

StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali

Rivista scientifica semestrale fondata nell'anno 2015

info@libreriadelponte.com - info@tramedoro.eu

Anno 11 (2025), n. 21

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

Francesco Orabona

Lucia Sorrentino

Antonino Trunfio

La Redazione si avvale anche della collaborazione di altri cinque coadiutori.

Altre informazioni sono sul sito web della rivista.

Direzione

presso Libreria Del Ponte

via Emilia Ponente, 90

40133 Bologna

e-mail: info@libreriadelponte.com oppure info@tramedoro.eu

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.

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 Pegaso*

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*

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*

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, Sydney (Australia)*

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 Int. Studi Sociali (LUISS), Roma*

Maria Giuliana Iurlano, *Università del Salento, Lecce*

Carlo Lottieri, *Università Pegaso*

Claudio Martinelli, *Università di Milano-Bicocca*

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

Pietro Paganini, *John Cabot University, Roma*

Marcello Pera, *Università di Pisa*

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

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

Paolo Savarese, *Università di Teramo*

Carlo Scognamiglio Pasini, *Libera Università Int. 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. «*StoriaLibera*» nel trentesimo anniversario della morte di Rothbard p. 7-8.204-209

Saggi e articoli

Hans-Hermann HOPPE, *Un libertarismo realistico* (2013), a cura di Michele Arpaia p. 10-42

Beniamino DI MARTINO, *Rothbard: la ragione come “logos” tra filosofia e teologia* p. 44-143

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ, *La Scuola Austriaca. Capitolo 13. Modelli matematici e metodi sperimentali* p. 145-157

Carlo LOTTIERI, *Le ragioni filosofiche e le radici religiose del libertarismo* p. 158-164

Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD, *La due guerre giuste dell’America: 1775 e 1861* (1994), a cura e traduzione di Beniamino Di Martino .. p. 166-188

Recensioni e segnalazioni

Carlo LOTTIERI, Recensione di Paolo ZANOTTO, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo* p. 190-193

Marco RESPINTI, Recensione di Thomas James DiLORENZO, *The Real Lincoln. A New Look at Abraham Lincoln, His Agenda, and an Unnecessary War* p. 193-196

Beniamino DI MARTINO, Recensione a Antonio DONNO - Giuliana IURLANO, *La nascita degli Stati Uniti d'America. Dichiarazione d'Indipendenza ed esordio sulla scena internazionale* p. 196-203

Editoriale (segue da pag. 8) p. 204-209

Gli autori p. 210

Editoriale

«StoriaLibera» nel trentesimo anniversario della morte di Rothbard

Riproduciamo la premessa del volume *Un libertario quasi cristiano. Il percorso culturale di Murray N. Rothbard* (Tramedoro, Bologna - Monolateral, Dallas 2025) che raccoglie gli interventi in tema apparsi, nel corso degli anni, su «StoriaLibera» e che è stato curato dal direttore. La pubblicazione appare per ricordare il trentesimo anniversario della morte di Rothbard (1995 - 7 gennaio - 2025). Rigraziamo l'editore che ci ha autorizzato ad utilizzare le pagine iniziali del testo.

«Anche se non sono credente, elogio il cristianesimo e soprattutto il cattolicesimo come base della libertà» (Rothbard).

Con queste parole Murray N. Rothbard (1926-1995) esprimeva in modo tanto sintetico quanto efficace il suo rapporto con la fede cristiana. In materia *teologica* questa non è certamente l'unica delle testimonianze espresse dal filosofo americano¹; esse sono, anzi,

¹) Rothbard, in una lettera inviata nel 1990 a Justin Raimondo, suo biografo, scriveva: «sono convinto che non sia un caso che la libertà, lo Stato minimo, i diritti naturali e l'economia di mercato si siano sviluppati ampiamente solo nella civiltà occidentale. Sono convinto che la ragione risieda nella mentalità sviluppata dalla chiesa cristiana in generale e da quella cattolica romana in particolare. In contrasto con il pensiero greco, dove la città-Stato era il luogo della virtù e dell'azione, il cristianesimo, con la sua unica attenzione sull'individuo come creato a immagine di Dio e al mistero centrale dell'Incarnazione — Dio creò [nota sul verbo: non “creare”, ma “generare”, *n.d.c.*] Suo Figlio come persona pienamente umana —, implica

numerose e significative e sarà possibile scorrerle anche tra le pagine di questo testo.

Il volume collettaneo che ho l'onore e il piacere di presentare nasce sia dal desiderio di contribuire a diffondere il pensiero libertario del suo indiscutibilmente più grande protagonista sia dall'enorme debito di gratitudine verso un indomito difensore della libertà e della verità.

Eccoci, quindi, a ricordare Rothbard a trent'anni dalla prematura morte avvenuta il 7 gennaio 1995 per arresto cardiaco nella sua casa a New York. Il filosofo americano non aveva ancora compiuto 69 anni ed aveva alle spalle una smisurata produzione di articoli, saggi e libri.

Segue a pag. 204

che ogni individuo e la salvezza di questi sia centrale nella preoccupazione divina. La Chiesa non era legata a nessun re o Stato e perciò fungeva come controllo vitale sul potere dello Stato. Il concetto di tirannicidio e di diritto alla rivoluzione è stato sviluppato dagli scolastici cattolici. Locke (e i suoi seguaci nella Rivoluzione americana) era uno scolastico protestante che sviluppò e affinò la dottrina scolastica cattolica. Anche se non sono credente, elogio il cristianesimo e soprattutto il cattolicesimo come base della libertà». Cit. in Justin RAIMONDO, *An Enemy of The State. The Life of Murray N. Rothbard*, Prometheus Books, New York (N. Y.) 2000, p. 325-326.

Saggi e articoli

Hans-Hermann HOPPE*

*Un libertarismo realistico***

Abstract

Il libertarismo di Sinistra non può essere sostanzialmente coerente perché la dottrina libertaria di Sinistra, anche se non intenzionalmente, incentiva lo statalismo. Da ciò molti libertari hanno tratto la conclusione che il libertarismo non sia né di Sinistra né di Destra. Si tratterebbe solo di un libertarismo *thin*. Hoppe non accoglie questa conclusione. Neanche lo fece Rothbard quando scrisse che «psicologicamente, sociologicamente e in pratica, [il libertarismo] semplicemente non va in questo modo».

Parole chiave: libertarismo, realismo, immigrazione, multiculturalismo, ordine sociale, Destra e Sinistra.

* Ha insegnato in diverse università tedesche e alla Johns Hopkins University a Bologna. Nel 1986 si trasferì negli USA per unirsi a Murray Rothbard, con il quale collaborò strettamente sino alla morte di questi avvenuta nel gennaio del 1995. Economista di Scuola Austriaca e filosofo anarco-capitalista, Hoppe ha insegnato Economia presso la Università del Nevada a Las Vegas, è Distinguished Fellow [Ludwig von Mises Institute](#), è fondatore e presidente di [The Property and Freedom Society](#), è stato Editor-at-Large del «Journal of Libertarian Studies» (2005-2009). Tra i numerosi articoli di filosofia, economia e scienze sociali e tra i suoi libri di successo, va almeno ricordato *Democracy: the God that Failed* (2001).

** Il testo *A Realistic Libertarianism* apparve sul sito www.lewrockwell.com il 30 settembre 2013. Nel 2020, con l'autorizzazione dell'autore, venne pubblicato in inglese su «StoriaLibera» (n. 11). Ancora con il permesso del prof. Hoppe, ora viene offerto in italiano a cura e traduzione di Michele Arpaia.

