorici danno per scontata la sua applicabilità all'azione umana generale limitando la loro trattazione alle lotterie. Perché l'acquirente di un biglietto della lotteria sa solo che il singolo biglietto della lotteria è un membro di una classe di biglietti di una data ampiezza. L'imprenditore, al contrario, nell'assumere le sue decisioni si confronta con casi unici, relativamente ai quali egli conosce qualcosa e che hanno solo una limitata corrispondenza con altri casi.

5) I neo-cardinalisti ammettono che la loro teoria non è applicabile nemmeno al gioco d'azzardo se l'individuo ha un interesse o un disinteresse per il gioco d'azzardo in sé. Poiché il fatto che un

Mises li confuta nella terza edizione tedesca del suo lavoro, purtroppo non disponibile in inglese. V. Richard von Mises, *Wahrscheinlichkeit, Statistik, und Wahrheit*, 3rd ed. (Vienna: J. Springer, 1951). L'unica critica plausibile rivolta a Richard von Mises è stata quella di W. Kneale, il quale ha fatto notare che l'assegnazione numerica della probabilità dipende da una sequenza infinita, laddove in nessuna attività umana può esistere una sequenza *infinita*. Ciò, comunque, *indebolisce* l'applicazione della probabilità numerica anche a campi come le lotterie, più che consentirle di estendersi ad altre aree. V. anche Little, *A Reformulation of the Theory of Consumers' Behavior*.

⁴⁰) Si veda la fondamentale distinzione di Frank Knight fra i casi limitati di "rischio" attuariale e la più ampia "incertezza" non attuariale. Frank H. Knight, *Risk, Uncertainty, and Profit* (2nd ed.; London, 1940). Anche G.L.S. Shackle ha rivolto un'eccellente critica all'approccio della probabilità in economia, soprattutto a quello di Marschak. La sua teoria della "sorpresa", però, è esposta a obiezioni simili; cfr. C.F. Carter, *Expectations in Economics*, in «*Economic Journal*» (March 1950): 92-105; G.L.S. Shackle, *Expectations in Economics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1949), p. 109-123.

uomo giochi dimostra che il gioco d'azzardo gli piace, è chiaro che la dottrina dell'utilità Neumann - Morgenstern fallisce anche in questo caso ritagliato su misura⁴¹.

6) Una curiosa nuova concezione della misurazione. La nuova filosofia della misurazione elimina i concetti di “cardinale” e “ordinale” in favore di costruzioni elaborate quali “misurabile a una costante moltiplicativa” (cardinale); “misurabile a una trasformazione monotomica” (ordinale); “misurabile a una trasformazione lineare” (la nuova quasi-misurazione, di cui l'indice di utilità proposto da Neumann - Morgenstern è un esempio). Questa terminologia, a parte la sua inopportuna complessità (sotto l'influenza della matematica), implica che qualsiasi cosa, inclusa l'ordinalità, sia in qualche modo “misurabile”. Chi propone una nuova definizione di un termine importante deve provare la sua tesi; la nuova definizione di misurazione non lo ha fatto per niente. La misurazione, per qualsiasi definizione che abbia un minimo di ragionevolezza, implica la possibilità di un'unica assegnazione di numeri che possono essere significativamente soggetti a tutte le operazioni dell'aritmetica. Per realizzare ciò è necessario definire un'unità di misura costante. Per poter definire tale unità, la proprietà da misurare deve estendersi nello spazio, in modo che sull'unità vi possa essere accordo fra tutti in maniera oggettiva. Di conseguenza, stati soggettivi, che sono *intensivi* anziché oggettivamente estensivi, non possono essere misurati e sottoposti a operazioni aritmetiche. E l'utilità appartiene agli stati intensivi. La misurazione diventa ancora più implausibile quando si comprende che l'utilità è un concetto prasseologico, e non direttamente psicologico.

⁴¹) È curioso che gli economisti siano stati tentati di esaminare il gioco d'azzardo assumendo in primo luogo che al partecipante non piace giocare. È sulla base di tale assunzione che Alfred Marshall basò la sua famosa “prova” che il gioco d'azzardo (a causa della diminuzione dell'utilità della moneta di ogni individuo) è “irrazionale”.

La replica più frequente è che stati soggettivi *sono* stati misurati; la vecchia, non scientifica sensazione soggettiva di calore ha lasciato il posto alla oggettiva scienza della termometria⁴². Ma questa replica è erronea; la termometria non misura le sensazioni soggettive intensive in se stesse. Essa assume una correlazione approssimata fra la proprietà intensiva e un evento oggettivo estensivo — come l'espansione fisica del gas o del mercurio. E la termometria non può certamente pretendere di misurare con precisione gli stati soggettivi: tutti sappiamo che alcune persone, per varie ragioni, sentono più caldo o più freddo in momenti diversi anche se la temperatura esterna rimane la stessa⁴³. Sicuramente non può essere individuata alcuna correlazione per le scale di preferenza dimostrata in relazione alle lunghezze fisiche. Perché le preferenze non hanno base fisica *diretta*, come la sensazione di caldo.

Nessuna operazione aritmetica può essere compiuta sui numeri ordinali; per cui usare il termine “misurabile” in qualsiasi modo per i numeri ordinali significa confondere irrimediabilmente il significato del termine. Il miglior rimedio per una possibile confusione è forse evitare di usare *qualsiasi* numero per le graduatorie ordinali; il concetto di graduatoria può essere espresso con chiarezza attraverso le lettere (A, B, C...), usando la convenzione secondo cui A, ad esempio, esprime il livello più elevato.

Quanto al nuovo tipo di quasi-misurabilità, nessuno ha ancora provato la sua esistenza. L'onere della prova ricade su chi propone. Se un oggetto ha qualità di estensione, allora è, almeno sul piano teorico, suscettibile di misurazione, perché un'unità oggettiva costante può, in linea di principio, essere definita. Se tale oggetto è intensivo, allora non vi si può applicare alcuna unità di misura costante, e qualsiasi assegnazione di numeri dovrebbe essere ordinale. Non c'è posto per

⁴²) Cfr. von Neumann and Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior*, p. 16-17.

⁴³) Cfr. Morris R. Cohen, *A Preface to Logic* (New York: Henry Holt, 1944), p. 151.

ipotesi intermedie. L'esempio preferito di quasi-misurabilità che viene continuamente proposto è, di nuovo, la temperatura. In termometria, si suppone che le scale in gradi centigradi e in gradi Fahrenheit siano convertibili l'una nell'altra non attraverso una costante moltiplicativa (cardinalità) ma moltiplicando e quindi aggiungendo una costante (una "trasformazione lineare"). Un'analisi più attenta, però, rivela che entrambe le scale sono semplici derivazioni da una scala basata su un punto che rappresenta lo zero assoluto. Per dimostrare la cardinalità della temperatura, tutto ciò di cui abbiamo bisogno è di trasformare entrambe le scale, in gradi centigradi e Fahrenheit, in scale in cui "zero assoluto" è zero, e a questo punto ciascuna sarà convertibile nell'altra in base a una costante moltiplicativa. Inoltre, la concreta misurazione della temperatura è una misurazione di lunghezza (della colonna di mercurio), per cui la temperatura di fatto è una misura derivata dalla dimensione della lunghezza, che è cardinalmente misurabile⁴⁴.

Jacob Marschak, uno dei principali esponenti della scuola Neumann - Morgenstern, ha ammesso che il caso della temperatura è inadeguato ai fini della quasi-misurabilità, perché è derivato dalla originaria e cardinale misurazione della distanza. Tuttavia, sorprendentemente, al suo posto propone l'*altitudine*. Ma se «la lettura

⁴⁴) Sulla misurazione, cfr. Norman Campbell, *What is Science?* (New York: Dover, 1952), p. 109-134; e Campbell, *An Account of the Principles of Measurement and Calculation* (London: Longmans, Green, 1928). Sebbene la posizione sulla misurazione descritta sopra non sia oggi di moda, è sostenuta dalla influente autorevolezza di Campbell. Una descrizione della controversia fra Campbell e S. Stevens sul tema della misurazione delle grandezze intensive fu inclusa nel testo non pubblicato di Hempel, *Concept Formation*, ma è stata purtroppo omessa nell'opera di Hempel pubblicata, *Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science* (Chicago: University of Chicago, 1952). Si può trovare la critica di Campbell in A. Ferguson, et al. *Interim Report* (British Association for the Advancement of Science Final Report, 1940), p. 331-349.

della temperatura non è altro che distanza», cos'altro è l'altitudine, che è solo e puramente distanza e lunghezza?⁴⁵

Economia del benessere: una critica

Economia ed etica

Oggi fra gli economisti è generalmente accettata, almeno *pro forma*, l'idea che l'economia di per sé non può produrre giudizi etici. Non è invece abbastanza diffusa l'idea che, accettare la tesi precedente, non implica necessariamente l'accoglimento della posizione di Max Weber secondo cui l'etica non può mai essere dimostrata scientificamente o razionalmente. Sia che accettiamo la posizione di Max Weber, sia che aderiamo alla più antica visione di Platone ed Aristotele sulla plausibilità di un'etica razionale, dovrebbe comunque esser chiaro che l'*economia* di per sé non può produrre una posizione etica. Se una scienza etica è possibile, dev'essere costruita al di fuori dei dati offerti dalle verità acquisite da tutte le altre scienze.

La medicina può accertare il fatto che un certo farmaco può curare una certa malattia, lasciando ad altre discipline la questione se la malattia *dovrebbe* essere curata. Allo stesso modo, l'economia può arrivare alla conclusione che la politica A conduce ad un miglioramento della vita, della prosperità e della pace, mentre la politica B conduce alla morte, alla povertà e alla guerra. Sia la medicina sia l'economia possono rilevare queste conseguenze in maniera scientifica, e senza introdurre giudizi etici nell'analisi. Si potrebbe obiettare che i medici non ricercerebbero possibili cure per una malattia se non fossero favorevoli alla cura, o gli economisti non indagherebbero le cause della prosperità se non fossero favorevoli a tale risultato. Su questo punto vi sono due risposte: 1) questo è indubbiamente vero in quasi tutti i casi, ma non è *necessariamente* così — alcuni medici o alcuni economisti

⁴⁵) Jacob Marschak, *Rational Behavior, Uncertain Prospects, and Measureability*, in «Econometrica» (April 1950): 131.

possono essere interessati solo alla scoperta della verità, e 2) questo stabilisce solo la motivazione psicologica degli scienziati; non stabilisce che la disciplina in sé perviene ad alcuni valori. Al contrario, supporta la tesi che l'etica vi è pervenuta indipendentemente dalle scienze specifiche della medicina o dell'economia.

Allora, sia che sosteniamo la visione secondo cui l'etica riguarda emozioni o gusti non razionali, sia che crediamo in un'etica razionale, dobbiamo convenire che la scienza economica *per sé* non può produrre asserzioni etiche. Essendo il giudizio politico una branca dell'etica, alla politica si applica la stessa conclusione. Se, ad esempio, prosperità o povertà sono le alternative politiche, la scienza economica non può decidere fra esse: offre solamente la verità sulle conseguenze di ciascuna decisione politica alternativa. Come cittadini noi teniamo conto di queste verità quando prendiamo le nostre decisioni etico-politiche.

Il problema della Nuova Economia del Benessere: la regola dell'unanimità

Il problema dell'"economia del benessere" è stato sempre quello di trovare un modo per aggirare questa limitazione dell'economia, e produrre direttamente asserzioni etiche e soprattutto *politiche*. Poiché l'economia si occupa degli individui che mirano a massimizzare la loro utilità o felicità o benessere, il problema può essere tradotto nei seguenti termini: quando l'economia può dire che "la società sta meglio" in conseguenza di un dato cambiamento? O, in altro modo, quando possiamo dire che l'"utilità sociale" è stata incrementata o "massimizzata"?

Gli economisti neoclassici, guidati dal professor Pigou, trovarono una risposta semplice. L'economia può stabilire che l'utilità marginale della moneta di un individuo diminuisce all'aumentare del suo reddito monetario. Quindi, conclusero, l'utilità marginale di un dollaro è

minore per un ricco che per un povero. *A parità delle altre condizioni*, l'utilità sociale è massimizzata da un'imposta sul reddito progressiva che toglie al ricco e dà al povero. Questa era la dimostrazione preferita dalla "vecchia Economia del Benessere", basata sull'etica utilitarista benthamiana, e realizzata da Edgeworth e Pigou.

Gli economisti continuarono allegramente lungo questa strada finché non furono fermati dal professor Robbins. Robbins mostrò che questa dimostrazione dipendeva dalla comparazione interpersonale delle utilità, e poiché l'utilità non è una grandezza cardinale, tali confronti coinvolgono giudizi etici⁴⁶. Ciò che Robbins di fatto ottenne fu di reintrodurre nell'economia la Regola dell'Unanimità di Pareto, rendendola il filtro selettivo attraverso cui l'Economia del Benessere deve verificare le sue credenziali⁴⁷. Questa Regola funziona nel modo seguente: possiamo dire che il "benessere sociale" (meglio, l'"utilità sociale") è *aumentato* in seguito a un cambiamento, solamente se nessun individuo sta peggio a causa del cambiamento (e almeno un individuo sta meglio). Se anche un solo individuo sta peggio, il fatto che le utilità interpersonali non possono essere sommate o sottratte impedisce all'economia di dire alcunché sull'utilità sociale. In assenza di unanimità, qualsiasi affermazione sull'utilità sociale implicherebbe un confronto interpersonale di tipo etico fra coloro che hanno guadagnato e coloro che hanno perso a seguito del cambiamento. Se, a seguito di un cambiamento, un numero X di individui guadagna e un numero Y perde, qualsiasi valore da sommare in una grandezza finale

⁴⁶) Lionel Robbins, *Interpersonal Comparisons of Utility*, in «Economic Journal» (December 1938): 635-641; e Robbins, *An Essay on the Nature and Significance of Economic Science*, 2nd ed. (London: Macmillan, 1935), p. 138-141.

⁴⁷) Vilfredo Pareto, *Manuel d'Économie Politique*, 2nd ed. (Paris: Marcel Giard, 1927), p. 617.

“sociale” implicherebbe necessariamente un giudizio etico sull’importanza relativa dei due gruppi⁴⁸.

La Regola dell’Unanimità di Pareto - Robbins conquistò l’economia e liquidò quasi completamente la vecchia Economia del Benessere pigouviana. Da allora è fiorita una sterminata letteratura, nota come “Nuova Economia del Benessere”, che si è dedicata a una serie di tentativi di quadratura del cerchio: pronunciare determinati giudizi politici come se fossero economia scientifica, mantenendo anche la regola di unanimità.

La via d’uscita del professor Robbins

La formulazione della Regola dell’Unanimità *à la* Robbins sottovaluta notevolmente la portata del suo potere restrittivo sulle asserzioni degli economisti. Robbins ha sostenuto che, affinché gli economisti possano fare comparazioni interpersonali, sarebbe necessaria *una* sola asserzione etica: che ogni uomo ha una “eguale capacità di soddisfazione” in circostanze simili. Per sicurezza Robbins ammette che questa ipotesi etica non può essere posta dall’economia; ma, suggerisce, poiché ogni buon democratico è tenuto a fare questa ipotesi egalitaria, possiamo tutti egregiamente agire *come se* i confronti interpersonali di utilità si possano fare e procedere con i giudizi etici.

In primo luogo, è difficile, ad un’analisi attenta, dare senso all’espressione “eguale capacità di soddisfazione”. Robbins, come abbiamo visto, ammette che non possiamo in maniera scientifica confrontare le utilità o le soddisfazioni di individui diversi. Ma, non

⁴⁸) Kemp cerca di alterare la Regola dell’Unanimità per interpretarla nel senso che l’utilità sociale aumenta solo se *ognuno* sta meglio, non stando peggio o essendo indifferente. Ma, come abbiamo visto, l’indifferenza non può evidenziarsi nell’azione, e quindi questa modifica non è valida. Murray C. Kemp, *Welfare Economics: A Stocktaking*, in «Economic Record» (November 1954): 245.

esistendo alcuna unità di soddisfazione con la quale possiamo effettuare confronti, qualsiasi affermazione che le soddisfazioni di individui differenti saranno “eguali” in una qualsiasi circostanza non ha significato. “Eguali” in che modo, e in quale unità di misura? Non siamo liberi di fare qualsiasi ipotesi etica ci piaccia, perché anche un’ipotesi etica dev’essere costruita con un senso, e i suoi termini devono essere definibili in una maniera che abbia significato. Dal momento che il termine “eguaglianza” non ha alcun significato senza qualche tipo di unità definibile, e dal momento che non esiste alcuna unità di soddisfazione o di utilità, ne segue che non vi può essere alcuna ipotesi etica di “eguale capacità di soddisfazione”, e che essa non può offrire una scorciatoia per permettere agli economisti di trarre conclusioni sulle politiche pubbliche.