It cannot be a consistent left-libertarian because the left-libertarian doctrine, even if unintended, promotes Stasis. From this, many libertarians have drawn the conclusion that libertarianism is neither Left nor Right. That it is just “thin” libertarianism. Hoppe does not accept this conclusion. Nor, apparently, did Murray Rothbard, when he says: «but psychologically, sociologically, and in practice, it simply doesn’t work that way».

Key words: Libertarianism, Realism, Free Immigration, Multiculturalism, Social Order, Right and Left.

«Il libertarismo è logicamente compatibile con quasi ogni atteggiamento verso la cultura, la società, la religione o i principi morali. In senso strettamente logico, la dottrina politica libertaria può essere staccata da tutte le altre considerazioni; in senso logico si può essere — ed infatti la maggior parte dei libertari, di fatto, lo sono — edonisti, libertini, immorali, nemici militanti della religione in generale e del cristianesimo in particolare ed ancora essere coerenti, aderendo alla politica libertaria. Di fatto, in senso strettamente logico, si può essere politicamente un coerente seguace dei diritti di proprietà ed essere, nella pratica, uno scroccone, un truffatore, un meschino truffatore e un malavitoso, come troppi libertari finiscono con l’essere. In senso strettamente logico, si possono fare queste cose, ma, psicologicamente, sociologicamente e in pratica, [il libertarismo] semplicemente non va in questo modo».

Mi sia consentito di iniziare con alcune considerazioni sul libertarismo come pura teoria deduttivistica.

Se non vi fosse la scarsità nel mondo, i conflitti umani sarebbero impossibili. I conflitti interpersonali sono sempre e ovunque conflitti

riguardanti cose scarse. Io voglio fare X con una data cosa e tu vuoi fare Y con la stessa cosa.

A causa di tali conflitti — e perché siamo in grado di comunicare e discutere tra noi — noi cerchiamo norme di comportamento con lo scopo di evitare questi conflitti. Lo scopo delle norme è evitare i conflitti. Se non volessimo evitare i conflitti, la ricerca di norme di comportamento sarebbe priva di senso. Semplicemente combatteremmo e lotteremmo.

In assenza di una perfetta armonia di tutti gli interessi, i conflitti riguardanti le risorse scarse possono essere evitati solo se tutte le risorse scarse vengono assegnate come proprietà privata ed esclusiva a determinati individui. Solo allora si può agire in modo indipendente; io con le *mie* cose, tu con le *tue* cose, senza che tu e io ci scontriamo.

Ma chi possiede una risorsa scarsa come sua proprietà privata e chi no? Innanzitutto ogni persona possiede il suo corpo fisico che solo lui e nessun altro controlla *direttamente* (io posso controllare il tuo corpo solo indirettamente prima controllando direttamente il mio corpo e viceversa). E solo lui controlla direttamente anche in particolare quando *si discute e si dibatte* della presente questione. Altrimenti se la proprietà del corpo fosse assegnata a qualche indiretto controllore del corpo, il conflitto diventerebbe inevitabile perché il diretto controllore del corpo *non può* rinunciare al diretto controllo del suo corpo finché egli vive. In particolare: sarebbe altrimenti impossibile che due persone, come contendenti in dispute sulla proprietà, possano mai *discutere e dibattere* su chi deve prevalere poiché discutere e dibattere *suppone* che entrambi, il proponente e l'avversario abbiano l'esclusivo controllo sui rispettivi corpi e, così, giungere al corretto giudizio *su di loro* senza combattere (in una forma d'interazione senza conflitto).

In secondo luogo, come per le risorse scarse che possono essere controllate *solo* indirettamente (ciò di cui ci si deve appropriare con quel che ci è stato dato dalla natura e cioè del corpo di cui non abbiamo

dovuto appropriarci), il controllo esclusivo (la proprietà) è acquisito da e assegnato a quella persona che si è appropriata *per prima* della risorsa in questione o a chi l'ha acquisita tramite uno scambio volontario (senza conflitti) dal suo *precedente* proprietario. Perché solo il *primo* soggetto che si appropria di una risorsa (e tutti i successivi proprietari a lui collegati attraverso una catena di scambi volontari) può verosimilmente acquisire e ottenere il controllo su di essa senza conflitto, cioè pacificamente. Altrimenti, se il controllo esclusivo viene, invece, assegnato a quelli che *subentrano*, il conflitto non è evitato ma, a dispetto delle norme, si rende inevitabile e permanente.

Mi sia consentito rimarcare che io considero questa teoria come essenzialmente irrefutabile, come una verità *a priori*. A mio giudizio questa teoria rappresenta una delle più grandi — se non *la* più grande — conquista del pensiero sociale. Essa formula e codifica le fondamentali immutabili regole per tutte le persone, ovunque, che vogliono vivere insieme in pace.

E ancora: questa teoria non ci dice molto sulla vita reale. Certo, essa ci dice che tutte le reali società, nella misura in cui sono caratterizzate da relazioni pacifiche, aderiscono, consapevolmente o inconsapevolmente, a queste regole e sono, perciò, guidate da una visione razionale. Ma essa non ci dice fin dove ciò avvenga. Neanche ci dice, anche se l'adesione a questi principi fosse completa, come le persone vivono effettivamente insieme. Essa non ci dice quanto siano vicini o lontani gli uni dagli altri, se, quando, quanto frequentemente e a lungo e per quali scopi [le persone] si incontrano e interagiscono, ecc. Per usare un'analogia: conoscere la teoria libertaria — le regole delle interazioni pacifiche — è come conoscere le regole della logica — le regole del pensiero e del ragionamento corretto. Tuttavia, come per la conoscenza della logica, per quanto sia indispensabile per un pensiero corretto, nulla dice del reale pensiero umano, delle parole, dei concetti, degli argomenti, delle inferenze e delle conclusioni usate e fatte, così la

logica delle interazioni pacifiche (il libertarismo) nulla dice della vita reale e delle azioni reali. Quindi, come ogni uomo logico che vuole fare buon uso della sua conoscenza deve volgere la sua attenzione al pensiero reale e al ragionamento reale, così un teorico libertario deve rivolgere la sua attenzione alle azioni reali delle persone. Invece di essere solo un teorico, deve anche diventare un sociologo e uno psicologo e tener conto dell'“empirica” realtà sociale, cioè del mondo come esso realmente è.

Questo mi porta al tema della “Sinistra” e della “Destra”.

La differenza tra la Destra e la Sinistra, come Paul Gottfried ha spesso annotato, è un disaccordo di fondo riguardo una questione *empirica*. La Destra riconosce, come una questione di *fatto*, l'esistenza delle differenze e delle diversità umane individuali e le accetta come naturali mentre la Sinistra nega l'esistenza di tali differenze e diversità o prova a spiegarle e, in ogni caso, le considera come qualcosa di innaturale che deve essere corretto per stabilire uno stato naturale di *uguaglianza* umana.

La Destra riconosce l'esistenza di differenze umane individuali non solo riguardo alla ubicazione fisica e alla composizione dell'ambiente umano e del corpo umano individuale (la sua altezza, forza, peso, genere, colore della pelle, dei capelli, degli occhi, caratteristiche facciali, ecc., ecc.). Ancor più, la Destra riconosce anche l'esistenza di differenza nella struttura *mentale* delle persone, cioè, nelle capacità cognitive, nei talenti, nelle disposizioni psicologiche e nelle motivazioni. Riconosce l'esistenza di persone brillanti e ottuse, intelligenti e stupide, miopi e lungimiranti, lavoratrici e pigre, aggressive e pacifiche, arrendevoli e inventive, impulsive e pazienti, scrupolosi e negligenzi, ecc., ecc. La Destra riconosce che queste differenze mentali derivanti dall'interazione dell'ambiente fisico e il corpo umano siano il risultato di fattori *sia* ambientali *sia* fisiologici e biologici. Inoltre, la Destra riconosce che le persone sono legate (o

separate) sia fisicamente nello spazio geografico sia emotivamente dal sangue (comunanze biologiche e relazioni) sia dalla lingua e dalla religione così come dai costumi e dalle tradizioni. Inoltre, la Destra non si limita a riconoscere l'esistenza di queste differenze e diversità; essa si rende anche conto che il risultato delle differenze di *input* sarà sempre diverso e si tradurrà in persone con molte o poche proprietà, in ricchi e poveri, in persone di alto e basso ceto sociale, status, influenza e autorità. E accetta questi risultati differenti di differenti *input* come normali e naturali.

La Sinistra, invece, è convinta della fondamentale *uguaglianza* dell'uomo, che tutti gli uomini siano "stati creati uguali". Naturalmente essa non nega ciò che è palesemente ovvio: che ci sono differenze ambientali e fisiologiche, cioè che alcune persone vivono in montagna ed altre sulle coste o che alcuni uomini sono alti ed altri bassi, alcuni bianchi e altri neri, alcuni maschi e altre femmine, ecc. Ma la Sinistra rifiuta l'esistenza di differenze *mentali* o, nella misura in cui queste sono troppo evidenti per essere interamente negate, essa prova a spiegarle come "accidentali". Quindi, la Sinistra spiega tali differenze come esclusivamente determinate dall'ambiente, in modo tale che un cambiamento nelle circostanze ambientali (il trasferimento di una persona dalle montagne al mare e viceversa, per esempio, o dare a ogni persona un'identica attenzione pre e post-natale) produrrebbe un risultato uguale, e nega che queste differenze siano causate (anche) da alcuni fattori biologici, relativamente intrattabili. O anche, in quei casi in cui non si può negare che i fattori biologici giochino un ruolo causale nel determinare il successo o l'insuccesso nella vita (denaro e fama), come quando un uomo alto un metro e mezzo non riesce a vincere la medaglia d'oro olimpica nella corsa dei 100 metri o una ragazza grassa e brutta non riesce a diventare Miss Universo, la Sinistra considera queste differenze come pura fortuna e il conseguente risultato di successo o insuccesso individuale come immeritato. In ogni caso, che

siano causate da circostanze ambientali vantaggiose o svantaggiose o da caratteristiche biologiche, tutte le differenze umane individuali osservabili devono essere equiparate. E laddove questo non può essere fatto in senso letterale, poiché non possiamo spostare mari e monti o rendere basso un uomo alto o nero un uomo bianco, la Sinistra insiste sul fatto che chi è immeritadamente “fortunato” deve compensare chi è “sfortunato”, in modo che a ogni persona sia concessa una “uguale posizione nella vita”, in corrispondenza con l’uguaglianza naturale di tutti gli uomini.

Dopo questa breve caratterizzazione della Destra e della Sinistra, torno al tema del libertarismo. La teoria libertaria è compatibile con la visione del mondo della Destra? E: il libertarismo è compatibile con le vedute di Sinistra?

Per quanto riguarda la Destra, la risposta è un enfatico “sì”. Ogni libertario che abbia solo una vaga familiarità con la realtà sociale non avrà difficoltà a riconoscere la verità fondamentale della visione del mondo della Destra. Può e, alla luce dell’evidenza empirica, deve essere d’accordo con l’affermazione empirica della Destra sulla fondamentale disuguaglianza non solo fisica, ma anche mentale dell’uomo; e può, in particolare, essere d’accordo anche con l’affermazione normativa della Destra del “*laissez faire*”, cioè che questa naturale disuguaglianza umana si tradurrà inevitabilmente anche in risultati disuguali e che nulla si può o nulla si dovrebbe fare al riguardo.

Tuttavia, c’è un solo importante *caveat*. Mentre la Destra può accettare *tutte* le diseguaglianze umane, sia di partenza sia di risultato, come naturali, il libertario insisterebbe sul fatto che sono naturali e non dovrebbero essere negate quelle diseguaglianze nate seguendo le regole fondamentali della pacifica interazione umana menzionate all’inizio. Le diseguaglianze che sono il risultato delle *violazioni* di queste regole richiedono, comunque, azioni correttive e *dovrebbero* essere eliminate. Inoltre, il libertario insisterebbe, come un empirico dato di fatto, che tra

le osservabili innumerevoli disuguaglianze umane che *sono* il risultato di tali violazioni delle regole, ne esistono alcune (come nel caso di un uomo arricchitosi non grazie al duro lavoro, alla lungimiranza, al talento imprenditoriale o anche a donazione o eredità) dovute a furti, frodi, privilegi monopolistici garantiti dallo Stato. L'azione correttiva richiesta in tali casi, tuttavia, non è motivata dall'egalitarismo, ma da un desiderio di *restituzione*: colui (e solo questi) che può dimostrare di essere stato derubato, defraudato o giuridicamente sfavorito dovrebbe essere ristorato da coloro (e solo da questi) che hanno commesso questi crimini contro di lui e la sua proprietà, inclusi anche i casi in cui la restituzione comporterebbe una ancor più grande disuguaglianza (come quando un povero che ha defraudato deve restituire a un ricco).

D'altro canto, per quanto riguarda la Sinistra, la risposta è un "no" altrettanto enfatico. L'affermazione empirica della Sinistra, secondo cui non esistono significative differenze mentali tra gli individui e, di conseguenza, tra vari gruppi di persone, e che quelle che *sembrano* essere differenze sono dovute esclusivamente a fattori ambientali e scomparirebbero se solo l'ambiente fosse parificato, è contraddetta da tutta l'esperienza della vita quotidiana e da montagne di ricerca sociale empirica. Gli uomini non sono e non possono essere resi eguali e, qualsiasi tentativo si faccia a questo riguardo, le disuguaglianze riemergeranno sempre. Tuttavia sono, in particolare, l'implicita richiesta *normativa* e l'agenda attivista della Sinistra a renderla incompatibile con il libertarismo. L'obiettivo della Sinistra di eguagliare tutti o di eguagliare la "posizione nella vita" di tutti è incompatibile con la proprietà privata, sia nel proprio corpo sia nelle cose esterne. Invece della cooperazione pacifica, essa porta ad un conflitto senza fine e conduce all'istituzione di una decisamente *inegualitaria* classe dirigente permanente che signoreggia sulla popolazione come suo "materiale" da eguagliare. «Siccome», come Murray Rothbard ha formulato, «non esistono due persone uniformi o

“uguali” in ogni senso, in natura o nei risultati, di una società volontaria, realizzare e mantenere tale eguaglianza richiede necessariamente l’imposizione permanente di un’élite al potere, armata con un devastate potere coercitivo»¹.

Esistono innumerevoli differenze umane individuali ed esistono differenze anche maggiori tra diversi gruppi di individui, perché ciascun individuo può essere inserito in innumerevoli e differenti gruppi. È l’élite al potere che determina quali di queste differenze, sia degli individui sia dei gruppi, siano da considerarsi come vantaggiose e fortunate oppure svantaggiose e sfortunate (o anche irrilevanti). È l’élite al potere che determina come — tra innumerevoli modi possibili — effettivamente “equalizzare” i fortunati e gli sfortunati, cioè cosa e quanto “prendere” dai fortunati per “dare” agli sfortunati per raggiungere l’uguaglianza. In particolare, è l’élite al potere, definendo se stessa come sfortunata, che determina cosa e quanto prendere dai fortunati per *trattenere per sé*. E qualunque sia l’egualizzazione poi raggiunta — poiché innumerevoli nuove differenze e disuguaglianze costantemente riemergeranno — il lavoro egualizzante delle élite al potere non potrà mai arrivare ad una fine naturale, ma deve, invece, andare avanti per sempre, senza fine.