La posizione di Robbins, inoltre, rappresenta una visione molto semplicistica dell’etica e della sua relazione con le questioni politico-economiche. Il problema del confronto interpersonale delle utilità è *solo uno* dei moltissimi problemi etici che devono essere discussi prima che si possa elaborare razionalmente qualsiasi conclusione politica. Supponiamo, ad esempio, che abbiano luogo due cambiamenti sociali, ciascuno dei quali determina nel 99 per cento della popolazione un incremento dell’utilità e nell’1 per cento una perdita. Per produrre un giudizio etico, sicuramente non può bastare alcuna ipotesi circa il confronto interpersonale delle utilità, se si trascura il *contenuto* del cambiamento stesso. Se, per esempio, un cambiamento era rappresentato dalla schiavizzazione dell’1 per cento da parte del 99 per cento, e l’altro cambiamento era costituito dalla rimozione di un sussidio statale all’1 per cento, è ovvio che vi sia una grande differenza nelle nostre asserzioni etiche nei due casi, anche se l’ipotizzata “utilità sociale” nei due casi è più o meno la stessa.

Il principio di compensazione

All'interno del contesto della Regola dell'Unanimità, un tentativo, particolarmente degno di nota, di effettuare asserzioni politiche è stato il "principio di compensazione" di Kaldor-Hicks; esso affermava che si può dire scientificamente che l'"utilità sociale" aumenta se i vincitori possono essere in grado di compensare i perdenti e rimanere ancora vincitori⁴⁹. In questo approccio vi sono molti gravi errori. Innanzi tutto, poiché si ipotizza che il principio di compensazione aiuti gli economisti a formarsi giudizi sulle politiche, è evidente che dobbiamo essere in grado di confrontare, almeno in linea di principio, stati sociali *reali*. Abbiamo quindi sempre a che fare con vincitori e perdenti *reali*, non *potenziali*. Se i vincitori *possono* o no compensare i perdenti è quindi irrilevante; la questione importante è se la compensazione di fatto *ha* luogo. Solo se la compensazione è effettivamente realizzata, in modo tale che nemmeno una persona rimanga perdente, possiamo dire che si determina un guadagno nell'utilità sociale. Ma questa compensazione può essere realizzata? Perché ciò avvenga, le scale di utilità di ciascuno dovrebbero essere esaminate da coloro che compensano. Ma, per la natura stessa delle scale di utilità, questo è impossibile. Chi può sapere che cosa è successo alla scala di utilità di ogni persona? Il principio di compensazione è

⁴⁹) Sul principio di compensazione v. Nicholas Kaldor, *Welfare Propositions in Economics*, in «Economic Journal» (September 1939): 549; John R. Hicks, *The Foundations of Welfare Economics*, in «Economic Journal» (December 1939): 706. Per le critiche v. William J. Baumol, *Community Indifference*, in «Review of Economic Studies» (1946-1947): 44-48; Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State*, p. 12 e segg.; Kemp, *Welfare Economics: A Stocktaking*, p. 246-250. Per un riassunto della discussione v. D. H. Robertson, *Utility and All That* (London: Allen and Unwin, 1952): p. 29-35. La fragilità dell'adesione di Robbins alla Regola dell'Unanimità è dimostrata dal suo sostegno al principio di compensazione. Robbins, *Robertson on Utility and Scope*.

necessariamente distinto dalla preferenza dimostrata, e appena questa si manifesta, è impossibile scoprire cosa è accaduto all'utilità di qualsiasi persona. Il motivo della separazione è che l'atto di compensazione è necessariamente un regalo unilaterale *a* una persona e non un atto *di* quella persona, e quindi è impossibile valutare di quanto sia aumentata la sua utilità in confronto con altre situazioni alternative. Solo se una persona è posta realmente davanti ad una scelta fra due alternative possiamo dire che preferisce l'una o l'altra.

Di sicuro coloro che compensano non potrebbero basarsi su questionari in una condizione in cui ognuno, per ricevere una compensazione, deve solo *dire* che ha perso utilità. E supponiamo che una persona dica che la sua sensibilità è talmente offesa da un certo cambiamento che nessun risarcimento monetario potrebbe ricompensarla? L'esistenza di una persona simile vanificherebbe qualsiasi tentativo di compensazione. Questi problemi sorgono inevitabilmente quando abbandoniamo l'ambito della preferenza dimostrata.

La funzione del benessere sociale

A seguito dell'impatto di critiche molto meno profonde di quella suesposta, il principio di compensazione è stato abbandonato dalla maggior parte degli economisti. Di recente vi sono stati tentativi di sostituirlo con un altro strumento: la "funzione del Benessere Sociale". Ma, dopo un turbine di attivismo, questo concetto, ideato dai professori Bergson e Samuelson, presto si è infranto contro gli scogli e di fatto è affondato sotto l'urto di varie critiche. È stato considerato un concetto vuoto e quindi privo di significato. Anche i suoi ideatori hanno abbandonato la contesa e ammettono che gli economisti, per effettuare asserzioni politiche, devono importare giudizi etici da discipline esterne

all'economia⁵⁰. Il professor Rothenberg ha fatto un disperato tentativo di salvare la funzione del benessere sociale cambiando radicalmente la sua natura, in particolare identificandola con l'esistenza di un "processo decisionale sociale". Per difendere questa modifica Rothenberg deve premettere la falsa ipotesi che la "società" esista indipendentemente dagli individui e che faccia la "propria" valutazione. Inoltre, come ha fatto notare Bergson, questo procedimento cancella l'Economia del Benessere, dal momento che la funzione dell'economista diventerebbe quella di osservare empiricamente il processo di decisione sociale in azione e di proclamare le decisioni di esso incrementi dell'"utilità sociale".

L'economista come consulente

Essendo fallito il conseguimento di conclusioni politiche tramite il principio di compensazione e tramite la funzione del benessere sociale, esiste un'altra strada, molto popolare, per consentire all'economista di partecipare alla formazione delle politiche rimanendo però ancora uno scienziato eticamente neutrale. Questa posizione sostiene che qualcun altro può stabilire gli obiettivi, e l'economista è legittimato a suggerire a quella persona (essendo magari assunto da essa) i mezzi adeguati per conseguire gli obiettivi desiderati. Poiché l'economista assume come data la gerarchia dei fini di *qualcun altro* ed evidenzia solo i mezzi per conseguirli, si presume che rimanga

⁵⁰) Cfr. Abram Bergson, *On the Concept of Social Welfare*, in «Quarterly Journal of Economics» (May 1954): 249; Paul A. Samuelson, *Welfare Economics; Comment*, in *A Survey of Contemporary Economics*, Vol. II, B.F. Haley, ed. (Homewood, Ill.: R.D. Irwin, 1952), 2, p. 37. Anche Jerome Rothenberg, *Conditions for a Social Welfare Function*, in «Journal of Political Economy» (October 1953): 397; Sidney Schoeffler, "Note on Modern Welfare Economics", in «American Economic Review» (December 1952): 881; I.M.D. Little, *Social Choice and Individual Values*, in «Journal of Political Economy» (October 1952): 422-432.

eticamente neutrale e rigorosamente scientifico. Questa visione però è fuorviante e fallace. Prendiamo in prestito un esempio proposto in un passaggio di un importante articolo del professor Philbrook: un economista monetario che consiglia la banca centrale⁵¹. Questo economista può semplicemente assumere i fini fissati dai dirigenti della banca e suggerire i mezzi più efficienti per conseguirli? No, a meno che egli consideri tali fini davvero buoni, ossia, no, a meno che egli esprima un giudizio etico. Supponiamo infatti che l'economista sia convinto che la banca centrale stessa sia perniciosa. In quel caso la sua linea d'azione migliore potrebbe consistere nel consigliare l'azione politica che renderebbe la banca altamente *inefficiente* nel perseguimento dei suoi obiettivi. L'economista assunto dalla banca centrale, quindi, non può dare alcun consiglio senza abbandonare la neutralità etica. Se egli consiglia la banca sul modo migliore per raggiungere i suoi obiettivi, se ne deve dedurre sul piano logico che egli appoggia questi obiettivi. Il suo consiglio implica un giudizio etico da parte sua anche se egli sceglie di «accettare tacitamente le decisioni della comunità così come vengono espresse attraverso il meccanismo politico»⁵².

Fine dell'economia del benessere?

Dopo vent'anni di florida crescita, l'Economia del Benessere è ancora confinata ad una Regola dell'Unanimità anche più stringente. I suoi tentativi di dire qualcosa sulle questioni politiche, mantenendosi nei limiti di tale regola, sono stati vani.

⁵¹) Clarence Philbrook, "*Realism*" in *Policy Espousal*, in «American Economic Review» (December 1953): 846-859. L'intero articolo è di fondamentale importanza per lo studio dell'economia e delle sue relazioni con le politiche pubbliche.

⁵²) E. J. Mishan, *The Principle of Compensation Reconsidered*, in «Journal of Political Economy» (August 1952): 312. Cfr. soprattutto l'eccellente commento di I.M.D. Little, *The Scientist and the State*, in «Review of Economic Studies» (1949-50): 75-76.

La morte della Nuova Economia del Benessere ha cominciato ad essere ammessa a malincuore da tutti i suoi sostenitori, che a turno ne hanno decretato la fine⁵³. Se le critiche avanzate in questo saggio verranno ammesse, i riti di sepoltura saranno accelerati e la salma seppellita con decoro. Molti esponenti della Nuova Economia del Benessere comprensibilmente continuano a cercare qualche espediente per salvare qualcosa dal naufragio. Reder ad esempio ritiene che in ogni caso l'economia fornisce consigli su politiche specifiche, settoriali. Tuttavia questo sicuramente non è altro che un disperato rifiuto di tenere conto dei problemi fondamentali. Rothenberg cerca di introdurre un'ipotesi di costanza basata sulla psicologia, in particolare l'esistenza di elementi invariabili nelle personalità degli individui⁵⁴. A parte il fatto che mutamenti di strutture "di base" possono avvenire in qualsiasi momento, l'economia ha a che fare con i cambiamenti *marginali*, e un cambiamento resta un cambiamento anche se è marginale. Di fatto se alcuni cambiamenti sono marginali o di sostanza è un problema della psicologia, non della prasseologia. Bergson tenta la strada mistica consistente nel negare la preferenza dimostrata e sostenere che sia possibile che le preferenze delle persone "effettivamente differiscano" da ciò che esse scelgono quando agiscono. Questo tentativo è basato sull'accoglimento della fallacia "coerenza" - costanza.

Dunque la Regola dell'Unanimità significa la fine di tutta l'eventuale Economia del Benessere, sia nella versione "vecchia" sia in quella "nuova"? Apparentemente sembra di sì. Perché, se qualsiasi

⁵³) Cfr. la mesta analisi svolta nel secondo volume del *Survey of Contemporary Economics* redatto dalla American Economic Association; Kenneth E. Boulding, *Welfare Economics*, p. 1-34; Melvin W. Reder, *Comment*, p. 34-36; e Samuelson, *The Empirical Implications of Utility Analysis*. Cfr. anche gli articoli di Schoeffler, Bergson e Kemp citati precedentemente.

⁵⁴) Jerome Rothenberg, *Welfare Comparisons and changes in Tastes*, in «American Economic Review» (December 1953): 888-990.

cambiamento non deve danneggiare alcuna persona, cioè se nessuno deve sentirsi peggio in seguito ad un cambiamento, all'interno della Regola dell'Unanimità quali cambiamenti possono superare l'esame in quanto socialmente utili? Come lamenta Reder: «prendere in considerazione le implicazioni che può avere l'invidia in termini di benessere, ad esempio, rende impossibile dire che aumenterà il benessere anche di chi godrà di un aumento della quantità di tutti i beni»⁵⁵.

Economia del Benessere: una ricostruzione

Preferenza dimostrata e libero mercato

La tesi di questo saggio è che la veglia funebre di tutta l'Economia del Benessere è prematura, e che questa può essere ricostruita con l'aiuto del concetto di preferenza dimostrata. Questa ricostruzione non avrà comunque alcuna somiglianza con gli edifici “vecchio” e “nuovo” che l'hanno preceduta. In realtà, se la tesi di Reder è corretta, il tipo di resurrezione del paziente da noi proposta potrebbe essere considerata da molti più infausta del suo decesso⁵⁶.

Si rammenta che la preferenza dimostrata elimina le fantasie ipotetiche sulle scale di valori individuali. L'Economia del Benessere finora ha sempre considerato i valori come valutazioni ipotetiche di “stati sociali” ipotetici. Invece la preferenza dimostrata considera i valori solo in quanto rivelati dall'azione scelta.

Consideriamo ora eventuali cambiamenti che si verifichino nel libero mercato. In tale contesto un cambiamento è intrapreso

⁵⁵) Reder, *Comment*, p. 35.

⁵⁶) «La teoria del benessere (e argomenti collegati) degli anni Trenta e Quaranta è stata in larga misura un tentativo di evidenziare la molteplicità e l'importanza delle circostanze in cui il *laissez faire* risultava inadeguato» (*ibidem*).

volontariamente da entrambe le parti. Quindi, il fatto stesso che uno scambio ha luogo, dimostra che entrambe le parti beneficiano (o, più correttamente, si aspettano di beneficiare) dallo scambio. Il fatto che entrambe le parti abbiano scelto lo scambio dimostra che entrambe ottengono un beneficio. Libero mercato è l'espressione che indica l'insieme di tutti gli scambi volontari che si svolgono nel mondo. Poiché ogni scambio dimostra un beneficio unanime per entrambe le parti coinvolte, dobbiamo concludere che *il libero mercato beneficia tutti i partecipanti*. In altri termini, l'economia del benessere può affermare che il libero mercato aumenta l'utilità sociale, attenendosi ancora all'impostazione della Regola dell'Unanimità⁵⁷.

Ma che dire dello spauracchio di Reder: l'invidioso che odia il maggior benessere degli altri? Nella misura in cui egli ha partecipato al mercato, rivela che gli piace e beneficia dal mercato. Per il resto a noi non interessano le sue opinioni sugli scambi effettuati dagli *altri*, dal momento che le sue preferenze non sono dimostrate attraverso l'azione e sono quindi irrilevanti. Come *sappiamo* che questo ipotetico invidioso perde utilità a causa degli scambi di altri? Interpellare la sua opinione verbale non è sufficiente, perché la sua asserita invidia potrebbe essere uno scherzo o un gioco letterario o una deliberata bugia.

Siamo quindi condotti inesorabilmente alla conclusione che i processi del libero mercato conducono sempre ad un aumento dell'utilità sociale. E, come economisti, possiamo dire ciò con assoluta validità, senza impegnarci in giudizi etici.

⁵⁷) Haavelmo critica la tesi secondo cui il libero mercato massimizza l'utilità sociale perché tale tesi "assume" che gli individui "in qualche modo si mettono d'accordo" per prendere una decisione ottimale. Ma il libero mercato è esattamente il metodo attraverso cui il "mettersi d'accordo" ha luogo! Cfr. Trygve Haavelmo, *The Notion of Involuntary Economic Decision*, in «Econometrica» (January 1950): 8.

Il libero mercato e il “problema della distribuzione”

L’economia in generale, e l’Economia del Benessere in particolare, sono state afflitte dal “problema della distribuzione”. Si è sostenuto, ad esempio, che le affermazioni sull’aumento dell’utilità sociale nel libero mercato vanno tutte bene, ma solo all’interno dell’ipotesi di una data distribuzione del reddito⁵⁸. Poiché i cambiamenti nella distribuzione del reddito verosimilmente danneggiano una persona e ne beneficiano un’altra, si ritiene che, in caso di cambiamenti nella distribuzione, non sia possibile affermare alcunché circa l’utilità sociale. E la distribuzione del reddito cambia continuamente.

Nel libero mercato, tuttavia, non esiste una “distribuzione” separata [dalla produzione, *n.d.c.*]. Le disponibilità monetarie di una persona sono state acquisite proprio perché i suoi servizi, o i servizi dei suoi predecessori, sono stati acquistati da altri sul libero mercato. Non esiste un processo distributivo separato dai processi di produzione e scambio del mercato; di conseguenza il concetto stesso di “distribuzione” diventa privo di significato sul libero mercato. Poiché la “distribuzione” è semplicemente il risultato del processo di libero scambio, e poiché questo processo beneficia tutti i partecipanti nel mercato e aumenta l’utilità sociale, ne consegue immediatamente che anche i risultati “distributivi” del libero mercato aumentano l’utilità sociale.