Comunque, la visione del mondo egualitaria della Sinistra non è incompatibile solo con il *libertarismo*. È talmente fuori contatto con la realtà che occorrerebbe chiedersi come *qualcuno* possa prenderla seriamente in considerazione. Certamente l’uomo della strada non crede nell’eguaglianza di tutti gli uomini. Il semplice buon senso e il sano pregiudizio si frappongono. E sono ancor più sicuro che nessuno dei sostenitori della dottrina egualitaria davvero creda, nel profondo, in ciò che proclama. Come allora è possibile che la visione del mondo della Sinistra sia diventata l’ideologia dominante della nostra epoca?

¹) Murray N. ROTHBARD, *Egalitarianism and the Elites*, in «Review of Austrian Economics», Volume 8, Number 2 (1995), p. 45.

Almeno per un libertario la risposta dovrebbe essere ovvia: la dottrina egualitaria ha raggiunto questo status non perché sia vera, ma perché fornisce la perfetta copertura intellettuale per condurre verso il controllo sociale totalitario da parte dell'élite governativa. L'élite governativa, quindi, ha richiesto l'aiuto dell'*intelligentsia* (o la "classe chiacchierona"). È stata messa sul libro paga o in altro modo sovvenzionata e, in cambio, essa ha diffuso il desiderato messaggio egualitario (che sa di essere errato ma che è enormemente vantaggioso per le proprie prospettive occupazionali). E così i più entusiastici sostenitori dell'assurdità egualitaria possono essere trovati nella classe intellettuale².

Dato, quindi, che libertarismo e egualitarismo professati dalla Sinistra sono ovviamente incompatibili, deve sorprendere — ed è testimonianza dell'immenso potere ideologico delle élites al potere e della corte degli intellettuali — che molti che si definiscono libertari oggi sono, e si considerano, parte della Sinistra. Come è possibile una tale cosa?

Ciò che unisce ideologicamente questi libertari di Sinistra è l'attivo sostegno alle varie politiche "anti-discriminatorie" e la difesa della politica dell'immigrazione "libera e non-discriminatoria"³.

²) Murray Rothbard li ha elencati: «accademici, opinionisti, giornalisti, scrittori, élites dei media, assistenti sociali, burocrati, consulenti, psicologi, consulenti del personale e specialmente per il nuovo egualitarismo di gruppo in ascesa, un vero e proprio esercito di "terapeuti" e *trainer* della sensibilità. Oltre, ovviamente, ideologi e ricercatori per inventare e scoprire nuovi gruppi che necessitano di egualizzazione» (*ibidem*, p. 51).

³) Per quanto riguarda chi tra i cosiddetti libertari odierni debba essere considerate di Sinistra, c'è una cartina di tornasole: la posizione assunte nel corso delle recenti primarie presidenziali [anno 2012, *ndr*] sul dr. Ron Paul, che è indubbiamente il più puro dei libertari che mai abbia ottenuto attenzione e riconoscimento nazionale e perfino internazionale. Libertari della Beltway intorno al Cato Institute, all'univerista George Mason, alla rivista «Reason» e a vari altri gruppi dell'"Kochtopus" licenziarono Ron Paul o perfino lo attaccarono a causa del suo "razzismo" o per la mancanza di "sensibilità"

Questi “libertari”, notava Rothbard, «sono fermamente convinti del fatto che, sebbene ogni individuo possa non essere “uguale” a ogni altro, ogni possibile gruppo — di etnia, di razza, di genere o, in qualche caso, di specie — è e deve essere reso “uguale”, avendo ciascun gruppo “diritti” che non devono essere limitati da alcuna forma di “discriminazione”»⁴.

Ma come è possibile conciliare questo anti-discriminazione con la proprietà privata che tutti i libertari dovrebbero considerare come la pietra angolare della loro filosofia e che, dopo tutto, significa la proprietà *esclusiva* e, quindi, *implica logicamente la discriminazione*?

Ovviamente la Sinistra tradizionale non ha questo problema. Essa non pensa alla proprietà privata né si preoccupa di questa. Siccome tutti sono uguali, il mondo e tutto ciò che è su e in esso appartiene a tutti in maniera eguale — tutta la proprietà è proprietà “comune” — e, come co-proprietario alla pari del mondo, ciascuno ha, ovviamente, un eguale “diritto di accesso” a ogni luogo e a ogni cosa. In assenza di una perfetta armonia di tutti gli interessi, tuttavia, *non è possibile avere un’eguale proprietà e un eguale accesso a tutto senza che ciò conduca ad un conflitto permanente*. Perciò, per evitare questa difficile situazione è necessario istituire lo Stato, cioè il monopolista territoriale del processo decisionale. La “proprietà comune”, cioè, richiede lo Stato e diventa “proprietà dello Stato”. È lo Stato che infine determina non solo chi possiede cosa, ma anche l’allocazione spaziale di tutte le persone: chi deve vivere dove e consentire chi incontrare e a cosa avere accesso — e la proprietà privata sia dannata. Dopo tutto, sono *loro*, quelli di Sinistra, che controllerebbero lo Stato.

sociale e di “tolleranza” cioè, in breve, per essere un onesto “borghese di Destra” che conduce un’esemplare vita personale e professionale.

⁴) Murray N. ROTHBARD, *Big-Government Libertarians* (November 1994), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 102.

Ma questa via di fuga non è aperta a chi si definisce libertario. Costui deve prendere sul serio la proprietà privata.

Psicologicamente o sociologicamente, l'attrazione esercitata sui libertari dalle politiche di non-discriminazione può essere spiegata con il fatto che un numero più che proporzionale di libertari sono disadattati o semplicemente strani — o, per usare la descrizione di Rothbard, «edonisti, libertini, immorali, nemici militanti della religione [...], scrocconi, truffatori, meschini truffatori e malavitosi» — che sono stati attratti dal libertarismo a causa della sua supposta “tolleranza” verso disadattati ed esclusi; questi ora vorrebbero usare il libertarismo come veicolo per liberarsi da tutte le discriminazioni che tipicamente, nella vita di ogni giorno, vengono loro dispensate. Ma come lo fanno “logicamente”? I libertari di Sinistra, libertari dal cuore tenero e libertari umanitari-cosmopoliti, non solo semplicemente di Sinistra. Essi conoscono l'importanza centrale della proprietà privata. Ma come possono *logicamente* conciliare la nozione di proprietà privata con la promozione delle politiche anti-discriminazione e, in particolare, la diffusione di una politica per l'immigrazione priva di discriminazione?

La risposta breve è: porre sotto sospetto morale *tutta* l'attuale proprietà privata e la sua distribuzione. Con questa affermazione i libertari di Sinistra cadono nell'errore opposto rispetto a quello commesso dai non-libertari di Destra. Come accennato, la Destra non-libertaria commette l'errore di considerare tutte (o almeno quasi tutte) le attuali proprietà, incluse in particolare anche le proprietà dello Stato, come naturali e giuste. In chiara opposizione, un libertario riconoscerebbe e insisterebbe sul fatto che alcune delle attuali proprietà e tutte (o almeno la maggior parte) le proprietà dello Stato sono palesemente innaturali e ingiuste e, come tali, richiedono restituzione o risarcimento. Al contrario, i libertari di Sinistra affermano che non solo tutte o la gran parte proprietà dello *Stato* sono innaturali e ingiuste (da questo riconoscimento essi derivano il titolo “libertari”), ma anche tutte

o la gran parte delle proprietà *private* sono innaturali e ingiuste. E, a sostegno di quest'ultima affermazione, essi sottolineano il fatto che tutte le attuali proprietà private e la distribuzione di queste tra vari soggetti sono state influenzate, alterate e distorte da precedenti azioni e leggi dello Stato e che tutto sarebbe differente e nessuno sarebbe nello stesso posto e nella posizione che ha al momento se non fosse per queste precedenti interferenze dello Stato.

Senza alcun dubbio questa osservazione è corretta. Lo Stato nella sua lunga storia ha reso alcuni più ricchi e altri più poveri rispetto a come essi sarebbero stati. Lo Stato ha ucciso alcuni e consentito ad altri di sopravvivere. Ha spostato le persone da un posto all'altro. Ha promosso alcune professioni, attività o regioni e ha impedito o ritardato e cambiato lo sviluppo di altre. Ha premiato alcuni con privilegi e monopoli ed ha legalmente discriminato e svantaggiato altri, e così via. L'elenco delle passate ingiustizie, dei vincitori e dei perdenti, dei colpevoli e delle vittime, è senza fine.

Ma da questo fatto indiscutibile non consegue che tutta o la gran parte dell'attuale proprietà privata sia moralmente sospetta e abbia bisogno di rettifica. Certo, la proprietà dello *Stato* deve essere restituita perché essa è stata ingiustamente acquisita. Essa dovrebbe tornare ai suoi naturali proprietari, cioè alle persone (o ai loro eredi) che sono stati costrette a “finanziare” tale “pubblica” proprietà con la cessione allo Stato di parte della loro propria proprietà privata. Tuttavia, qui non mi occuperò di questa particolare questione della “privatizzazione”⁵. Piuttosto, certamente non è veritiera la successiva affermazione secondo cui le ingiustizie del passato rendono anche tutte le *attuali* proprietà *private* moralmente sospette. Di fatto, la gran parte delle proprietà private è probabilmente giusta, a prescindere dalla storia di

⁵ Cfr. Hans-Hermann HOPPE, *Of Private, Common and Public Property and the Rationale for Total Privatization*, in «Libertarian Papers», Volume 3, Number 1 (2011). <http://libertarianpapers.org/articles/2011/lp-3-1.pdf>

ciascuna — a meno che e ad eccezione di quei casi in cui uno specifico richiedente possa provare che così non sia. L'onere della prova, tuttavia, spetta a chiunque contesta l'attuale proprietà privata e la distribuzione di questa. Costui deve dimostrare di essere in possesso di un titolo di proprietà più antico di quello dell'attuale proprietario. Altrimenti, se il richiedente non può provare ciò, tutto deve rimanere come attualmente è.

O, per essere più precisi e realistici, dal fatto che Tizio o Caio o i loro genitori, come membri di uno dei possibili gruppi di persone, siano stati uccisi, deportati, rapinati, aggrediti o legalmente discriminati in passato e le loro attuali proprietà e le loro posizioni sociali sarebbero state differenti se non fosse stato per tali passate ingiustizie, non consegue che ogni attuale membro di questo gruppo abbia un giusto diritto (per risarcimento) contro le attuali proprietà di altri (né all'interno né all'esterno del proprio gruppo). Piuttosto, in ogni caso, Tizio o Caio dovrebbero dimostrare, in un caso dopo l'altro, che personalmente ha un miglior titolo perché più antico su una specifica proprietà rispetto a qualche attuale proprietario, riconosciuto e identificato come possessore e presunto trasgressore. Certamente esiste un considerevole numero di casi in cui tutto ciò può essere fatto e la restituzione o il risarcimento sono dovuti. Ma altrettanto certamente, con questo onere della prova a carico di chi contesta ogni attuale distribuzione della proprietà, non si possono ottenere molti risultati volendo seguire un'agenda non discriminatoria ed egualitaria. Al contrario, nel contemporaneo mondo occidentale, pieno di leggi "*affirmative action*" [leggi anti-discriminatorie, *n.d.t.*] che assegnano privilegi legali a vari "gruppi protetti" a spese di vari altri gruppi corrispondentemente non protetti e discriminati, risulterebbero *più* — non meno — discriminazioni e diseguaglianze se, come la giustizia richiederebbe, a chiunque *possa* effettivamente fornire una prova individuale dell'ingiustizia subita venisse realmente permesso,

mediante lo Stato, di intentare causa per chiedere risarcimento ai propri aggressori.

Ma i libertari di Sinistra — i libertari dal cuore tenero e libertari umanitario-cosmopoliti — non sono esattamente conosciuti come “combattenti” contro le “*affirmative action*”. Piuttosto, e al contrario, per giungere alla conclusione cui vogliono arrivare, allentano o rinunciano del tutto al requisito richiesto a chi si dichiara vittima di presentare una prova del torto subito. Generalmente, per mantenere il loro status intellettuale di libertari, i libertari di Sinistra fanno ciò silenziosamente, surrettiziamente o anche inconsapevolmente, ma, in effetti, rinunciando a questo requisito fondamentale della giustizia, essi sostituiscono alla proprietà privata, ai diritti di proprietà e alle violazioni dei diritti la confusa nozione di “diritti civili”, le “violazioni dei diritti civili”; sostituiscono i diritti individuali con i “diritti dei gruppi” e, così, diventano socialisti occulti. Dato che lo Stato ha disordinato e distorto tutta la proprietà privata e la sua distribuzione, anche senza il requisito di prova individualizzata del danno subito, ciascuno e tutti i possibili gruppi possono facilmente e senza troppo sforzo intellettuale affermare in qualche modo il “danno subito” nei confronti di chiunque altro o di ogni altro gruppo⁶.

⁶) Tipicamente, questa furtiva trasformazione del libertarismo in un occulto socialismo per mezzo della confusa nozione di “diritti civili” è stata identificata già decenni fa da Murray Rothbard. Per citarlo: «in tutto il movimento libertario ufficiale [*Hoppe*: libertari di Sinistra] i “diritti civili” sono stati abbracciati senza problemi, scavalcando completamente gli autentici diritti di proprietà privata. In alcuni casi, l’adesione al “diritto a non essere discriminati” è stato esplicito. In altri, quando i libertari vogliono far quadrare i loro nuovi fondamenti con i loro più vecchi principi e non hanno avversione per i sofismi e anche per le assurdità, essi prendono la più strada subdola tracciata dall’American Civil Liberties Union e cioè che se dovesse essere coinvolto anche solo un pizzico di Stato, si trattasse dell’uso delle strade pubbliche o un po’ dei finanziamenti dei contribuenti, allora il cosiddetto “diritto” di “eguale accesso” deve prevalere sia sulla proprietà

Sollevati dall'onere della prova individualizzata del “danno subito”, i libertari di Sinistra sono essenzialmente liberi nella “scoperta” di nuove “vittime” e nuovi “persecutori” in accordo con i presupposti delle asserzioni egualitarie. A loro merito, essi riconoscono lo Stato come un persecutore istituzionale ed invasore dei diritti di proprietà privata (ancora una volta: da qui deriva la loro affermazione di essere “libertari”). Ma, nel mondo attuale, essi vedono sempre più ingiustizie istituzionali e strutturali e distorsioni sociali, molte più vittime e persecutori e molto più bisogno di restituzione, risarcimento e conseguente redistribuzione della proprietà rispetto alle sole ingiustizie e distorsioni commesse e causate dallo Stato, da risolvere e rettificare mediante la riduzione e infine lo smantellamento e la privatizzazione di tutte le proprietà e le funzioni dello Stato. Anche se lo Stato venisse smantellato, essi ritengono che, come effetti tardivi e duraturi della sua lunga precedente esistenza o di alcune condizioni pre-statali, rimarrebbero in piedi altre distorsioni istituzionali che richiedono correzioni per creare una società giusta.