Le obiezioni dei critici, comunque, si applicano ai casi di intervento dello Stato. Quando lo Stato prende da Piero e dà a Paolo, sta effettuando un processo di *distribuzione* separato. In questo caso esiste un processo *separato* dalla produzione e dallo scambio, e quindi il concetto acquisisce significato. Va aggiunto che tale azione statale

⁵⁸) Sarebbe più corretto dire una data distribuzione della *ricchezza* [*assets*] monetaria.

ovviamente e *palesemente* beneficia un gruppo e ne danneggia un altro, violando così la Regola dell'Unanimità.

Il ruolo dello Stato

Fino a poco tempo fa l'Economia del Benessere non ha mai analizzato il ruolo dello Stato. Va detto che l'economia in generale non ha mai prestato molta attenzione a questa fondamentale questione. Temi specifici, come la finanza pubblica o i controlli di prezzo, sono stati investigati, ma nella letteratura economica lo Stato in sé è stata una figura defilata. In genere è stato considerato, in maniera imprecisa, come il rappresentante in qualche modo della "società" o della "gente". La "società", però, non è un'entità esistente; è solo un utile stenogramma per indicare un insieme di tutti gli individui esistenti⁵⁹. In ogni caso, l'area, largamente inesplorata, dello Stato e delle azioni dello Stato può essere analizzata con i potenti strumenti della Preferenza Dimostrata e della Regola dell'Unanimità.

Lo Stato si distingue dalle altre istituzioni della società per due caratteristiche: 1) esso, ed esso solo, può interferire attraverso l'uso della violenza con gli scambi di mercato, reali e potenziali, di altre persone; e 2) esso, ed esso solo, ottiene le sue entrate attraverso un'esazione forzata, garantita dalla minaccia della violenza. Nessun altro individuo o gruppo può legalmente agire in questi modi⁶⁰. Ora, che cosa accade quando lo Stato, o un criminale, usa la violenza per interferire con gli scambi di mercato? Supponiamo che lo Stato proibisca ad A e B di effettuare uno scambio che essi vorrebbero

⁵⁹) Su questo errore del collettivismo metodologico, e sul più ampio errore del realismo concettuale, v. l'eccellente analisi di Hayek, *Counter Revolution of Science*, p. 53e segg.

⁶⁰) Anche *i criminali* agiscono così, ma non possono farlo in conformità alla legge. In un'analisi prasseologica, e non giuridica, si applicano le stesse conclusioni ad entrambi i gruppi.

intraprendere. È chiaro che le utilità di A e B sono state ridotte, perché viene loro impedito, attraverso la minaccia della violenza, di effettuare uno scambio che altrimenti avrebbero effettuato. Dall'altro lato, vi è stato un aumento di utilità per i funzionari statali che impongono tale restrizione, altrimenti non lo avrebbero fatto. Come economisti in questo caso non possiamo quindi dire alcunché sull'utilità sociale, dal momento che, in conseguenza dell'azione statale, alcuni individui hanno chiaramente guadagnato e altri chiaramente perso utilità.

Si giunge alla stessa conclusione nei casi in cui lo Stato costringe C e D a effettuare uno scambio che essi non avrebbero intrapreso. Di nuovo, le utilità dei funzionari statali aumentano. E *almeno uno* dei due partecipanti (C o D) perde utilità, perché almeno uno non avrebbe voluto effettuare lo scambio senza la coercizione statale. Anche in questo caso l'economia non può dire alcunché sull'utilità sociale⁶¹.

Concludiamo quindi che *nessuna interferenza statale negli scambi può mai aumentare l'utilità sociale*. Ma possiamo dire qualcosa in più. L'essenza dello Stato è che solo esso ottiene le sue entrate attraverso l'esazione forzata delle imposte. Tutti i suoi atti e le sue spese successive, quale che sia la loro natura, si basano su questo potere impositivo. Abbiamo appena visto che, quando lo Stato costringe qualcuno ad effettuare uno scambio che egli non avrebbe voluto effettuare, costui perde utilità in seguito alla coercizione. Ma la tassazione è proprio tale scambio coercitivo. Se ciascuno avesse pagato la stessa somma allo Stato in un sistema di contribuzione volontaria, allora non ci sarebbe stato bisogno della costrizione rappresentata dalle imposte. Dato il fatto che quindi per le imposte è usata la coercizione, e basandosi tutte le azioni statali sul potere impositivo, deduciamo che: *nessun atto dello Stato può aumentare l'utilità sociale*.

⁶¹) Non possiamo esaminare qui l'analisi prasseologica dell'economia generale, che mostra che, nel lungo periodo, per molti atti di interferenza coercitiva, lo stesso aggressore perde utilità.

Dunque l'economia, senza impegnarsi in qualsivoglia giudizio etico e seguendo i principi scientifici della Regola dell'Unanimità e della Preferenza Dimostrata, conclude che: 1) il libero mercato aumenta sempre l'utilità sociale; e 2) nessun atto dello Stato può mai aumentare l'utilità sociale. Queste due proposizioni sono i pilastri della ricostruita Economia del Benessere.

Gli scambi fra le persone possono avere luogo o volontariamente o sotto la costrizione della violenza. Non esiste una terza modalità. Se dunque gli scambi di libero mercato accrescono sempre l'utilità sociale, mentre nessuno scambio obbligatorio e nessuna interferenza possono aumentarla, possiamo concludere che la salvaguardia di *un mercato libero e volontario* "massimizza" l'utilità sociale (purché non si interpreti "massimizzare" in senso cardinale).

In genere, anche gli economisti più rigorosamente *Wertfrei* hanno voluto riservarsi un giudizio etico: si dichiarano liberi di raccomandare qualsiasi cambiamento o processo che aumenti l'utilità sociale sotto il vincolo della Regola dell'Unanimità. Qualsiasi economista che segue questo metodo dovrebbe a) sostenere il libero mercato in quanto sempre benefico e b) evitare di sollecitare qualsiasi azione statale. In altre parole, dovrebbe diventare un sostenitore dell' "*ultra*" *laissez-faire*.

Riconsiderare il *laissez-faire*

È stato molto tipico deridere l'"ottimistica" scuola francese del *laissez-faire* del Diciannovesimo secolo. Di solito la loro analisi "economica del benessere" è stata respinta in quanto ingenuo pregiudizio. In realtà i loro scritti rivelano che le conclusioni di *laissez-faire* erano *post-judices* — erano giudizi *basati* sulle loro analisi, e non preconetti della loro analisi⁶². Fu la scoperta del beneficio sociale

⁶²) *The Theory of Economic Policy in English Classical Political Economy* (London: MacMillan, 1952) di Lionel Robbins è fedele alla tesi secondo cui gli economisti classici inglesi erano veramente "scientifici" perché non

generale proveniente dal libero scambio a condurre alle rapsodie sul processo di libero scambio nei lavori di autori come Frédéric Bastiat, Edmond About, Gustave de Molinari e l'americano Arthur Latham Perry. Le loro analisi sull'azione dello Stato erano molto rudimentali (tranne nel caso di Molinari), ma, per condurli a una posizione di *laissez-faire* puro, necessitavano solo di una premessa etica a favore dell'utilità sociale⁶³. Il modo in cui trattano lo scambio può essere rintracciato in questo passaggio dell'ormai trascurato Edmond About: «ora, ciò che è ammirevole nello scambio è che esso beneficia le due parti contraenti. [...] Ciascuna delle due, dando ciò che ha in cambio di ciò che non ha, fa un buon affare. [...] Ciò accade in ogni scambio libero e onesto. [...] Di fatto, se vendi, se compri, compi un atto di scelta. Nessuno ti costringe a cedere uno qualsiasi dei tuoi beni in cambio dei beni di un altro»⁶⁴.

L'analisi del libero scambio alla base della posizione di *laissez-faire* ha subito un generale oblio in economia. Quando viene presa in considerazione, è generalmente respinta in quanto “semplice”. Ad esempio, Hutchison definisce “semplice” l'idea dello scambio come mutuo beneficio; Samuelson la considera “semplicistica”. Forse è semplice, ma nella scienza la semplicità di per sé non è certo una colpa.

sostenevano il *laissez-faire*, mentre gli ottimisti francesi erano dogmatici e “metafisici” perché lo sostenevano. Per affermare ciò Robbins abbandona il suo approccio prasseologico di venti anni prima e adotta il positivismo: «il test finale per stabilire se un'affermazione è metafisica (sic) o scientifica è [...] se argomenta dogmaticamente *a priori* oppure appellandosi all'esperienza». Naturalmente Robbins cita esempi tratti dalle scienze fisiche per sostenere questa erronea dicotomia (*Ibid.*, p. 23-24).

⁶³) Gli scritti di Bastiat sono molto diffusi, ma la sua analisi sul “benessere” era complessivamente inferiore a quelle di About o di Molinari. Per una brillante analisi dell'azione dello Stato, cfr. Gustave de Molinari, *The Society of Tomorrow* (New York: G.P. Putnam and Sons, 1904), p. 65-96.

⁶⁴) Edmond About, *Handbook of Social Economy* (London: Straham, 1872), p. 104. Anche *ibid.*, p. 101-112; e Arthur Latham Perry, *Political Economy*, 21st ed. (New York: Charles Scribners' Sons, 1892), p. 180.

L'aspetto importante è se la dottrina è corretta; se è corretta, allora il rasoio di Occam ci dice che, quanto più è semplice, meglio è⁶⁵.

Il ripudio del semplice sembra avere le sue radici nella metodologia positivista. In fisica (riferimento del positivismo) il compito della scienza è di andare oltre l'osservazione di senso comune, costruendo una complessa struttura che spiega i fatti di senso comune. La prasseologia, invece, inizia considerando *assiomi* alcune verità di senso comune. Le leggi della fisica hanno bisogno di complicate verifiche empiriche; gli assiomi della prasseologia sono riconosciuti evidenti da tutti in base alla riflessione. Risultato di ciò è che i positivisti si sentono a disagio in presenza di verità universali. Invece di gioire della capacità di fondare la conoscenza su una verità universalmente accettata, il positivista la respinge in quanto semplice, vaga o "ingenua"⁶⁶.

L'unico tentativo di Samuelson di confutare la posizione di *laissez-faire* consisteva in un breve rinvio alla presunta confutazione classica di Wicksell⁶⁷. Anche Wicksell però respinse l'approccio degli "economisti dell'armonia" francesi senza argomentare, e si dedicò a un lungo esame della formulazione di Leon Walras, di gran lunga più debole. Walras cercò di provare la "massima utilità" derivante dal libero scambio in termini di utilità cardinale interpersonale e così rimase completamente esposto alla confutazione.

⁶⁵) Terence W. Hutchison, *A Review of Economic Doctrines, 1870-1929*, p. 282; Samuelson, *Foundations of Economic Analysis*, p. 204.

⁶⁶) Per un esempio di questo atteggiamento v. la critica a *Counter Revolution of Science* di Hayek da parte di May Brodbeck, in *On the Philosophy of the Social Sciences*, in «Philosophy of Science» (April 1954). Brodbeck si lamenta del fatto che gli assiomi prasseologici non sono "sorprendenti"; se però lei proseguisse l'analisi, potrebbe scoprire che le conclusioni sono abbastanza sorprendenti.

⁶⁷) Knut Wicksell, *Lectures on Political Economy* (London: Routledge and Kegan Paul, 1934), 1, p. 72e segg.

Va inoltre evidenziato che il teorema della massima utilità sociale non si applica a qualsiasi tipo di concorrenza “perfetta” o “pura”, o anche alla “concorrenza” in contrapposizione al “monopolio”. Si applica semplicemente a qualsiasi scambio volontario. Si potrebbe obiettare che la creazione di un cartello volontario volto ad aumentare i prezzi peggiora la condizione di molti consumatori, e quindi la tesi dei benefici dello scambio volontario dovrebbe escludere i cartelli. Tuttavia non è possibile per un osservatore confrontare scientificamente i risultati, in termini di utilità sociali, prodotti sul libero mercato in un periodo di tempo e in quello successivo. Come abbiamo visto sopra, non possiamo determinare le scale di valori di una persona lungo un dato periodo di tempo. Figuriamoci quanto sia ancor meno possibile per tutti gli individui! Dal momento che non possiamo scoprire le utilità delle persone nel tempo, dobbiamo concludere che, quali che siano le condizioni istituzionali dello scambio, per quanto grande o piccolo sia il numero dei partecipanti al mercato, il libero mercato massimizzerà sempre l'utilità sociale. Perché tutti gli scambi sono scambi effettuati volontariamente da tutte le parti. Supponiamo che alcuni produttori formino volontariamente un cartello in un dato settore industriale. Questo cartello effettua i suoi scambi nel Periodo 2. L'utilità sociale è ancora massimizzata, perché, di nuovo, nessuno scambio è alterato dalla coercizione. Se, nel Periodo 2, lo Stato dovesse intervenire per proibire il cartello, non potrebbe aumentare l'utilità sociale, perché il divieto danneggia palesemente i produttori⁶⁸.

⁶⁸) Sulla base dell'economia *generale*, più che dell'Economia del Benessere, è anche possibile affermare che la creazione di un cartello volontario, *se profittevole*, beneficerebbe i consumatori. In tal caso, i consumatori, come i produttori, sarebbero danneggiati dal divieto statale del cartello. Come mostrato sopra, l'Economia *del Benessere* dimostra che nessuna azione statale può aumentare l'utilità sociale. L'economia *generale* dimostra che, in molti casi di azioni statali, anche coloro che guadagnano nell'immediato, perdono nel lungo periodo.

Critica dello Stato come istituzione volontaria

Nell'evoluzione del pensiero economico, si è prestata molta più attenzione all'analisi del libero scambio che all'azione dello Stato. Come detto, in genere si è considerato lo Stato semplicemente un'istituzione volontaria. L'ipotesi più comune è che lo Stato sia volontario perché deve basarsi sul consenso della maggioranza. Se aderiamo alla Regola dell'Unanimità, però, è ovvio che una maggioranza non è l'unanimità, e che quindi, su tale terreno, l'economia non può considerare lo Stato un'istituzione volontaria. Stessa osservazione si applica alle procedure di voto a maggioranza della democrazia. Non si può dire che la persona che vota per il candidato perdente, e ancor di più la persona che si astiene dal voto, approvino intenzionalmente l'azione dello Stato⁶⁹.

Negli ultimi anni alcuni economisti si sono resi conto che la natura dello Stato necessita di un'analisi accurata. In particolare, si sono resi conto che l'Economia del Benessere deve provare che lo Stato sia in qualche senso volontario prima di poter sostenere qualsiasi azione statale. Il tentativo più ambizioso di definire lo Stato un'istituzione "volontaria" è costituito dal lavoro del professor Baumol⁷⁰. La tesi di Baumol sulle "economie esterne" può essere così sintetizzata: certi bisogni sono per loro natura "collettivi" anziché "individuali". In questi

⁶⁹) Schumpeter è giustamente sprezzante nell'affermare: «la teoria che interpreta i tributi secondo un'analogia con le quote di un club o con l'acquisto dei servizi di un medico, dimostra solo quanto questa parte delle scienze sociali sia molto lontana da un abito mentale di tipo scientifico». Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York: Harper and Brothers, 1942), p. 198. Per un'analisi realistica v. Molinari, *The Society of Tomorrow*, p. 87-95.

⁷⁰) Cfr. William J. Baumol, *Economic Theory and the Political Scientist*, *World Politics* (January 1954): 275-277; e Baumol, *Welfare Economics and the Theory of the State*.

casi, ogni individuo ordinerà le seguenti alternative nella sua scala di valori: in (A) preferirebbe che *tutti tranne lui* fossero costretti a pagare per il soddisfacimento del bisogno del gruppo (ad esempio, protezione militare, parchi pubblici, dighe ecc.). Ma poiché questa soluzione non è praticabile, deve scegliere fra le alternative B e C. In (B) *nessuno* è costretto a pagare per il servizio, nel qual caso il servizio probabilmente non sarà predisposto perché ognuno tenderà a sottrarsi al pagamento della sua quota; in (C) *tutti*, incluso egli stesso, sono costretti a pagare per il servizio. Baumol conclude che la gente sceglierebbe C; di conseguenza le attività dello Stato che offrono tali servizi sono “effettivamente volontarie”. Tutti scelgono allegramente di essere costretti.

Questa ingegnosa tesi può essere considerata da diversi punti di vista. In primo luogo, è assurdo sostenere che la “coercizione volontaria” possa essere una preferenza dimostrata. Se la decisione fosse veramente volontaria, non sarebbe necessaria alcuna coercizione fiscale — le persone si metterebbero d'accordo volontariamente e pubblicamente per pagare la propria quota di contributi al progetto comune. Poiché si suppone che tutti preferiscano avere il bene o il servizio anziché non pagare e non averlo, allora effettivamente *vogliono* pagare il prezzo per ottenere il bene. Di conseguenza l'apparato di coercizione fiscale non è necessario, e tutte le persone risolutamente, anche se un tantino malvolentieri, pagherebbero ciò che ci si aspetta senza alcun sistema fiscale coercitivo.

Secondariamente, la tesi di Baumol è indubbiamente vera per la *maggioranza*, perché la maggioranza, passivamente o entusiasticamente, deve sostenere lo Stato affinché esso sopravviva per un certo periodo di tempo. Ma anche se la maggioranza vuole costringere se stessa al fine di costringere gli altri (e forse far pendere la bilancia *a sfavore* degli altri), ciò non prova nulla in termini di Economia del Benessere, che deve basare le sue conclusioni sulla regola

dell'*unanimità*, non su quella della maggioranza. Baumol sosterrà che tutti hanno questo ordine di valori? Non esiste *una* persona nella società che preferisce la libertà per tutti alla coercizione per tutti? Se una sola persona esiste, Baumol non può più definire lo Stato un'istituzione volontaria. Su quali basi, a priori o empiriche, si può sostenere che non esiste una persona simile?⁷¹

Tuttavia la tesi di Baumol merita una riflessione più dettagliata. Infatti, anche se non può dimostrare l'esistenza della volontarietà della coercizione, se effettivamente è certo che alcuni servizi semplicemente non possono essere ottenuti nel libero mercato, allora ciò evidenzerebbe una grave debolezza nel "meccanismo" del libero mercato. Esistono casi in cui solo la coercizione può conseguire i servizi desiderati? A prima vista, per una risposta affermativa le "economie esterne" di Baumol sembrano plausibili. Servizi come la protezione militare, le dighe, le autostrade ecc. sono importanti. La gente desidera che siano realizzati. Tuttavia, ognuno non tenderebbe a ridurre la propria quota, sperando che gli altri paghino? Impiegare questo argomento come giustificazione dell'offerta statale di tali servizi è un esempio di ragionamento circolare che non dimostra alcunché. Perché questa particolare condizione esiste solo e proprio perché lo Stato, non il mercato, offre questi servizi! Il fatto che lo Stato offra un servizio significa che, a differenza del mercato, la sua *offerta del servizio è completamente separata dalla riscossione dei pagamenti*. Dal momento che il servizio è offerto gratuitamente e più o meno indiscriminatamente ai cittadini, ne consegue naturalmente che ogni individuo — avendo il servizio garantito — cercherà di sottrarsi alle sue imposte. Perché, a differenza della situazione di mercato, il suo pagamento dell'imposta non gli procura niente direttamente. E questa condizione non può essere

⁷¹) Galbraith in effetti avanza tale ipotesi, ma ovviamente senza un fondamento adeguato. Cfr. John K. Galbraith, *Economics and the Art of Controversy* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1955), p. 77-78.

una giustificazione per l'azione dello Stato; perché è solo la conseguenza dell'esistenza della stessa azione statale.

Ma lo Stato deve forse soddisfare alcuni bisogni perché sono “collettivi” anziché “individuali”? Questa è la seconda linea d'attacco di Baumol. In primo luogo, Molinari ha dimostrato che l'esistenza di bisogni collettivi non implica necessariamente l'azione statale. Ma, soprattutto, il concetto stesso di bisogni “collettivi” è discutibile. Perché tale concetto deve presupporre l'esistenza di una qualche entità collettiva reale che esprime bisogni! Baumol avversa questa ipotesi, ma l'avversa invano. La necessità di presupporre tale entità è resa evidente dall'analisi sull'“azione collettiva” di Haavelmo, citata favorevolmente da Baumol. Haavelmo riconosce che decidere su un'azione collettiva «richiede un modo di pensare e un potere di agire che sono al di fuori della sfera funzionale di qualsiasi gruppo individuale in quanto tale»⁷².

Baumol tenta di negare la necessità di presupporre l'esistenza di un'entità collettiva affermando che alcuni servizi possono essere finanziati “congiuntamente”, e gioveranno a molte persone congiuntamente. Quindi afferma che gli individui sul mercato non possono fornire questi servizi. Questa posizione è davvero curiosa. Perché tutte le attività economiche di grande dimensione sono finanziate “congiuntamente” con ampie aggregazioni di capitale, e servono anche molti consumatori, spesso congiuntamente. Nessuno sostiene che un'impresa privata non può fornire acciaio o automobili o assicurazioni perché questi sono finanziati “congiuntamente”. Se si fa riferimento al consumo, da un certo punto di vista nessun consumo può essere congiunto, perché solo gli individui esistono e possono soddisfare i loro bisogni, e quindi ognuno deve consumare

⁷²) Haavelmo, *The Notion of Involuntary Economic Decision*. Yves Simon, citato favorevolmente da Rothenberg, è anche più esplicito, postulando una “ragione pubblica” e un “volere pubblico” in contrasto con le ragioni e i voleri privati. V. Yves Simon, *Philosophy of Democratic Government* (Chicago: University of Chicago, 1951); Rothenberg, *Conditions*, p. 402-403.

separatamente. In un altro senso, quasi tutto il consumo è “congiunto”. Baumol, ad esempio, sostiene che i parchi sono un esempio di “bisogni collettivi” soddisfatti congiuntamente, perché molti individui li devono utilizzare. Di conseguenza, lo Stato deve fornire questo servizio. Tuttavia andare a teatro è un consumo anche più congiunto, perché tutti devono andare nello stesso momento. Allora tutti i teatri devono essere nazionalizzati e gestiti dallo Stato? Inoltre, più in generale, tutto il consumo moderno dipende dalla produzione di massa per un mercato vasto. Non c’è un criterio in base al quale Baumol può individuare certi servizi e definirli “esempi di interdipendenza” o “economie esterne”. Quali individui potrebbero acquistare acciaio o automobili o surgelati, o quasi tutto il resto, se non esistesse un certo numero di altri individui che domandano tali beni e rendono vantaggiosi i metodi della produzione di massa? Le interdipendenze di Baumol sono tutte intorno a noi e non c’è un metodo razionale per isolare alcuni servizi e chiamarli “collettivi”.

In relazione alla tesi di Baumol, un argomento molto comune — e più plausibile della suddetta tesi — è che certi servizi sono talmente indispensabili per l’esistenza stessa del mercato che devono essere forniti collettivamente al di fuori del mercato. Si ritiene che questi servizi (protezione, trasporto, ecc.) siano talmente importanti da pervadere le transazioni di mercato e rappresentare una condizione preliminare necessaria per l’esistenza del mercato stesso. Ma questo argomento prova troppo. Un errore degli economisti classici fu di considerare i beni in termini di ampie *classi*, anziché in termini di *unità marginali*. Nel mercato tutte le azioni sono “al margine”, e questo è esattamente il motivo per cui possono essere effettuate la valutazione e l’imputazione della produttività in valore ai fattori produttivi. Se cominciamo a considerare intere classi anziché unità marginali, possiamo individuare numerosi tipi di attività che sono necessari prerequisiti di tutta l’attività di mercato, e fondamentali per essa; terra,

alloggio, cibo, vestiti, corrente elettrica e così via — anche la carta! Tutti questi beni devono essere forniti dallo Stato, e solo da esso?

Spogliata dei suoi numerosi errori, l'intera tesi sui "bisogni collettivi" si riduce a questo: sul mercato alcune persone riceveranno benefici dalle azioni di altri senza pagare⁷³. Questo è il succo del discorso nella critica al mercato, e questo è il solo rilevante problema di "economia esterna"⁷⁴. A e B decidono di pagare per la costruzione di una diga di cui hanno bisogno; C ne beneficia anche se non ha pagato. A e B si istruiscono a proprie spese e C beneficia del fatto di poter avere a che fare con persone istruite; e così via. Questo è il problema del *free rider*. Ma è difficile capire il perché di tutto questo baccano. Devo essere espressamente tassato per il fatto di godere della vista del giardino del mio vicino senza pagare? L'acquisto di un bene da parte di A e B rivela che *loro due* vogliono pagare per esso; se il bene beneficia indirettamente anche C, nessuno ci perde. Se C ritiene che, se contribuissero solo A e B, egli verrebbe privato del beneficio, allora è libero di contribuire anch'egli. In ogni caso, nella vicenda tutti gli individui si richiamano alle proprie preferenze.

Di fatto noi siamo tutti *free rider* rispetto agli investimenti e allo sviluppo tecnologico realizzato dai nostri antenati. Dobbiamo cospargerci il capo di cenere, o sottometterci agli ordini dello Stato, per questa felice condizione?

Baumol e gli altri che concordano con lui sono molto incoerenti. Da un lato l'azione non può essere lasciata alla scelta volontaria

⁷³) Cfr. la critica di una posizione simile di Spencer da parte di S. R., *Spencer As His Own Critic*, in «Liberty» (June 1904).

⁷⁴) I famosi problemi di "diseconomie esterne" (rumori, fumi, pesca ecc.) fanno parte in realtà di una categoria completamente differente, come ha mostrato Mises. Questi "problemi" sono dovuti ad un'insufficiente difesa della proprietà privata contro le invasioni. Più che un difetto del libero mercato, quindi, sono il risultato di invasioni della proprietà, invasioni che sono escluse per definizione dal libero mercato. Cfr. Mises, *Human Action*, p. 650-656.

individuale perché il malvagio *free rider* potrebbe sottrarsi e ottenere benefici senza pagare. Dall'altro gli individui sono spesso accusati perché non faranno abbastanza per beneficiare i *free rider*. Ad esempio, Baumol critica gli investitori per il fatto di non violare la propria preferenza temporale e investire più generosamente. Di sicuro la linea di condotta ragionevole è: né penalizzare il *free rider* né garantirgli particolari privilegi. Questa sarebbe l'unica soluzione coerente con la regola dell'unanimità e con la preferenza dimostrata⁷⁵.

Se la tesi del "bisogno collettivo" non è il problema del *free rider*, è semplicemente un attacco di tipo etico alle valutazioni individuali e un desiderio da parte dell'economista (che assume il ruolo di esperto di etica) di sostituire le valutazioni degli altri individui con le sue al fine di decidere le *loro* azioni. Questo atteggiamento diventa chiaro nell'affermazione di Suranyi-Unger: «egli (un individuo) può essere guidato da una valutazione dell'utilità e della disutilità misera o sconsiderata o frivola e da un corrispondente basso grado, o completa assenza, di responsabilità sociale»⁷⁶.

Tibor Scitovsky, impegnato in un'analisi simile a quella di Baumol, avanza anche un'altra obiezione al libero mercato, sulla base di ciò che definisce "economie esterne pecuniarie"⁷⁷. In breve, questa

⁷⁵) In una buona, sebbene insufficiente, analisi critica delle tesi di Baumol, Reder fa notare che Baumol trascura completamente le organizzazioni sociali volontarie costituite da individui, perché presuppone che lo Stato sia l'unica organizzazione sociale. Questo errore può derivare in parte dalla particolare definizione data da Baumol al termine "individualistico", inteso come una situazione in cui nessuno considera gli effetti delle proprie azioni su qualcun altro. V. Melvin W. Reder, *Review of Baumol's Welfare Economics and the Theory of the State*, in «Journal of Political Economy» (December 1953): 539.

⁷⁶) Theo Suranyi-Unger, *Individual and Collective Wants*, in «Journal of Political Economy» (February 1948): 1-22. Suranyi-Unger impiega anche concetti privi di significato come "utilità aggregata" della "soddisfazione del bisogno collettivo".

⁷⁷) Tibor Scitovsky, *Two Concepts of External Economies*, in «Journal of Political Economy» (April 1954): 144-151.

concezione soffre del frequente errore di confondere l'equilibrio generale (irraggiungibile!) dell'economia uniformemente rotante con un "ideale" etico e quindi di attaccare fenomeni onnipresenti come l'esistenza dei profitti in quanto scostamenti da tale ideale.

Infine dobbiamo menzionare i tentativi recentissimi del professor Buchanan di definire lo Stato un'istituzione volontaria⁷⁸. La tesi di Buchanan è basata sul curioso sofisma per cui in democrazia la regola della maggioranza in effetti rappresenta l'unanimità perché le maggioranze possono sempre cambiare, e nei fatti cambiano! Si ipotizza dunque che i mutamenti e i cambiamenti di direzione frutto del processo politico, in quanto ovviamente non irreversibili, determinino l'unanimità nella società. La dottrina secondo cui il conflitto politico continuo e lo stallo in realtà equivalgono ad una misteriosa unanimità sociale dev'essere considerata una caduta in un misticismo di tipo hegeliano⁷⁹.

⁷⁸) Cfr. James M. Buchanan, *Social Choice, Democracy, and Free Markets*, in «Journal of Political Economy» (April 1954): 114-123; e Buchanan, *Individual Choice in Voting and the Market*, in «Journal of Political Economy» (August 1954): 334-343. Per molti altri aspetti gli articoli di Buchanan sono davvero validi.

⁷⁹) Quanto sia inconsistente, anche per Buchanan, questa "unanimità" è illustrato dal seguente passaggio, molto ragionevole: «un voto espresso in dollari [cioè esprimere la propria preferenza sul mercato acquistando o non acquistando un bene, *n.d.t.*] non è mai capovolto; l'individuo non è mai nella posizione di membro della minoranza dissenziente» — come invece avviene nel processo elettorale (Buchanan, *Individual Choice in Voting and the Market*, p. 339). Il suo approccio lo conduce talmente lontano da far passare per una virtù positiva l'incoerenza e l'indecisione nelle scelte politiche.

Conclusioni

Nel suo brillante resoconto sull'economia contemporanea, il professor Bronfenbrenner ha descritto la situazione attuale della scienza economica nei termini più deprimenti possibili⁸⁰. “Landa desolata” e “guazzabuglio” sono stati i tipici epiteti utilizzati, e Bronfenbrenner ha concluso il suo articolo con disperazione, citando il famoso poema *Ozymandias*. Se applicato alla teoria oggi di moda, il suo atteggiamento è giustificato. Gli anni Trenta furono un periodo di entusiastica attività e di evidenti progressi pionieristici nel pensiero economico. Invece una dopo l'altra si sono instaurate la reazione e l'indebolimento, e a metà degli anni Cinquanta le grandi speranze di venti anni fa stanno morendo o combattendo una disperata battaglia di retroguardia. Nessuno dei nuovi approcci di qualche tempo fa propone più contributi teorici vivaci. Bronfenbrenner in particolare menziona, giustamente, sia la teoria della concorrenza imperfetta sia la teoria keynesiana. Avrebbe potuto menzionare anche la teoria dell'utilità e del benessere. Perché la metà degli anni Trenta vide lo sviluppo dell'analisi delle curve di indifferenza di Hicks e Allen e la Nuova Economia del Benessere. Entrambe queste rivoluzioni teoretiche sono state molto popolari nei piani alti della teoria economica; e ora sono entrambe in frantumi.

La tesi di questo saggio è che le teorie dell'utilità e del benessere, un tempo rivoluzionarie e successivamente ortodosse, meritano una sepoltura anche più rapida di quella che hanno ricevuto, ma ad esse non deve seguire un vuoto teorico. Lo strumento della Preferenza Dimostrata, in cui l'economia prende in considerazione solo la preferenza dimostrata dall'azione reale, combinato con una rigorosa Regola dell'Unanimità ai fini delle asserzioni sull'utilità sociale, possono servire per realizzare una ricostruzione completa dell'utilità e dell'Economia del Benessere. La teoria dell'utilità può essere

⁸⁰) Bronfenbrenner, *Contemporary Economics Resurveyed*.

definitivamente introdotta come teoria dell'utilità marginale ordinale. E l'Economia del Benessere può diventare di nuovo un *corpus* vitale, anche se la sua nuova identità potrebbe non attrarre i suoi precedenti ideatori. Non si deve pensare che, nel nostro esame dell'Economia del Benessere, abbiamo cercato di introdurre qualche progetto etico o politico. Al contrario, l'Economia del Benessere proposta è stata portata avanti senza inserire giudizi etici. L'economia in sé e da sola non può istituire un sistema etico, e dobbiamo garantire ciò indipendentemente dalla filosofia o dall'etica che sosteniamo. Il fatto che il libero mercato massimizza l'utilità sociale, o che l'azione dello Stato non può essere considerata volontaria, o che gli economisti favorevoli al *laissez-faire* erano teorici del benessere migliori di quanto sia stato loro riconosciuto, in sé non implica alcuna difesa del *laissez-faire* o di qualsiasi altro sistema sociale. Ciò che l'Economia del Benessere fa è offrire queste conclusioni a chi enuncia i giudizi etici, essendo esse parte dei dati utili per la costruzione del suo sistema etico. A chi disprezza l'utilità sociale o ammira la coercizione, la nostra analisi potrebbe fornire potenti argomenti per una politica di deciso statalismo.