Le opinioni dei libertari di Sinistra a questo proposito non sono del tutto uniformi, ma esse, in genere, differiscono poco da quelle promosse dai marxisti culturali. Assumono come “naturale”, senza alcun supporto empirico e anzi, contro una schiacciante evidenza contraria, una società ampiamente “piatta” e “orizzontale” di “uguali”, cioè persone essenzialmente, universalmente e mondialmente omogenee, con mentalità e talento, più o meno simili per status sociale e posizione economica, considerando tutte le sistematiche deviazioni da questo modello come il risultato di discriminazione e base per qualche forma di risarcimento e restituzione. Di conseguenza la struttura gerarchica delle famiglie tradizionali, dei ruoli di genere e della divisione del lavoro tra maschi e femmine viene considerata innaturale.

privata sia su ogni tipo di buon senso» (ROTHBARD, *Big-Government Libertarians*, cit., p. 102-103).

Infatti, tutte le gerarchie sociali e gli ordini verticali di rango dell'autorità dei leader e dei capo-gruppi, dei mecenati, dei nobili, aristocratici e re, dei vescovi e cardinali, dei "capi" in genere, e dei loro rispettivi sottoposti o subordinati, sono visti con sospetto. Allo stesso modo, tutte le grandi o "eccessive" disparità di reddito e di ricchezza — del cosiddetto "potere economico" — e l'esistenza sia di una sottoclasse oppressa sia di una classe superiore di persone e famiglie di super-ricchi vengono ritenute innaturali. Inoltre, le grandi *corporation* e i grandi conglomerati industriali e finanziari vengono considerati creature artificiali dello Stato. E sospette, innaturali e bisognose di correzioni sono anche tutte le esclusive associazioni, società, congregazioni, chiese e club, e tutte le territoriali segregazioni, separazioni e secessioni, se basate su classe, genere, razza, etnia, lignaggio, lingua, religione, professione, interessi, costumi o tradizioni.

Da questa prospettiva, i gruppi di "vittime" e i loro "oppressori" sono facilmente identificabili. A quanto pare le "vittime" costituiscono la stragrande maggioranza dell'umanità. Tutti e ciascun possibile gruppo sono "vittima", eccetto quella piccola parte di umanità composta da bianchi (inclusi quelli dell'Asia del nord) eterosessuali maschi, che vivono una vita tradizionale familiare e borghese. Loro, e tra loro specialmente i più creativi e quelli di successo (escludendo stranamente solo i ricchi sportivi o le celebrità dello spettacolo), sono i "oppressori" di tutti gli altri.

Sebbene questa visione della storia umana sembri bizzarra alla luce degli stupefacenti risultati civilizzatrici originati proprio da questo minoritario gruppo di "persecutori", essa coincide quasi completamente con la vittimologia propagata anche dai marxisti culturali. I gruppi differiscono solo sulla causa di questo "strutturale stato di persecuzione" similmente identificato, descritto e deplorato. Per i marxisti culturali la causa di questo stato di cose sono la proprietà privata e il capitalismo sfrenato basato sui diritti di proprietà privata.

Per essi, la risposta su come rimediare al danno fatto è chiara e semplice. Tutte le necessarie restituzioni, compensazioni e redistribuzioni devono essere fatte dallo Stato, che presumibilmente *essi* controllano.

Per i libertari di Sinistra questa risposta non va. Si suppone che essi siano in favore della proprietà privata e della privatizzazione della proprietà statale. Non possono lasciare allo Stato la restituzione, perché come libertari essi dovrebbero smantellare e infine abolire lo Stato. Eppure essi vogliono una restituzione maggiore rispetto a quella derivante dalla privatizzazione di tutta la cosiddetta proprietà pubblica. Per loro abolire lo Stato non è sufficiente per la creazione di una società giusta. È necessario ancora di più per compensare la menzionata grande maggioranza delle vittime.

Davvero? E su quali basi? Ogni volta che esiste una prova individualizzata di “colpevolezza”, cioè se una persona A può dimostrare che la persona B ha invaso o preso la proprietà di A, o vice versa, non esiste alcun problema! Il caso è chiaro. Ma in assenza di tali prove, cos’altro devono i “persecutori” alle loro “vittime”, e su quali basi? Come determinare chi deve a chi, quanto e di cosa? E come attuare questo schema di restituzione in assenza di uno Stato e senza, quindi, calpestare i diritti di proprietà privata di qualcun altro? Ciò pone il problema intellettuale centrale per ogni sedicente *libertario* di Sinistra.

Non sorprende che la risposta data da essi a questa sfida risulti evasiva e vaga. Da tutto quello che posso dedurre, si tratta di poco più di un’esorazione. Come un acuto osservatore della scena intellettuale ha sintetizzato: “siate gentili!” Più precisamente: voi, voi piccolo gruppo di “persecutori”, dovete sempre essere particolarmente “gentili”, indulgenti e disponibili *nei confronti* di tutti i membri della grande maggioranza costituita dalle “vittime”, cioè, dalla lunga e conosciuta lista di tutti tranne i bianchi eterosessuali maschi! E per quanto riguarda l’applicazione: tutti i “persecutori” che non dimostrino

giusto rispetto per i membri della classe delle vittime, cioè, persecutori che sono “cattivi”, implacabili o indisponibili o che dicono cose “cattive” o irrispettose sulle vittime, devono essere pubblicamente evitati, umiliati e indotti all’obbedienza!

A prima vista, questa proposta su come fare la restituzione può — come ci si può aspettare da persone “gentili” — apparire ben intenzionata, innocua o semplicemente “gentile”. In realtà, però, è un consiglio tutt’altro che “gentile” e innocuo. È sbagliato e pericoloso.

Innanzitutto: a parte rispettare i diritti di proprietà di ciascuno su determinati mezzi (beni) fisici, *perché* qualcuno dovrebbe essere particolarmente gentile verso altri? Essere gentili è un’azione deliberata e richiede uno sforzo, come tutte le azioni. Esistono costi-opportunità. Lo stesso sforzo potrebbe anche essere impiegato diversamente. In effetti, molte se non la maggior parte delle nostre attività vengono condotte solitariamente e in silenzio, senza alcuna diretta interazione con altri, come quando prepariamo il pasto, guidiamo l’auto o leggiamo e scriviamo. Il tempo dedicato alla “gentilezza verso gli altri” è tempo perso per fare altro, forse cose più meritevoli. Inoltre, la gentilezza dev’essere giustificata. Perché dovrei essere gentile con persone che sono cattive con me? La gentilezza dev’essere meritata. La gentilezza indiscriminata diminuisce e, infine, estingue la distinzione tra condotte meritevoli e condotte scorrette. Troppa gentilezza sarà data alle persone indegne e troppo poco a quelle meritevoli e, conseguentemente, il livello generale di cattiveria aumenterà e la vita pubblica diventerà sempre più sgradevole.

Oltretutto ci sono anche persone cattive che fanno cose davvero malvagie ai veri proprietari; ancor più le élite al potere dell’apparato dello Stato, come ogni libertario dovrebbe ammettere. Certo non c’è alcun obbligo ad essere gentili con *loro*! Eppure, premiando la vasta maggioranza delle “vittime” con più amore, cura e attenzione, si ottiene esattamente questo: vengono dedicati meno tempo e sforzi a mostrare

comportamenti ostili. Il potere dello Stato, allora, non sarà indebolito, ma rafforzato dalla universale “gentilezza”.