Recensioni

Beniamino DI MARTINO, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2021, 2a edizione 2022 (pag. 430; euro 20).

Le recensioni che seguono, relative al libro *Stretto nel fascio*, sono state raccolte durante due incontri di presentazione del volume.

Il prof. Piero Craveri e il prof. Eugenio Capozzi sono intervenuti in un convegno organizzato a Napoli da UTESPED, martedì 18 ottobre 2022. L'incontro è stato introdotto da Cristina Franzino Cagnazzi, presidente dell'ente promotore, ed è stato moderato dall'economista Roberto Giuliani.

Il prof. Francesco Perfetti e il prof. Giovanni Orsina sono intervenuti in un webinar organizzato dall'associazione Lodi Liberale, lunedì 24 ottobre 2022. L'incontro è stato introdotto e moderato da Lorenzo Maggi, presidente dell'associazione proponente.

Le trascrizioni sono state sottoposte dagli autori, mantenendo volutamente inalterato lo stile del parlato e il tono discorsivo. Ai professori Craveri, Capozzi, Perfetti e Orsina e la nostra rinnovata gratitudine. Un ringraziamento va rivolto a Rosa Saviano che ha curato la trascrizione.

Intervento di Piero Craveri. L'interessante volume *Stretto nel fascio* solleva molti problemi stringenti.

Mi limiterò all'ultima analisi su Destra e Sinistra e dove collocare il nazi-fascismo rispetto al suo avverso socialismo. Storicamente l'esito del regime comunista e di quello nazista è ugualmente considerato totalitario. Quanto alle finalità ideologiche la principale differenza sta nel fondamento egualitario del comunismo, che, come Di Martino osserva, non ha esito positivo dal punto di vista individualistico, ma è

esclusivamente di carattere sociale, eliminando l'economia di mercato e sostituendola con un regime produttivo interamente espresso dallo Stato. Ne è derivata la più "totale" forma di totalitarismo, salvo poi, se guardiamo alla sua realizzazione storica, non determinando neppure l'eguaglianza tra i componenti della società, ma un altro tipo di gerarchia sociale, tra i vari gradi di potere nello Stato, principalmente attraverso la forma "partito" unico. Il nazifascismo, invece, mantiene la società di mercato, riducendone tuttavia sempre più i margini, allargando il ruolo economico dello Stato, come è avvenuto nelle esperienze storiche del nazismo e del fascismo, in una cornice di esasperato nazionalismo, con esisti razzistici.

L'egualitarismo segna dunque da un punto di vista storico la differenza Sinistra - Destra del comunismo, e fa di quest'ultimo un ideale non realizzato e sulla base della sua esperienza storica non realizzabile. Del resto tutti i regimi totalitari di origine comunista si sono trasformati con diverse fortune in società di mercato, con piena apertura a quello internazionale e lo stretto

controllo di quello interno, con tutte le disequaglianze che questo produce, in sostanziale identità tra Destra e Sinistra.

Penso dunque bisogna guardare al tema dell'eguaglianza come elemento differenziale di tipo ideologico, tuttavia dagli effetti totalitari analoghi e considerare il comunismo e il suo esperimento collettivista, non solo come un'ideologia, ma un dato storico che è stato operante e in quanto tale lo ha identificato. Elemento che tra l'altro ha rappresentato, in passato, un ostacolo decisivo nel differenziarsi del PCI dall'URSS. E con questa sottolineatura mi trovo d'accordo con molte delle analisi di Di Martino.

Quanto al socialismo è stato storicamente altra cosa dal comunismo, come iniziativa riformatrice della società di mercato, a tratti riuscito, lasciando certamente più Stato, ma maggiore distribuzione del reddito nazionale. Il diverso livello delle classi dirigenti dei partiti socialisti ha poi storicamente determinato il suo contributo nei vari Paesi europei. Ma dobbiamo storicamente un indubbio ruolo positivo al socialismo in Europa per l'allargamento delle basi delle

nostre democrazie, nelle quali il problema dei criteri di distribuzione del reddito restano centrali.

Piero CRAVERI

Intervento di Eugenio Capozzi.

Quando don Beniamino Di Martino mi contattò per la presentazione di *Stretto nel fascio*, io avevo appena terminato di leggere un altro suo bel libro, *Libertà e Coronavirus* pubblicato nel 2020. In quella lettura avevo ammirato la capacità di Di Martino di trattare un tema così scottante mettendolo in prospettiva. È quello un libro che è stato scritto, praticamente, “in diretta”. Mentre tutti i fenomeni relativi alla pandemia (e a tutto ciò che ne derivava dal punto di vista sanitario, ma anche politico, economico, legislativo, istituzionale) erano in corso di evoluzione, Di Martino aveva già adottato una prospettiva storica e di pensiero.

Questo dà già la cifra dell'autore. Ci dice quanto siano larghe le sue spalle dal punto di vista culturale. Ci dice quanto egli sia capace di inserire l'osservazione della politica e

dell'economia contingente in una solida struttura di pensiero e come questa solida struttura di pensiero sia tenuta insieme in maniera veramente originale. Forse Di Martino è l'unico a tenere insieme in modo così brillante una prospettiva religiosa e teologica di visione dell'uomo e una impostazione culturale rigorosamente liberale fondata sulla responsabilità dell'individuo in tutti i campi della vita sociale. I due aspetti non sono affatto in contraddizione, anzi trovano una sintesi che nei suoi testi viene fuori benissimo.

Qualcuno mi contesta ciò che ho scritto anche in un mio libro uscito l'anno scorso, *L'autodistruzione dell'Occidente*, e cioè che il liberalismo è una traduzione in filosofia politica della visione cristiana dell'uomo. È quel che Di Martino dimostra con una possente serie di letture, con un retroterra filosofico — e anche nel campo dell'economia e delle scienze sociali — di tutto rispetto.

Anche a partire da tutto ciò, ero incuriosito da questo libro, da *Stretto nel fascio*, da come l'autore avrebbe trattato il tema del fascismo, dei regimi dittatoriali del Novecento, delle

ideologie totalitarie. Il sottotitolo mi aveva insospettito: *Il nazi-fascismo contro l'individuo*. Perché? Perché da un punto di vista storiografico la nozione di nazi-fascismo è una nozione problematica. Perché “nazi-fascismo” è un termine molto usato nella polemica politica e oggi — come giustamente sottolinea l'autore — siamo ancora incrostati di polemica ideologica. E molto spesso il termine “nazi-fascismo” è stato usato, da sinistra, per schiacciare i fenomeni di destra in un unico scatolone, mettendo insieme la storia di Mussolini e quella di Hitler. Fascismo e nazismo, invece, dal punto di vista storiografico, sono fenomeni molto diversi.

Il fascismo si vuole qualificare come erede del Risorgimento italiano e la retorica fascista si basa su questo: noi abbiamo invertito la decadenza della classe politica; il Risorgimento è stato tradito; noi, al contrario, completiamo l'unità nazionale. Il nazismo, invece, nasce in un clima molto più nichilista; ha una visione molto più chiaramente imperialistica e razzista.

Detto questo, che, cioè, si tratta di due fenomeni che vanno

studiati nella loro specificità e con la loro storia, l'operazione che fa Di Martino è estremamente utile perché sottolinea le radici comuni non solo del fascismo e del nazismo, ma anche del comunismo: una radice comune che va capita andando molto più indietro nel tempo. E Di Martino ci spiega molto bene che l'origine delle dittature novecentesche sta nella concezione moderna dello Stato. È come se con lo Stato moderno nascesse la priorità della collettività sull'individuo. Una collettività che non è la comunità medioevale (la *universitas*, la *societas*), ma un blocco compatto che dev'essere disciplinata secondo un fine unico.

Il fascismo e il nazismo, e prima di questi il comunismo, sono — vede molto bene Di Martino — l'ultimo stadio di un processo di espropriazione della libertà individuale che comincia con lo Stato moderno e che, nell'Ottocento, ha un passaggio fondamentale nella filosofia di Hegel. Hegel pone lo Stato come momento più alto della “eticità” (l'eticità, per Hegel, è qualcosa di superiore alla morale: la morale è individuale, l'eticità è l'obbedienza ad un ordine più alto del soggetto). È il momento più

alto della vita umana; è lo Stato divino. È il Leviatano di Hobbes portato alle estreme conseguenze.

Fascismo e nazismo sono varianti del socialismo perché condividono l'idea che l'individuo non è padrone di sé. Aspetto che interessa moltissimo don Beniamino: l'individuo, allora, non ha senso fuori dallo Stato. Non ha senso neanche come attore economico. E qui le tre ideologie differiscono per un particolare. Mentre per Lenin e poi per Stalin l'economia di mercato deve essere semplicemente soppressa, per il fascismo e il nazismo il mercato può esistere come mezzo per assicurare la potenza della nazione.

In tutto questo processo, dalla formazione dello Stato assoluto fino al regime cinese attuale, è contenuta l'espropriazione non solo della libertà in senso materiale, ma anche della coscienza dell'individuo: è una via per l'immoralità.

Alla visione di Di Martino aggiungerei un altro tassello. Mi permetto di suggerire il riferimento ad un autore che non fa parte di quelli che egli cita di più — quelli della Scuola Austriaca, da Menger a Mises, a

Hayek —, un filosofo politico tedesco, Eric Voegelin. Voegelin ha visto nella nascita delle ideologie l'espressione della persistenza, nella civiltà europea, di una tendenza gnostica, tendenza alla base delle ideologie moderne. Le ideologie sono sempre il tentativo di superare i limiti dell'umano. Con le ideologie abbiamo la convinzione che determinati uomini di avanguardia siano capaci di ottenere la perfezione e, perciò, ad essi si deve dare potere illimitato, un potere illimitato che si negava perfino ai monarchi assoluti.

Gli sviluppi dell'ideologia, oggi, vanno nella direzione di ciò che si chiama "transumanesimo", l'idea cioè che si possano superare i limiti della natura umana. Il potere politico unito a quello tecnologico può raggiungere dei livelli di controllo, di assoggettamento dell'essere umano ancor peggiori di quelli che sono stati raggiunti dalle ideologie del Novecento. Mi permetto di suggerire questa prospettiva che, secondo me, si integra con quella lodevolissima portata avanti da Di Martino in questo volume.

Eugenio CAPOZZI

Intervento di Francesco Perfetti.

Prima di tutto debbo ringraziare per questo invito che mi ha fatto molto piacere ricevere per diversi motivi. Il primo motivo è stato già ricordato: sono venuto a Lodi e a Lodi Liberale ho avuto l'occasione di conoscere don Beniamino in una serata bella per il rapporto che si stabilì tra me e lui; e ho potuto conoscere di persona uno studioso di grande valore e soprattutto di grande disponibilità. Il secondo motivo è ovviamente un motivo legato all'associazione Lodi liberale che è un'istituzione alla quale io sono molto affezionato perché rappresenta un importante faro che contribuisce alla diffusione delle idee liberali. Il terzo motivo poi è, ovviamente, un motivo di carattere tematico perché questo tema mi riguarda avendo dedicato molto tempo allo studio del fascismo. Oltretutto, in questi giorni il tema mi sta, per così dire, tormentando fra richieste di articoli, di dirette televisive, di registrazioni e via dicendo.

Il libro di don Beniamino, lo dico subito poi ne parleremo più in dettaglio, è un libro, a mio parere, molto importante. Molto

importante non tanto perché si proponga di fare una ricostruzione di carattere storico di quegli avvenimenti. La prospettiva, infatti, è diversa. È molto importante per il tema dell'interpretazione del fascismo.

Un tema annoso anche perché la riflessione sulla natura del fascismo è coeva al fenomeno stesso. Già a partire dall'inizio degli anni Venti, per esempio, un gruppo di politici e di intellettuali di formazione diversa da Guido Bergamo a Cesare Degli Occhi, da Dino Grandi a Mario Missiroli e via dicendo si interrogarono, sotto la guida di Rodolfo Mondolfo, sulle caratteristiche del movimento fascista giungendo, quasi tutti, alla conclusione che il "nuovo" fascismo, quello agrario emiliano-romagnolo che era esploso come fenomeno alla fine del 1920, era molto diverso da quello del biennio precedente ricollegabile, grosso modo, alla Grande guerra e, più esattamente, all'interventismo rivoluzionario che era stato uno dei punti di riferimento fondamentali, una delle matrici e forse la più importante matrice culturale e ideologica di Mussolini. Questo "nuovo fascismo", ormai divenuto partito politico (il

fascismo si trasforma da movimento in partito nel 1921), era, per costoro, una sorta di prodotto della reazione borghese al cosiddetto “biennio rosso”.

Con l’andar del tempo la discussione sul significato del fascismo andò sviluppandosi e precisandosi, ma anche caratterizzandosi, in linea con le posizioni culturali e ideologiche degli autori. Nel volume su *Le interpretazioni del fascismo*, che ne tentò una prima ragionata e organica rassegna, Renzo De Felice esaminò le interpretazioni classiche (quella liberale, quella radicale, quella marxista), quella cosiddetta “transpolitica” nelle declinazioni di Augusto Del Noce ed Ernst Nolte, quella del fascismo come totalitarismo, quelle sociologiche e politologiche e via dicendo. Fece notare, però, come nessuno di questi discorsi interpretativi fosse in grado di spiegare il fenomeno fascista in maniera del tutto esaustiva. Per lui l’unico modo di giungere a una piena conoscenza del fascismo e quindi anche a una sua interpretazione era quello di scriverne la storia, seguirne passo passo gli sviluppi, cercar di capire come ragionassero davvero i fascisti e come ragionassero gli

avversari del fascismo. È proprio da questo approccio metodologico che poi venne fuori quella sua opera, proprio da questo approccio (cioè da questa utilizzazione interna delle fonti del fascismo, di parte del fascista) vennero fuori anche tutte le polemiche che accompagnarono la vicenda di De Felice.

Malgrado il fatto che il volume di De Felice risalga alla fine degli anni Sessanta e abbia vistose carenze per esempio la mancanza assoluta di attenzione agli scritti dei pensatori liberali della cosiddetta Scuola Austriaca. Io gliene parlai e De Felice aveva in animo di ritornare sull’argomento e si fece raccogliere molto materiale che poi, purtroppo, non riuscì ad utilizzare. Tutto quello che invece troviamo nel volume di Di Martino. Però malgrado questo, il volume di De Felice rappresenta ancora oggi un punto di riferimento per ogni discorso sui caratteri del fascismo. De Felice, poi, come è noto, nella celebre *Intervista sul fascismo*, rilasciata a Michael A. Ledeen qualche anno dopo, entrò nel cuore del problema individuando alcuni elementi utili per qualificare, dal punto di vista interpretativo, il fenomeno

fascista. Accennò alla distinzione tra fascismo movimento e fascismo regime e riconobbe l'esistenza nel fascismo di una componente rivoluzionaria di Sinistra riconducibile, per un verso, al sindacalismo rivoluzionario che — ripeto ancora una volta — ebbe notevole influenza su Mussolini e, per altro verso, agli sviluppi di una tradizione di pensiero che, partendo da direzioni proprie dell'illuminismo e di Rousseau perveniva ai lidi di quel "radicalismo di Sinistra" che, secondo lo storico polacco israeliano Jacob Talmon avevo un diretto progenitore nella cosiddetta "democrazia totalitaria", una democrazia di massa, plebiscitaria, nata all'epoca del Terrore durante la Rivoluzione francese.

De Felice presentava, quindi, il fascismo come un'espressione dei ceti medi emergenti, ovvero di quella piccola borghesia che, essendo ormai diventata un fatto sociale, aspirava a una propria maggiore partecipazione e direzione della vita sociale e politica del paese, non riconoscendo più alla classe politica tradizionale né la capacità né la legittimità di governare.

Infine, individuava profonde differenze fra nazional-socialismo e fascismo tanto per quel che riguardava il loro rapporto con il passato quanto per quel che concerneva il rapporto fra partito e Stato. Quest'ultimo punto era essenziale perché mentre il fascismo avrebbe puntato sulla depoliticizzazione del partito e ne avrebbe così segnato la subordinazione alle strutture statuali, il nazional-socialismo, fondandosi sulla preminenza del partito sullo Stato, avrebbe realizzato un regime totalitario nel senso proprio del termine.

Il problema interpretativo del fascismo è il problema centrale del nuovo, denso e importante libro di Beniamino Di Martino, *Stretto nel fascio. Nazi-fascismo contro l'individuo*, un libro che non soltanto discute con ricchezza di argomentazioni e con finezza dialettica le più importanti posizioni interpretative, ma aggiunge molti nuovi elementi alla discussione. La prima cosa che colpisce l'attenzione del lettore è, per esempio, lo spazio dedicato ai discorsi proprio del mondo liberale che, come ho accennato, De Felice, troppo appiattito su una concezione crociana e neo-idealistica del

liberalismo, aveva del tutto ignorato, del tutto espunto dalla sua considerazione. Le posizioni di Ludwig von Mises espresse nel suo *Socialismo*, quelle di Friedrich von Hayek contenute nel bellissimo *La via della schiavitù*, ma anche, vorrei aggiungere, certe splendide pagine di Wilhelm Röpke sulla crisi tedesca e sulla Germania nazional-socialista, contribuiscono a chiarire meglio la natura del fascismo.

L'autore di questo corposo volume, don Beniamino Di Martino, lontano da pregiudizi ideologici e grande conoscitore del pensiero liberale e liberista, attraverso la sua analisi giunge alla conclusione (una conclusione ben precisa, ben solida) che fascismo e nazional-socialismo sono fenomeni molto vicini, molto simili, che si traducono in regimi anti-individualisti e di tipo collettivistico; cioè, regimi fondati su un centralismo statalista esasperato e su una visione anti-capitalista dei rapporti economici. Si tratta di una conclusione che implica conseguenze importanti, dal punto di vista epistemologico, ben precise e inequivocabili. Innanzitutto, essa mette in luce il

carattere ideologico del fascismo e del nazional-socialismo, i quali, prima di tradursi in partiti organizzati e in strutture di regime, sono, appunto, ideologie politiche la cui connotazione è, soprattutto e fondamentalmente, anti-individualistica. Lo stesso termine “fascio” e la stessa retorica dell’“unità” — il “marciare uniti” il “puntare insieme” e via dicendo — sono, in proposito, indicativi. Poi, questa conclusione finisce non solo per avallare la tesi del mio maestro De Felice sulla permanenza di caratteri di Sinistra nel “fascismo movimento”, ma per ampliarla fino a comprendervi il “fascismo regime” (e quindi il fascismo *in toto* come fenomeno e come sistema politico) e lo stesso nazional-socialismo, che non appare affatto come un regime reazionario o di Destra, come troppo spesso viene detto e come incidentalmente aveva ventilato lo stesso De Felice.

In altre parole, per Di Martino, fascismo e nazional-socialismo partecipano della stessa natura che è, oggi si direbbe, di Sinistra: essi sono, per così dire, piaccia o non piaccia, «un capitolo del socialismo». Di Martino, nell'ultimo capitolo del libro, usa

proprio questa espressione: «un capitolo del socialismo». Per questo, l'autore si sente legittimato a usare quella espressione, “nazi-fascismo”, che Renzo De Felice non amava, non usava, e considerava ambigua e fuorviante. Ma Di Martino, giustamente, può farlo perché, alla fin fine, essa spiega il fatto che entrambi questi movimenti, al di là delle apparenze, partecipano di quella “spinta verso l’utopia” — che si tratti dell’“uomo nuovo” o che si tratti del “ritorno all’indietro”, del recupero del passato degli antichi germani è sempre una “spinta all’utopia” — che li porta a voler trasformare la realtà a costo di mortificare l’individuo, a costo di limitare la libertà, a costo di comprimere o eliminare la proprietà.

Questa “spinta all’utopia” è il contrario del mantenere il contatto con la realtà, è il contrario di voler preservare la realtà in quanto tale. Questa “spinta all’utopia” ci fa capire come questi regimi, questi sistemi politici, questi movimenti, queste ideologie politiche siano alla fin fine abbastanza simili, abbastanza vicine agli altri regimi politici agli altri sistemi politici alle altre grandi ideologie, all’altra grande ideologia che è

rappresentata dal comunismo. Sono in realtà facce dello stesso sistema, dello stesso dato.

Naturalmente questo tipo di discorso che Di Martino porta avanti implica tutta una serie di altre conseguenze che l’autore non esita ad affrontare: il rapporto del nazi-fascismo con il comunismo, il suo carattere totalitario e/o autoritario (che è tema ancora da discutere e da approfondire), la sua relazione con la modernità e in particolare con il fenomeno della “secolarizzazione” così ben analizzato da un grande filosofo cattolico, Augusto Del Noce, un altro dei miei maestri, un’altra delle persone alle quali io sono anche emotivamente e affettivamente legato. Le conclusioni di Di Martino anche quando su punti specifici, per chi è cresciuto alla scuola di De Felice, non appaiono del tutto condivisibili, come per esempio quelle sul totalitarismo sono sempre stimolanti e confermano che siamo di fronte a un volume di grande importanza storiografica e di vero spessore: uno dei pochi lavori nuovi su questo argomento.

Francesco PERFETTI

Intervento di Giovanni Orsina.

Grazie dell'invito. Per me è un grande piacere essere virtualmente a Lodi Liberale del quale ormai sono diventato amico, non soltanto per affinità culturale, ma anche per la partecipazione e per il rapporto che si è costruito. Sono contento di rivedere Francesco Perfetti e sono molto contento di essere qui a parlare di questo bel libro di don Beniamino Di Martino di cui Francesco Perfetti ha già detto molto. Adesso dirò qualche cosa anche io, ma premetto subito che il mio giudizio sul libro è un giudizio positivo. Muoverò anche qualche critica, ma essenzialmente il mio è un giudizio positivo.

Qual è la tesi di fondo? Se volessimo vederla "modellisticamente" — visto che spesso i giornalisti mi danno del politologo anche se io sono uno storico —, se noi dovessimo ragionare in chiave modellistica, diremmo che questo libro di don Beniamino si colloca all'interno di una lunga tradizione che tende a rifiutare l'idea che la modernità possa essere rappresentata in termini dicotomici, come una frattura a due fra "progresso" e "reazione". Se noi ragioniamo in

termini di "progresso e reazione", se noi guardiamo la modernità in termini dicotomici, allora da una parte c'è il reazionarismo e quindi il fascismo e il nazi-fascismo e dall'altra parte c'è il progressismo e quindi il comunismo. Laddove il nazismo e il fascismo sono la versione novecentesca del reazionarismo ottocentesco di chi rifiuta la Rivoluzione francese e, invece, il comunismo è l'evoluzione novecentesca del democratismo e della democrazia giacobina, dell'idea rivoluzionaria. Ed è ovviamente una dicotomia che si costruisce proprio intorno alla Rivoluzione francese, intorno a questa frattura "rivoluzione e reazione", fra chi vuole entrare nel mondo nuovo e invece chi vuole restare nel mondo vecchio.

I liberali cominciarono abbastanza presto a contestare questa dicotomia perché il liberale diceva: «io non voglio stare coi reazionari, ma non voglio neanche stare coi giacobini; io sono un'altra cosa, io voglio collocarmi in un altro luogo». Quindi i liberali cominciarono abbastanza presto a cercare di rompere questa dicotomia progresso-reazione. Pensiamo a un libro straordinario come *L'antico regime e la*

rivoluzione di de Tocqueville che punta a rompere certi stereotipi sulla Rivoluzione francese. Il liberalismo continua in questo tentativo di rompere questa dicotomia. Ma perché? Su questo ci soccorre un autore che don Beniamino cita moltissimo in questo libro e che in questo nostro dialogo è naturalmente *incountournable*, come direbbero i francesi, cioè Augusto Del Noce. Del Noce aveva ragione da vendere a dire che la dicotomia “progresso - reazione” è intrinsecamente progressista: se si ragiona in termini di progresso e reazione si è già dentro il modo progressista di vedere il mondo e quindi si è già accettato il tema della rottura con la tradizione come unica via di salvezza, il tema della logica della storia, la logica intrinseca della storia. In definitiva è il fatto che *post-hoc* equivale a “meglio di”: una cosa che viene dopo, perciò stesso, è migliore di quella che viene prima e quindi la successione temporale è di per sé garanzia di qualità e di miglioramento. Aveva ragione Del Noce, aveva ragione da vendere nel dire che se noi accettiamo questa rappresentazione dicotomica del

mondo siamo già schiavi del pensiero progressista.

Invece dobbiamo ragionare in un altro modo, con una visione che non divide in due, ma divide in tre: il mondo non è rappresentabile, la modernità non è rappresentabile come una frattura fra progresso e reazione, ma è rappresentabile come una frattura fra tre elementi dove un elemento è quello della Destra illiberale (cioè dell’idea rivoluzionaria di Destra), un elemento è quello della Sinistra illiberale (cioè l’idea rivoluzionaria di Sinistra) e un elemento è quello del Centro liberale (cioè di un’altra cosa). Possiamo mettere quest’ultimo elemento anche altrove e immaginare invece che questa tricotomia, che questi tre elementi non siano su una stessa linea ma siano su due spazi, su degli spazi diversi e che non possano, poi, essere schiacciati su una stessa linea. Allora il liberalismo è semplicemente un’altra cosa: il liberalismo, la via liberale, è quella via che rifiuta l’utopismo, il perfezionismo, il perfettismo rivoluzionario e cerca di affrontare la modernità intorno a una visione della libertà individuale, non affidandosi alla

via politica nella costruzione di un mondo migliore, ma affidandosi a una via nella quale la politica sia non un progetto di mondo alternativo ma un'arena, un luogo entro il quale gli esseri umani possano agire liberamente e costruirsi il proprio futuro. Insomma il progetto non è un progetto politico e collettivo, ma il progetto è individuale. E quello che deve fare l'organizzazione collettiva è aprire lo spazio per la formazione di questi progetti, progetti individuali. Direbbe Michael Oakeshott la differenza fra la politica della fede e la politica dello scetticismo: la politica della fede è la politica con un progetto, la politica dello scetticismo è quella che tira un campo neutrale entro il quale i singoli individui possano costruirsi un proprio progetto.

C'è un secondo elemento. L'ho già richiamato, ma è bene sottolinearlo in maniera ancora più esplicita. Perché secondo me c'è uno dei nodi che il libro di don Beniamino Di Martino non scioglie fino in fondo. È uno degli elementi di discussione che voglio mettere sul tavolo. Questa Destra e questa Sinistra illiberali — l'abbiamo detto — hanno una matrice fortemente rivoluzionaria,

hanno una matrice utopico-perfettistica. L'ho già detto, l'ha già detto Francesco Perfetti. Il libro è tutto costruito intorno a questo dato: non sono tre elementi, una Destra illiberale, una Sinistra illiberale e invece un Centro, un luogo liberale. Ma dentro, appunto, c'è anche una profonda frattura rispetto a come si pensa la politica e la Destra e la Sinistra sono, in buona sostanza, portatrici di un progetto di "laicizzazione di Dio". Di ricostruzione, cioè, di un assoluto immanente dopo l'omicidio di Dio, il deicidio, dopo l'eliminazione del Dio trascendente. Come direbbe ancora Augusto Del Noce in quello straordinario libro che è *Il problema dell'ateismo*: Dio viene ucciso per scelta politica perché gli esseri umani decidono che non vogliono più vivere sotto il controllo di Dio; quindi Dio viene ucciso per una scelta politica e l'inevitabile e l'incomprimibile aspirazione dell'uomo all'assoluto viene deviata dal trascendente all'immanente, viene politicizzata e si fa appunto ideologia: le ideologie politiche. E non può essere accettata la libertà individuale perché la libertà

individuale lascia ciascun individuo la libertà di trovarsi il proprio Dio e quindi non riesce a risolvere collettivamente il problema dell'assoluto, il problema della perfezione, dell'ordine perfetto. Il mondo liberale è un mondo per definizione "caotico", per definizione un luogo il cui ordine deve essere ricostruito tutti i giorni e questo, ovviamente, non può essere accettato invece da chi pretende di ricostruire un ordine dall'alto che sia immediatamente un ordine perfetto o almeno che prelude alla costruzione di un ordine perfetto.

L'opera del libro è quella di ricostruire in maniera molto articolata, molto complessa, seguendo tutta una serie di passaggi culturali, politici, economici, sociali come funziona questo schema tricotomico, come possono affrontarsi le sfide totalitarie, in particolare (per quattro quinti del libro) la sfida nazi-fascista però con un confronto costante e poi, nell'ultimo capitolo, sviluppato in maniera più compiuta con il comunismo. Quindi si può osservare il nazi-fascismo da una prospettiva liberale come ribellione contro

l'individualismo, come tentativo di costruire un mondo perfetto e, quindi, come ideologia non reazionaria ma rivoluzionaria, gemella, cugina, in rapporto mimetico, di rispecchiamento, di odio, ma di odio fra due che si somigliano profondamente e come tutto questo sia riconducibile a quella matrice rivoluzionaria.

Il libro è ricchissimo di riferimenti bibliografici, dialoga con una grandissima quantità di autori alcuni molto noti, altri meno. Tra gli autori, uno è Del Noce sul tema della matrice rivoluzionaria dell'ateismo come punto centrale della modernità e come elemento genetico dei totalitarismi, dell'ideale rivoluzionario che per Del Noce è destinato inevitabilmente al suicidio (una delle previsioni più azzeccate fra le tante previsioni azzeccate di Del Noce). Un altro autore è von Mises con l'idea dello Stato onnipotente, idea della matrice collettivistica che con un processo quasi necessario deve condurre al nazismo, ma anche al fascismo e al socialismo.

Ora, fatta questa questa lunga premessa, quello del libro è un punto di vista che mi trova pienamente consenziente.

Nell'impianto generale io sono totalmente d'accordo; ritengo che dentro il nazi-fascismo ci sia una matrice rivoluzionaria molto forte, che sia una delle grandi risposte appunto al problema della modernità attraverso l'edificazione di un progetto utopistico o, se preferiamo, distopico (anche il comunismo era distopico; non che il comunismo fosse utopico). Quindi anche io credo che ci sia una fortissima matrice rivoluzionaria all'interno del nazi-fascismo, che nazismo, fascismo e comunismo possano essere accomunate nella categoria del totalitarismo e che questa sia assolutamente convincente. E credo molto fortemente che ci sia questa matrice nei processi di secolarizzazione, nell'ateismo politico che caratterizza la modernità e che il liberalismo sia su un altro terreno, sia un'altra cosa, sia un'altra forma di pensiero.

Quindi l'impianto generale del libro mi convince, mi convince pienamente. Come Francesco, ritengo che sia un libro molto ricco, molto interessante e che cuce insieme una grande quantità di temi, di percorsi di riflessione, di autori, in maniera convincente. Alcune cose mi convincono

meno, cose che metto sul tavolo della discussione quali domande che faccio a don Beniamino.

Dentro il libro c'è, secondo me, un nodo irrisolto tra la spinta modellistica e lo sforzo di lasciare libertà agli individui. La spinta modellistica: il tentativo, se non proprio di fare "storia transpolitica" come avrebbe detto Del Noce, comunque di riportare gli eventi storici a una narrazione molto forte, molto solida. È ripetuto più volte nel libro. Insomma, uscire dalla contingenza, dalla congiuntura, separare gli elementi congiunturali non necessari dagli elementi strutturali, per così dire. Però, allo stesso tempo, nel libro c'è uno sforzo di lasciare libertà agli individui, cioè di non chiudere la storia all'interno di modelli che la necessitano, che la rendono quasi un frutto di forze impersonali e quindi che la sottraggono alla libertà individuale. Queste due dimensioni, secondo me, metodologicamente non sempre stanno bene insieme. Poi farò anche un esempio concreto. Viene detta l'una poi viene detta l'altra, poi ri- viene detta l'una, poi ri- viene detta l'altra. Poi, alla fine, il libro spinge fortemente sulla parte

modellistica, cioè tende fortemente a riportare i fenomeni a questo quadro generale del quale abbiamo detto e a comprimere di più gli elementi “congiunturali”. Ma non so se siano “congiunturali” perché stiamo comunque parlando della storia... In definitiva è quel che diceva De Felice quando sosteneva che per comprendere il fascismo bisogna conoscerne la storia. È una cosa di cui si deve discutere perché non si può liquidare tanto facilmente la congiuntura che è un elemento portante, costruttivo, costitutivo della storia che stiamo raccontando. È, secondo me, un elemento che rimanda anche a un nodo non sciolto fra individualismo metodologico e quello che potremmo definire un’individualismo normativo. È ben evidente che in questo libro il punto di vista individualistico liberale è un punto di vista normativo che, peraltro — di nuovo lo dico — io condivido pienamente. “Normativo” nel senso che il modello individualistico è ritenuto migliore per guardare i fenomeni dando, per la scelta liberale, un’opzione molto forte. Questa opzione molto forte — normativa — per la scelta liberale è quella

che, poi, porta a un ragionamento modellistico, che porta a vedere nel nazismo e nel fascismo degli elementi profondamente illiberali. Però, poi, c’è anche l’individualismo metodologico che è quello per cui la storia, invece, è fatta dagli individui. Se la storia è fatta dagli individui e allora la componente modellistica si restringe senza che, tuttavia, diventi irrilevante (io sono convinto che la storia si possa fare anche cercando di raccontare e di individuare certe correnti profonde, cercando di spiegare anche i comportamenti collettivi, fermo restando che il collettivo non è un’entità a se stante, ma una somma di individui). È l’assunto di fondo secondo cui alla base di tutto c’è l’individuo. Però se entra in campo l’individuo con la sua libertà, allora necessariamente il meccanismo modellistico si disarticola.