E perché è una piccola minoranza, quella di maschi bianchi eterosessuali — specialmente quelli che hanno più successo —, che deve ogni gentilezza alla vasta maggioranza delle altre persone? Perché non il contrario? Dopo tutto, la maggior parte se non tutte le invenzioni tecniche, le macchine, gli strumenti e gli aggeggi attualmente in uso ovunque e dovunque, da cui dipendono in gran parte e in modo decisivo i nostri attuali standard di vita e i nostri comfort, hanno avuto origine da *loro*. Tutti gli altri, in linea di massima, hanno solo imitato ciò che *loro* hanno inventato e costruito *prima*. Tutti gli altri hanno ereditato gratuitamente la conoscenza contenuta nei prodotti degli inventori. E non è la tipica famiglia bianca, gerarchica, composta da padre, madre, i loro figli, futuri eredi, e la loro “borghese” condotta e stile di vita — cioè tutto ciò che la Sinistra disprezza e disdegna — che è il modello di organizzazione sociale più economicamente riuscito che il mondo abbia mai visto, con la più grande accumulazione di beni capitali (ricchezza) e il più alto tenore medio di vita? E non è grazie solo ai grandi risultati economici di questa minoranza di “persecutori” che un numero costantemente crescente di “vittime” ha potuto essere integrato e partecipare ai vantaggi di una rete mondiale di divisione del lavoro? E non è grazie solo al successo del modello della famiglia tradizionale bianca, borghese che anche i cosiddetti “stili di vita alternativi” potrebbero emergere ed essere mantenuti nel tempo? La maggior parte delle “vittime” di oggi, allora, non deve, letteralmente, la vita e l’attuale stile di vita ai risultati dei presunti “persecutori”?

Perché le “vittime” non offrono uno speciale rispetto ai loro “persecutori”? Perché non conferire un onore speciale ai risultati economici e al successo invece che al fallimento e perché non dare un elogio speciale ai tradizionali, “normali” stili di vita e di condotta piuttosto che a ogni anormale alternativa che richiede, come necessaria

condizione della propria continua esistenza, la pre-esistenza di una dominante società circostante di persone “normali” con “normali” stili di vita?

Tra breve verrò alla risposta evidente a queste domande retoriche. Tuttavia, prima di farlo, è necessario affrontare brevemente un secondo errore — di natura strategica — nel consiglio dei libertari di Sinistra a mostrare una particolare gentilezza nei confronti delle “vittime storiche”.

È interessante notare che i gruppi “vittime” identificati sia dai libertari di Sinistra sia dai marxisti culturali differiscono poco o nulla dai gruppi identificati come “sottoprivilegiati” e bisognosi di risarcimento anche da parte dello Stato. Mentre ciò non pone problema per i marxisti culturali e può essere interpretato come un indicatore del grado di controllo dell’apparato dello Stato che essi hanno già ottenuto, per i *libertari* di Sinistra tale coincidenza dovrebbe essere causa di preoccupazione intellettuale. Perché lo Stato perseguirebbe lo stesso o un simile fine di “non-discriminazione” delle “vittime” da parte dei “persecutori” che anche loro vogliono raggiungere seppur con differenti mezzi? I libertari di Sinistra sono generalmente ignari di questa domanda. Eppure per chiunque abbia solo del buon senso la risposta dovrebbe essere evidente.

Per raggiungere il totale controllo di ogni persona, lo Stato deve perseguire una politica del *divide et impera*. Esso deve indebolire, minare e infine distruggere tutti gli altri rivali centri di autorità sociale. Soprattutto deve indebolire la tradizionale famiglia patriarcale e specialmente la famiglia benestante indipendente, come centro autonomo decisionale, seminando e legiferando conflitti tra mogli e mariti, figli e genitori, donne e uomini, ricchi e poveri. Allo stesso modo, tutti gli ordini gerarchici e i gradi dell’autorità sociale, tutte le associazioni esclusive e tutte le lealtà e i legami personali — che siano ad una particolare famiglia, comunità, etnia, tribù, nazione, razza,

lingua, religione, usanza o tradizione — eccetto l’attaccamento a un determinato Stato *in quanto* cittadino-soggetto e titolare di passaporto, devono essere indeboliti e infine distrutti.

E quale miglior modo per fare ciò se non approvare leggi anti-discriminazione?

In effetti, proibendo tutte le discriminazioni basate su genere, orientamento sessuale, età, razza, religione, origine nazionale, ecc., ecc., un vasto numero di persone sono dichiarate “vittime” certificate dallo Stato. Le leggi anti-discriminazione, quindi, sono un ufficiale appello a tutte le “vittime” a trovare colpe e a lamentarsi con lo Stato dei propri “oppressori” “favoriti”, e specialmente quelli più ricchi tra loro e le loro macchinazioni “oppressive”, cioè il loro “sessismo”, “omofobia”, “sciovinismo”, “nativismo”, “razzismo”, “xenofobia” o quant’altro, e che lo Stato risponda a tali denunce ridimensionando gli “oppressori”, cioè espropriandoli progressivamente delle loro proprietà e della loro autorità e, corrispondentemente, espandendo e rafforzando il proprio monopolistico potere *nei confronti* di una società sempre più indebolita, frammentata, frazionata e de-omogeneizzata.

Ironicamente, allora, e contrariamente al loro auto-proclamato obiettivo di voler ridurre o addirittura eliminare lo Stato, i libertari di Sinistra con la loro peculiare vittimologia egualitaria diventano complici dello Stato e contribuiscono efficacemente all’accrescimento del suo potere. In effetti la visione dei libertari di Sinistra di una società multiculturale libera da discriminazioni è, per usare la frase di Peter Brimelow, *viagra per lo Stato*.

Il che mi porta all’ultimo argomento.

Il ruolo del libertarismo di Sinistra come *viagra per lo Stato* diventa anche più evidente quando si considera la sua posizione sulla sempre più virulenta questione dell’immigrazione. I libertari di Sinistra sono generalmente ardenti sostenitori, in particolare, della politica immigratoria “libera e non-discriminatoria”. Se criticano la politica

immigratoria dello Stato, non è per il fatto che le restrizioni di ingresso sono restrizioni sbagliate, cioè che esse non servono a proteggere i diritti di proprietà dei cittadini nazionali, ma per il solo fatto che esse impongono delle restrizioni all'immigrazione.

Ma su quali basi dovrebbe esserci un diritto all'immigrazione "libera" e senza restrizioni? Nessuno ha il diritto di trasferirsi in un luogo già occupato da qualcun altro, a meno che non sia stato invitato dagli attuali occupanti. E se ogni luogo è già occupato, tutta l'immigrazione è migrazione solo tramite invito. Il diritto alla "libera" immigrazione esiste solo per i paesi vergini, per i confini aperti.

Ci sono solo due modi per provare ad aggirare questa conclusione salvando comunque il concetto di "libera" immigrazione. Il primo è quello di mettere sotto sospetto morale tutti gli attuali occupanti e le occupazioni dei luoghi. A questo scopo, molto si è insistito sul fatto che tutte le attuali occupazioni dei luoghi siano state influenzate da precedenti azioni dello Stato, da guerre e da conquiste. È vero, i confini degli Stati sono stati disegnati e ridisegnati, le persone sono state sfollate, deportate, uccise e reinsediate, e i progetti infrastrutturali finanziati dallo Stato (strade, strutture del trasporto pubblico, ecc., ecc.) hanno influito sul valore e sui relativi prezzi di quasi tutti i luoghi, alterando la distanza e il costo. Come già spiegato in un contesto leggermente differente, da questo fatto incontestabile, tuttavia, non consegue che qualsiasi attuale occupante di un posto abbia il diritto di migrare in qualsiasi altro posto (tranne, ovviamente, quando egli è proprietario di quel luogo o ha il permesso dall'attuale proprietario). Il mondo non appartiene a tutti.