C’è un punto su cui sono più perplesso (lo sarebbe stato anche De Felice, anzi questo era un tema classico di De Felice), ma lo sarebbe stato di meno uno degli allievi di De Felice (che non è Francesco) e che è citato in questo libro: Emilio Gentile. Io sono sempre molto perplesso sulla “nazificazione del fascismo”, cioè

sull'assimilazione del fascismo al nazismo. Sono d'accordo con don Beniamino nella sostanza delle cose e che cioè siano due regimi rivoluzionari, anti-liberali generati da quella stessa tensione utopica, di utopia secolarizzata della modernità. I due regimi possono, sì, essere messi nella stessa famiglia (ed io su questo sono d'accordo), però stiamo parlando di un livello molto astratto nel quale stiamo ragionando sui caratteri, sui caratteri di fondo e quando andiamo a vedere i percorsi storici, le cose, secondo me, si disarticolano molto. Io non sono d'accordo con la nazificazione del fascismo che fa appunto Emilio Gentile perché Gentile enfatizza soltanto una parte del fenomeno che è la sua poderosa spinta ideologica e rivoluzionaria. Però c'è il fatto che poi, nella storia concreta, questa spinta ideologica viene fortemente assorbita da elementi congiunturali e contingenti che, però, diventano costitutivi di questa storia del fascismo. Questo è uno degli elementi che pongo alla riflessione di don Beniamino e su cui voglio appunto chiederne l'opinione.

C'è poi un'altra componente che, secondo me, è interessante. Abbiamo detto che comunismo e fascismo sono due regimi illiberali rivoluzionari e che, invece, il liberalismo è anti-rivoluzionario. Però ci sono anche forme di anti-rivoluzionarismo illiberale, cioè si può essere liberali anti-rivoluzionari, si può essere rivoluzionari illiberali e si può essere anche illiberali e anti-rivoluzionari. Si può essere reazionari, conservatori. Alla fine, nell'*ancien régime*, il reazionario ottocentesco è qualcuno che rifiuta radicalmente la rivoluzione, non nel nome della libertà individuale, ma nel nome della società organica di antico regime, quindi di un qualcosa che rimane illiberale. E qui la sovrapposizione fra i due assi di prima e che sono i due assi che trovo in questo libro — cioè liberalismo contro Destra - Sinistra e rivoluzionarismo contro non-rivoluzionarismo —, questi due assi si disallineano, non coincidono pienamente e perfettamente. Ed è lì, secondo me, che c'è un elemento, un ragionamento critico che fa Di Martino sul modo col quale Augusto Del Noce stacca nazionalismo e fascismo. Per don

Beniamino nazionalismo e fascismo sono in continuità. Se si guarda da un punto di vista liberale, sì che lo sono, però se si guarda da un punto di vista rivoluzionario, il nazionalismo, almeno certo nazionalismo, è un'ideologia tradizionalista, conservatrice, non-rivoluzionaria, mentre il fascismo è la versione rivoluzionaria del nazionalismo. Cioè porta il nazionalismo un passo oltre, sul tema della rivoluzione, fermo restando la continuità nel meccanismo illiberale. Ecco mi sembra che Del Noce ragionasse proprio sul tema della rivoluzione mentre don Benimino Di Martino ragiona sul tema del liberalismo. Quindi don Beniamino vede una continuità e Del Noce, invece, vede una discontinuità. E anche questo mi sembra un nodo irrisolto, cioè cosa facciamo dell'antico regime che è, allo stesso tempo, anti-rivoluzionario e illiberale.

Giovanni ORSINA

Antonio GUADAGNINI - Andrea FAVARO, *Io sovrano. Discussione sui fondamenti teorici dell'autodeterminazione,*

Antilia, Treviso 2018 (pag. 176; euro 12).

Indipendenza: le basi teoriche e giuridiche di un diritto fondamentale. A distanza di circa cinque anni dal libro di Alessio Morosin, *Autodeterminazione*, altri due protagonisti della lotta indipendentistica veneta offrono al pubblico un nuovo e importantissimo volume, *Io sovrano. Discussione sui fondamenti teorici dell'autodeterminazione.* Antonio Guadagnini, consigliere regionale di mai tradita fede indipendentistica, e Andrea Favaro, docente di filosofia del diritto alla Facoltà di Diritto Canonico San Pio X di Venezia, indipendentista, e direttore della rivista di filosofia del diritto «L'Ircocervo», tracciano in questo libro i lineamenti speculativi del diritto all'autodeterminazione.

Guadagnini, nella parte più lunga del volume, mette a punto, seguendo un percorso rigoroso di storia delle dottrine politiche, la nozione di "popolo" e di "sovrantà", mostrando bene come il popolo debba essere sempre sovrano, nella misura in cui la sua sovrantà rispecchia e

soprattutto non lede la sovranità, potremmo dire, del singolo su se stesso.

L'indipendentismo ha bisogno di ribadire ogni volta di nuovo la propria legittimità teorica, che è, alla fine, legittimità morale? Certamente sì.

Soprattutto per precisare meglio, sulla scorta del passato — e dei suoi errori — un'istanza indipendentistica che non è etnico-nazionalistica, ma appunto si lega alla nozione giuridico-politica di *populus* come insieme coincidente addirittura, per il pensiero politico romano, repubblicano e imperiale, con la *respublica* stessa. In concreto, nel caso del Veneto — ma con grande eleganza e significativa scelta strategica il libro non parla mai di Veneto, o Lombardia, o Sicilia o Sardegna, mantenendosi saggiamente su principi generali — non sono i “Veneti originari”, come etnia necessariamente sottoposta alle infinite di “incroci genetici” di tre o quattro millenni di storia, il “popolo veneto”, ma sono i “veneti” in quanto cittadini di varie etnie e origini accumulati dall'essere cittadini della Regione Veneto, quindi, da una comune appartenenza politico-giuridica, ad essere titolari del diritto di

autodeterminazione, che non solo è per dottrina (e come dimostra Favaro parlando di diritto internazionale di autodeterminazione, per giurisprudenza internazionalistica), sacrosanto e inalienabile, ma che risponde ad esigenze di tutela della persona, e della comunità, oramai storicamente non più disponibili.

Come scrivono i due autori nella Presentazione: «in estrema sintesi la tesi dello scritto è che non esistono limiti giuridici al diritto di autodeterminazione e quindi all'esercizio del potere costituente da parte degli individui. Una comunità di persone che vuole rendersi indipendente da un'organizzazione statale, ha semplicemente il diritto di farlo. L'unico limite esistente — che non dipende dal numero delle persone che costituisce la comunità — è la capacità/volontà della comunità stessa di costituirsi in Stato indipendente. In buona sostanza, esistono limiti ‘strutturali’ all'esercizio di questo diritto, non limiti giuridici invalicabili, e men che mai, politici» (p. 13).

Più avanti, Guadagnini spiega bene: «i diritti sono per loro natura

individuali. I diritti collettivi sono diritti individuali estesi, per generalizzazione, a più persone. Ad esempio, il diritto all'autodeterminazione dei popoli deriva dal diritto di autodeterminazione delle persone. È solo in virtù dell'esistenza del secondo che esiste anche il primo. Il diritto esiste come diritto individuale, che può essere esercitato collettivamente, se i singoli lo vogliono» (p. 43). Una lunga parte del saggio di Guadagnini giustamente si sofferma sulla grande esperienza americana, quella Dichiarazione di indipendenza che ha cambiato le sorti del mondo. Ma il pensiero politico americano che portò all'indipendenza aveva una vasta matrice europea, ovviamente: «pertanto, negare la possibilità ad una comunità di individui, in Europa, di rivendicare la propria via all'indipendenza (cioè, in ultima istanza, la propria libertà di scelta) significa negare l'essenza stessa dell'Europa» (p. 93).

Un libro ricco di contenuti e spunti, dunque, anche per il ritorno di uno scritto fondamentale di Mascia e del compianto Antonio Papisca, datato 1992, e che si concludeva con parole profetiche davvero:

«ma agli stati, alla CSCE, alla Comunità Europea, al Consiglio d'Europa, all'ONU, poniamo, in via pregiudiziale, la domanda: volete veramente la effettività del diritto internazionale dei diritti umani e dei popoli? Se sì, dovete prepararvi a gestire politicamente la ristrutturazione geopolitica del pianeta». Questa ristrutturazione è in corso, si pensi alla Catalogna, a Taiwan, a tante altre situazioni: ma si dimostra di gestibilità estremamente difficile.

Importante anche l'articolo del libertario Butler D. Shaffer, seconda appendice del saggio di Guadagnini dopo l'articolo di Mascia e Papisca, tradotto da Luca Fusari e pubblicato in italiano nel 2004. Qui torniamo al punto centrale della libertà come libertà mentale, che deve sottendere all'atto di autodeterminazione politico, che altrimenti, senza questi presupposti psicologici e "volitivi", non potrà mai davvero avvenire: «la secessione non inizia dalle urne, dalle aule dei tribunali o dalle firme per delle petizioni, ma nello stesso luogo in cui avete perso la vostra indipendenza: all'interno della vostra mente...». Cosa su cui riflettere, poiché la "liberazione

mentale” è presupposto primo per tutte le altre, anche per la liberazione politica, che alla fine, a ben vedere, non è neanche la più importante (e se la volontà c’è, neanche la più difficile da raggiungere).

Il breve, ma densissimo secondo saggio, per la lucida penna di Favaro, delinea il percorso internazionalistico del diritto all’autodeterminazione: e alla fine ne esce un quadro positivo, la dottrina ciecamente statalistica del potere costituito che orrendamente prevale su quello costituente — attraverso purtroppo l’istituto della rappresentanza che avrebbe potuto essere trattato più a lungo da Guadagnini, in quanto vera chiave di volta dell’astuto totalitarismo dello Stato — non prevale in sede internazionale, ma nemmeno ad una lettura rigorosa della Costituzione italiana, a partire proprio dal riconoscimento sia del diritto di associazione, sia soprattutto, e siamo tra i principi fondamentali, dei “diritti inviolabili dell’uomo”: «la Repubblica riconosce e garantisce i diritti inviolabili dell’uomo, sia come singolo, sia nelle formazioni sociali ove si svolge la sua personalità, e richiede

l’adempimento dei doveri inderogabili di solidarietà politica, economica e sociale» (Art. 2). Non è forse un diritto inviolabile, anzi il primo dei diritti inviolabili, quello di autodeterminazione? Potevano dei Costituenti non porre proprio il potere costituente, al di sopra e prima di ogni potere costituito? Per quale balordo equivoco, esegetico e/o politico, il potere costituito posto in essere dalla Costituzione ha tentato di annullare quello costituente, che ne è alla base? Non si abbia paura della Costituzione italiana — lacerata da un conflitto che Favaro dimostra essere solo apparente, tra art. 5 e art. 10 — quando si affronta la questione dell’indipendenza.

Il diavolo è meno brutto di come lo si dipinge.

Un ottimo libro dunque, con citazioni in limine tra le più azzeccate, da Thoreau alla Thatcher a Giambattista Vico: in particolare quella del poeta romantico tedesco Friedrich Hölderlin, che mette in guardia dallo strapotere degli Stati morti che si mantengono proditoriamente in vita, ma serve anche come salutare *caveat* quando si vogliono porre in essere

Stati nuovi: «lo Stato è il rozzo involucro al nocciolo della vita e nulla più; è il muro che recinge il giardino, ove crescono i frutti e i fiori umani».

Paolo Luca BERNARDINI

Guglielmo PIOMBINI - Giuseppe GAGLIANO, *Riscoprire la Scuola Austriaca di economia. La sfida di Mises, Hayek e Rothbard a Marx e Keynes*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2018 (p. 150, euro 11).

Alla necessità di far conoscere il pensiero — innanzitutto, ma non solo economico — della Scuola Austriaca risponde con il suo apporto la recente pubblicazione di questo agile testo che raccoglie cinque saggi (i primi due di Gagliano, gli altri tre di Piombini).

Ai lettori abituati ad addentrarsi nelle tematiche legate alla prospettiva “austro-liberale” e agli argomenti cui il testo fa riferimento, Guglielmo Piombini non ha bisogno di essere presentato essendo tra le figure più rappresentative del panorama

del liberalismo autentico nel Bel Paese. Giuseppe Gagliano, invece, è una di quelle piacevoli sorprese che confermano la sempre maggiore estensione del pensiero della Scuola fondata, sebbene inconsapevolmente, dal viennese Carl Menger (1840-1921).

A Menger, infatti, si deve una formidabile svolta — definita anche “rivoluzione”: la “rivoluzione marginalista” — nella teoria economica, una svolta che consentì di valorizzare non poche intuizioni del passato offrendo un criterio epistemologico ed un metodo scientifico grazie al quale le Scienze sociali non sarebbero state condannate al soffocamento collettivista o all’irrazionalità ideologica. L’opera di Menger è stata, quindi, tanto una portentosa sintesi (fu lui a parlare di “metodo compositivo”) quanto uno straordinario lancio, l’avvio di una mirabile tradizione di pensiero che non solo avrebbe dato indispensabili strumenti logici alla scienza economica, ma sarebbe stata addirittura il migliore ambito di restaurazione della razionalità occidentale.

Un autentico patrimonio che, incomprensibilmente (o,

semplicemente, ingiustamente), non ha trovato se non pochi riconoscimenti ufficiali, colpevolmente relegato ai margini del mondo accademico e dell'intelligenza dominante.

Sebbene minoritari sotto l'aspetto quantitativo perché sepolti da una patinata e dilagante letteratura di segno contrario, sono ormai numerosi e qualificati i testi che, anche in italiano, intendono «far conoscere e celebrare le conquiste culturali, i punti di forza, i meriti storici, i successi intellettuali di questa tradizione del pensiero economico, il cui metodo di studio a nostro avviso coincide [...] con la scienza economica *tout court*» (p. 5), come dichiara Piombini in esordio al volume. Queste stesse parole dell'autore danno il senso di un compito, una missione, un'urgenza che dalla spiegazione dell'azione economica si estende alla difesa della civiltà.

E qui veniamo al testo di Piombini e Gagliano perché la pubblicazione si inserisce nella missione di rendere comprensibile il legame tra erronee impostazioni economiche e annullamento della responsabilità individuale, tra interventismo politico e depressione economica così come

si inserisce nell'intento di illuminare la relazione tra libertà economica e sviluppo sociale o tra difesa della proprietà privata e garanzia dei diritti individuali.

Si tratta di un'urgenza che coincide con la necessità di indicare la Scuola Austriaca quale tradizione di pensiero che dispone dell'armamentario intellettuale e scientifico adeguato ad affrontare il declino che prima che essere economico è innanzitutto di razionalità.

Ciò è indicato dal titolo che rappresenta una sorta di imperativo: *Riscoprire la Scuola Austriaca di economia*. Mentre il sottotitolo non censura l'inevitabile dimensione conflittuale: *La sfida di Mises, Hayek e Rothbard a Marx e Keynes*. Da un lato un imperativo morale, dall'altro l'onestà di riconoscere come a idee distruttive occorre contrapporre posizioni sicuramente risanatrici e nettamente alternative.

Per tratteggiare il pensiero della Scuola, Gagliano ha presentato due significative opere che hanno lasciato un segno duraturo nel duro cammino della *sfida* che le forze della libertà hanno lanciato alle soverchianti forze dello statalismo:

Liberalismo e *La via della schiavitù*. Per quanto nel sottotitolo sia presente (e giustamente) anche il nome di Rothbard, nella rassegna di Gagliano manca l'analisi di un testo del terzo esponente citato, concentrandosi sul volume che Ludwig von Mises (1881-1973) scrisse nel 1927 — *Liberalismo* — e sul best-seller che Friedrich August von Hayek (1899-1992) scrisse nel 1944 — *La via della schiavitù*.

Nella duplice rassegna su *Liberalismo* e su *La via della schiavitù* emerge, però, una concezione dello Stato differente rispetto a quella che si scorge nei successivi saggi di Piombini, una concezione dello Stato che Gagliano mutua da Mises (vedi, ad esempio, p. 21-22 o p. 39) e da Hayek (vedi, ad esempio, p. 52 o p. 76-78). Accanto a ciò occorre menzionare un'inesattezza: Hayek fu insignito del premio Nobel non nel 1976 (come riportato a p. 45), ma due anni prima.

Alla duplice presentazione di Gagliano seguono i tre saggi a firma di Piombini. I primi due sembrano richiamare i grandi dibattiti che videro gli economisti della Scuola Austriaca come

contendenti contrapposti prima ai teorici del socialismo, poi a Keynes e ai suoi sodali. Parliamo di questioni che sono state al centro delle discussioni del secolo scorso; questioni decisamente economiche, ma che per il loro significato ed il loro portato hanno fatto la storia dell'insanguinato Ventesimo secolo.

I due primi saggi di Piombini si concentrano, quindi, sul ruolo che la Scuola Austriaca ha avuto nel secolo scorso (il secolo dell'ideologia, i cui effetti — quasi inutile dirlo — non sono certamente esauriti) trascurando volutamente la prima grande controversia che impegnò a lungo Carl Menger. Si tratta della questione metodologica, il *Methodenstreit*, dibattito in cui il deduttivismo della nascente Scuola viennese si contrapponeva allo storicismo della cosiddetta Scuola Tedesca capeggiata da Gustav Schmoller. Tra Menger e Mises si pone una seconda generazione di “austriaci”, quella in cui emerse Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914), protagonista di un'altra *querelle* aperta sul contrasto tra oggettivismo e soggettivismo (nella disputa, Böhm-Bawerk ebbe come avversari l'inglese

Alfred Marshall e l'americano John Bates Clark). Se, per comprensibili motivi di sintesi, non è stato possibile affrontare anche questo altro capitolo della storia della Scuola Austriaca, pur tuttavia, il ruolo di Böhm-Bawerk è stato egregiamente compendiato da Piombini in alcuni passaggi (cfr. p. 83-84).

Piombini, dunque, presenta innanzitutto il confronto tra Scuola Austriaca e socialismo. Per farlo, giustamente, l'autore esamina la teoria di Mises circa l'impossibilità di sussistenza duratura di un'economia orientata dai postulati socialisti.

Il paradigma della Scuola Austriaca non poteva non entrare in conflitto con le prevalenti correnti economiche e sociologiche e, tra queste, innanzitutto il socialismo che era destinato ad emergere in modo drammatico. Già Böhm-Bawerk, applicando il marginalismo alla teoria del capitale e dell'interesse, aveva polverizzato gli effimeri pilastri delle idee economiche di Marx: la teoria del "valore-lavoro" e la dottrina del "plusvalore". Perciò Piombini scrive che dalle critiche di Böhm-Bawerk «le teorie del valore, del plusvalore, della legge ferrea dei

salari e dello sfruttamento di Marx ne uscivano completamente demolite. Il marxismo ai primi del Novecento sembrava quindi dibattersi in una crisi irreversibile, ma nel 1914 lo scoppio della Grande Guerra lo riportò inaspettatamente in vita. Questo immane cataclisma, che rappresentò il suicidio della civiltà europea, offrì ai marxisti l'opportunità di proporsi come alternativa alla società liberale» (p. 85).

Nell'immediato dopoguerra, in un'Europa preda della propaganda comunista, Mises dimostrò mediante la teoria del calcolo economico che il socialismo è irrealizzabile per l'assenza di quel libero meccanismo che consente la determinazione dei prezzi. Senza prezzi lo scambio è cieco e l'economia è irrealizzabile, perciò Mises concludeva affermando che «il socialismo è l'abolizione dell'economia razionale». Piombini è abile nel delineare, anche per chi non è economista, la confutazione del socialismo da parte di Mises ed è convincente quando descrive tale confutazione austriaca come una tra «le più grandi conquiste intellettuali dell'umanità».

«La sfida del secolo» (è questo anche il titolo del saggio) tra Scuola Austriaca e Socialismo fu vinta da Mises non dagli epigoni di Marx, ma il mancato ascolto della lezione austriaca rese il secolo inevitabilmente carico di sciagure direttamente o indirettamente riconducibili a quella sovversione statalista che ha reso la nostra epoca «l'era del socialismo», come ancora Mises sentenziò.

Nonostante l'emarginazione e l'ostracismo a cui gli austriaci furono condannati dall'intelligenza socialista, l'esito della disputa era già inscritto negli esatti principi (a riprova del carattere aprioristico delle scienze sociali). Proprio quegli esatti principi che, malgrado la dilagante popolarità del comunismo, facevano affermare agli austriaci che il socialismo è innanzitutto «un errore intellettuale». Per comprendere la natura del collettivismo e del dirigismo non occorre sperimentarne i tragici effetti; sarebbe stato sufficiente ancorarsi ad una buona teoria. Ma i più (e neanche tutti) aprirono gli occhi solo dopo il fallimento storico dell'ideologia dello Stato perfetto.

«Perché nessun economista occidentale, con l'eccezione degli austriaci, prevede il crollo del comunismo?» (p. 101). In breve si può dire ciò avvenne perché si era creduto al fascino dell'utopia, perché si era annebbiati dal pregiudizio ideologico, perché si sacrificò il buon senso sull'altare dei progetti di trasformazione sociale. Ed ancora perché, secondo Piombini, accettare le critiche alla pianificazione totale avrebbe significato dover mettere in discussione anche il semplice interventismo pubblico (cfr. p. 101). Ciò non diminuisce, ma può solo accrescere le enormi responsabilità di coloro che hanno giustificato a vario titolo le presunte conquiste sociali del comunismo. Davvero colpe tremende, infatti, gravano su economisti e pensatori che hanno dato una patente di indiscutibile assolutezza ad una costruzione puramente ideologica. Quanto “scientifico”, poi, fosse il socialismo — e non è mai superfluo ricordare che la versione marxiana del socialismo è stata definita “scientifica” per tacciare di anti-scientificità qualsiasi posizione le si opponesse — lo dimostrano i postulati su cui si poggiava.

La completa vittoria *teorica* del paradigma austriaco non ha coinciso con la diffusa percezione delle cause della impraticabilità del socialismo, così che il crollo del comunismo ha finito col dare impulso al *Welfare State* e ad una nuova social-democrazia (cfr. p. 101-102). Queste declinazioni moderate di comunismo sono, fondamentalmente, l'oggetto dell'altra grande disputa che non poteva non coinvolgere la Scuola Austriaca e che ebbe come principali antagonisti Hayek e Keynes. E allo sforzo di smascherare i danni prodotti dalle teorie che si rifanno all'inglese John Maynard Keynes (1883-1946) è dedicato il secondo saggio di Piombini dal titolo *I successi della Scuola Austriaca e i fallimenti keynesiani*.

L'avvio del confronto (del confronto, non della questione) può esser fatto risalire alla crisi finanziaria del 1929 che, nella sua imminenza, Mises ed Hayek avevano, seppur a grandi linee, annunciato mentre Keynes aveva, al contrario, escluso con decisione. Fu proprio la depressione, infatti, ad indurre molti a rivolgere l'attenzione verso la teoria austriaca del "ciclo economico" e a dare agli austriaci

una momentanea affermazione. Purtroppo però, come scrive Piombini, «gli austriaci vinsero la prima battaglia, ma Keynes vinse la guerra» perché se la teoria del ciclo economico si dimostrò adeguata a spiegare, a diagnosticare e dare terapie, il successo del keynesismo veniva assicurato dalla sua funzionalità ai rimedi proposti dall'azione politica. E qui le pagine di Piombini offrono un'ottima sintesi circa cause, occasioni ed effetti del crollo, del disastro keynesiano (che ebbe nel *New Deal* di Roosevelt la principale rappresentazione), della lunga recessione e del legame di questa con la guerra.

Non avendo identificato i motivi che avrebbero impedito un successivo rallentamento, l'economia mondiale scivolò verso la stagflazione degli anni Settanta. Si trattava di un ulteriore eclatante «fallimento delle idee keynesiane» (p. 115), idee che il crollo del comunismo avrebbe dovuto definitivamente seppellire. Ma, nonostante tale evidente ed inconfutabile insuccesso, l'interventismo politico non ridusse affatto la propria velocità avvicinandosi a nuovi e più disastrosi tracolli. Conclude

Piombini: «oggi molti economisti di Scuola Austriaca sostengono che le misure eccezionali di espansione monetaria messe in atto da tutte le banche centrali determineranno una crisi finanziaria molto peggiore delle precedenti» (p. 116).

Questo passaggio innanzitutto stimola a studiare la teoria della Scuola Austriaca, ma apre anche alle prospettive future in modo finalmente adeguato ad attrezzarsi dinanzi ai danni o ai veri e propri collassi prodotti dall'interventismo politico. A queste prospettive — future, ma anche presenti — è dedicato l'ultimo saggio del testo dal titolo *L'economia austriaca e gli investimenti finanziari*.

Piombini muove dalla domanda circa l'utilità dello studio della teoria austriaca in relazione agli investimenti: «lo studio dell'economia austriaca può aiutare a prendere le corrette decisioni economiche nella vita di tutti i giorni [e...] può migliorare la gestione delle finanze personali, o aiutare a scegliere i migliori investimenti?». La risposta non può essere immediata e deve passare attraverso alcune differenti opinioni che, con la consueta maestria, Piombini

sinteticamente richiama iniziando dal metodo causale d'investimento. Questo, che è presente anche nelle formulazioni di Keynes, vede l'investitore come una sorta di giocatore d'azzardo a causa della supposta impossibilità ad avere conoscenze circa il futuro dei mercati. All'estremo opposto si pongono i modelli econometrici che vorrebbero prevedere il futuro della finanza mediante algoritmi ed analisi dei dati inseriti nei computer.

La teoria austriaca si presenta come alternativa a questi prevalenti orientamenti perché si fonda sulla comprensione dell'azione umana dando all'economia il titolo di scienza della scelta. Di conseguenza, ogni investimento dev'essere guidato dall'abilità imprenditoriale più che da modelli analitici. E, alla luce delle conoscenze sia delle conseguenze delle politiche governative e delle decisioni delle banche centrali sia della natura della moneta, il saggio di Piombini conclude con l'attenzione all'oro ritenuto tutt'altro che «un “bene improduttivo”, un relitto arcaico che non ha più la funzione di un tempo» (p. 126).

Il manualetto, leggero (poco più di 120 pagine) e di gradevole lettura, si inserisce, quindi, tra i titoli in italiano utili ad introdurre e *riscoverire* (come si recita in copertina) la prospettiva della Scuola Austriaca. Si tratta di contributi orientati a diffondere la conoscenza di un paradigma che ribalterebbe l'impostazione *mainstream*. Se, pertanto, del volumetto di Piombini e Gagliano ci si deve rallegrare, chi scrive è costretto a pagare il prezzo di veder, in questo modo, sottratti almeno due dei tre saggi di Piombini alla assai probabile pubblicazione degli stessi su «StoriaLibera». Ma si tratta di un sacrificio compiuto volentieri perché se è vero che la rivista ha dovuto rinunciare agli articoli che

ora trovano collocazione nel libro, è ancor più vero che la raccolta accresce la letteratura “austriaca” in un paese che necessita di rimedi urgenti ai tanti danni prodotti dalle cattive teorie economiche.

Chi scrive ha ancora un motivo per sentirsi parte in compagnia perché fu il sottoscritto, tempo fa, a suggerire a Piombini l'idea di raccogliere i suoi pregevoli saggi in miscellanee a maggiore vantaggio di lettori e cultori.

Beniamino DI MARTINO

Libri ricevuti

Raimondo CUBEDDU, *Il valore della differenza. Studi su Carl Menger*, Belforte, Livorno 2021 (pag. 243, euro 22).

Raimondo CUBEDDU, *La Chiesa e i Liberalismi*, Edizioni ETS, Pisa 2012 (pag. 137, euro 12).

Raimondo CUBEDDU, *La cultura liberale in Italia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2021 (pag. 372, euro 24).

Raimondo CUBEDDU, *La natura della politica*, Cantagalli, Siena, 2016 (pag. 280, euro 20).

Raimondo CUBEDDU - Marco MENON (a cura di), *Un altro Menger. Scritti polemici*, Liberilibri, Macerata 2021 (pag. 297, euro 22).

Roberto GIULIANI - Paolo CAROTENUTO (a cura di), *Europa 4.0. Il futuro è già qui*, Prospettiva Europa, s.l. 2019 (pag. 150, euro 15).

Antonio MASALA - Marco MENON - Flavia MONCERI (a cura di), *La passione della libertà. Saggi in onore di Raimondo Cubeddu*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2021 (pag. 347, euro 22).

Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2022 (pag. 163, euro 14).

Armando PANNONE, *Annus horribilis. 2020: attacco alla libertà*, Autorinediti, Napoli 2020 (pag. 92, euro -).

Armando PANNONE, *L'Italia del Covid. 2020-2021: gli anni terribili*, Autorinediti, Napoli 2021 (pag. 80, euro -).

Marcello PERA, *Lo sguardo della Caduta. Agostino e la superbia del secolarismo*, Morcelliana, Brescia 2022 (pag. 201, euro 18).

Marcello PERA (a cura di), *Libertà e laicità, con il messaggio di Benedetto XVI*, Cantagalli, Siena 2006 (pag. 204, euro 10).

Marcello PERA, *Perché dobbiamo dirci cristiani. Il liberalismo, l'Europa, l'etica*, con una lettera di papa Benedetto XVI, Mondadori, Milano 2008 (pag. 196, euro 18).

Giuliano URBANI, *Analisi del sistema politico*, Editoriale Delfino, Milano 2020 (1971; pag. 196, euro 18).

Autori

Sono ben 103 gli autori che finora hanno scritto su «StoriaLibera»*:

Paolo Amighetti, David Emanuel Andersson, Dario Antiseri, Michele Arpaia, William Barnett II, Andrea Bartelloni, Luigi M. Bassani, Bruno M. Bilotta, Walter Block, Peter J. Boettke, Marco Bollettino**, Roberto Bolzan, Michael N. Brennan, Maurizio Brunetti, Riccardo Canaletti, Matteo Candido, Eugenio Capozzi**, Antonio Caragliu, Francesco Carbone, Rosa Castellano, Filippo Cavazzoni, Dino Cofrancesco, Rivo Cortonesi, Piero Craveri**, Raimondo Cubeddu, 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, Nicola Iannello, Lorenzo Infantino, Tomaso Invernizzi, Pavel Kuchar, Quinto Leprai, Seth Lipsky, Carlo Lottieri, Stefano Lucarelli, Maria Alejandra C. Madi, Cosimo Magazzino, Lorenzo Maggi, Stefano Magni, Claudio Martinelli, Antonio Martino, Nunziante Mastrolia, Cristian Merlo, Alberto Mingardi, Roberta A. Modugno, Pietro Monsurrò, Giovanni Orsina**, Ivo Musajo Somma, Aurelio Mustaccioli, Angelo Muzzonigro, Francesco Orabona, Novello Papafava, Rossella Pastore, Marcello Pera, Francesco Perfetti, Francesco Petrillo, Alessio Piana, Guglielmo Piombini, Ezio Pozzati,

Daniele Premoli, Federico Prizzi, David L. Prychitko, Adalberto Ravazzani, Marco Respinti, Alberto Rosselli, Mariagrazia Rossi, Carlo Scognamiglio Pasini, Roger V. Scruton, Francesco Simoncelli, Robert A. Sirico, Lucia Sorrentino, Clemente Sparaco, Diana Thermes, Antonino Trunfio, Giuliani Urbani, Piero Vernaglione, Guido Vignelli, Alessandro Vitale.

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

** A partire da questo numero.

Fascicolo n. 17
completato e pubblicato il 1° gennaio aD 2023
revisionato e nuovamente pubblicato il 17 gennaio aD 2023.