La seconda possibile via di uscita è affermare che tutta la cosiddetta proprietà pubblica — la proprietà controllata dal governo locale, regionale o centrale — è simile ad una frontiera aperta, con accesso libero e illimitato. Ma questo è certamente errato. Dal fatto che la proprietà statale sia illegittima perché è fondata su precedenti

espropri, non consegue che essa sia non posseduta e quindi libera per tutti. Essa si è fondata attraverso il pagamento delle tasse locali, regionali, nazionali o federali e sono i pagatori di queste tasse, e nessun altro, quindi, i legittimi proprietari di tutta la pubblica proprietà. Non possono esercitare il loro diritto — diritto arrogato dallo Stato — ma *essi* sono i legittimi proprietari.

In un mondo dove tutti i posti sono posseduti privatamente, il problema dell'immigrazione svanisce. Non esiste il diritto all'immigrazione. Esiste solo il diritto a commerciare, a comprare o fittare vari luoghi. E cosa dire dell'immigrazione nel mondo reale con la pubblica proprietà amministrata dai governi statali locali, regionali o centrali?

Prima di tutto: cosa sarebbero le politiche immigratorie se lo Stato, come dovrebbe fare, agisse come *amministratore fiduciario* della pubblica proprietà dei proprietari contribuenti? Cosa sarebbe dell'immigrazione se lo Stato agisse come un manager della proprietà comunitaria congiuntamente posseduta e finanziata dai membri di un condominio o di una comunità recintata?

Almeno in linea di principio la risposta è chiara. La linea-guida di un amministratore fiduciario in materia di immigrazione sarebbe il principio del “costo intero”: l'immigrato o il residente che lo invita dovrebbe pagare il pieno costo dell'uso dei beni pubblici e delle strutture pubbliche che l'immigrato fa durante la sua presenza. Il costo delle proprietà della comunità finanziata dai contribuenti residenti non dovrebbe aumentare o non dovrebbe diminuire la qualità a causa della presenza di immigrati. Anzi, se possibile, la presenza di un immigrato dovrebbe garantire un profitto ai proprietari-residenti, sia sotto forma di tasse o imposte comunitarie più basse sia come più alta qualità della proprietà della comunità (e quindi di un complessivo più alto valore delle proprietà).

Cosa comporta in dettaglio l'applicazione del principio del "costo pieno" dipende dalle circostanze storiche cioè, in particolare, dalla pressione immigratoria. Se la pressione è bassa, l'iniziale ingresso degli "stranieri" sulle pubbliche strade può essere del tutto illimitato e tutti i costi associati agli immigrati sono completamente assorbiti dai residenti in previsione dei profitti. Ogni ulteriore discriminazione sarebbe lasciata ai singoli proprietari residenti. Questo, per inciso, è grosso modo lo stato delle cose così come esisteva nel mondo occidentale sino alla Prima Guerra Mondiale. Ma, anche in questo caso, la stessa generosità non verrebbe probabilmente estesa all'uso fatto dagli immigrati di ospedali pubblici, scuole, università, alloggi, piscine, parchi, ecc. L'ingresso a tali strutture non sarebbe "libero" per gli immigrati. Al contrario, per il loro uso agli immigrati sarebbe addebitato un prezzo più alto rispetto a quello dei proprietari residenti che hanno finanziato queste strutture, in modo da abbassare il peso fiscale interno. E se un temporaneo visitatore-immigrato volesse divenire un residente permanente, potrebbe essere tenuto a pagare un prezzo di ingresso da versare agli attuali proprietari a compenso per l'uso-extra fatto della loro proprietà comunitaria.

D'altra parte, se la pressione immigratoria è alta — come attualmente nell'intero mondo occidentale dominato da maschi bianchi ed eterosessuali — potrebbe essere necessario adottare misure più restrittive per lo stesso scopo di proteggere la proprietà privata e la proprietà comune dei proprietari residenti. Potrebbero esserci controlli d'identità non solo ai porti d'ingresso, ma anche a livello locale, per tenere lontano noti criminali e marmaglia altrimenti indesiderata. E oltre le specifiche restrizioni imposte ai visitatori dai singoli proprietari residenti riguardo all'uso delle loro varie proprietà private, possono esistere restrizioni più generali all'ingresso locale. Alcune comunità particolarmente attraenti potrebbero far pagare un biglietto di entrata ad ogni visitatore (tranne agli ospiti invitati dai residenti) da versare ai

proprietari residenti o richiedere un certo codice di condotta riguardo tutte le proprietà della comunità. E i requisiti di proprietà e residenza permanente per alcune comunità possono essere molto stretti e comportare un controllo intensivo e un pesante prezzo di ammissione, come ancora avviene oggi in alcune comunità svizzere.

Ma ovviamente *non* è questo che fa lo *Stato*. Le politiche immigratorie degli Stati che si confrontano con la più alta pressione immigratoria — gli USA e l'Europa occidentale — hanno poca somiglianza con l'azione di un amministratore fiduciario. Non seguono il principio del pieno costo. Non dicono all'immigrato: «pagare o partire». Al contrario, dicono: «una volta entrato, puoi stare e puoi usare non solo tutte le strade, ma anche ogni struttura e servizi pubblici gratuitamente o a prezzi scontati anche se non paghi». Cioè *sovvenzionano* gli immigrati — o piuttosto: costringono i contribuenti a sovvenzionarli. In particolare, essi sovvenzionano anche i datori di lavoro che importano lavoratori stranieri a basso costo. I datori di lavoro possono esternalizzare parte dei costi totali associati all'impiego — l'uso gratuito che i lavoratori stranieri fanno di tutte le pubbliche proprietà e strutture dei residenti — sopra gli altri contribuenti. Essi sovvenzionano ulteriormente l'immigrazione (migrazione interna) a spese dei residenti-contribuenti proibendo — per mezzo di leggi anti-discriminazione — non solo tutte le restrizioni interne e locali all'ingresso, ma anche e sempre più tutte le restrizioni riguardanti l'ingresso e l'uso di tutte le proprietà *private* interne.

E per quanto riguarda l'iniziale ingresso degli immigrati, sia come visitatori sia come residenti, gli Stati non discriminano sulla base delle caratteristiche *individuali* (come farebbe un amministratore fiduciario e come farebbe ogni proprietario riguardo la propria proprietà), ma sulla base di *gruppi* o *classi* di persone, cioè, in base alla nazionalità, all'etnia, ecc. Non applicano uno standard di ammissione uniforme: verifica dell'identità dell'immigrato, effettuazione di una

sorta di controllo del credito ed eventualmente pagamento di una tassa d'ingresso. Invece, permettono ad alcune classi di stranieri di entrare liberamente, senza alcun requisito di visto, come se fossero residenti di ritorno. Perciò, per esempio, tutti i romeni o i bulgari, indipendentemente dalle caratteristiche individuali, sono liberi di migrare in Germania o in Olanda e stare lì facendo uso di tutti i beni e le strutture pubbliche, anche se non pagano e vivono a spese dei contribuenti tedeschi o olandesi. Similmente per i portoricani nei confronti degli USA e dei contribuenti USA, e anche per i messicani che sono effettivamente autorizzati a entrare negli USA illegalmente come intrusi non invitati e non identificati. D'altra parte, altre classi di stranieri sono soggette a minuziose restrizioni di visto d'ingresso. Così, per esempio, tutti i turchi, ancora a prescindere dalle loro caratteristiche individuali, devono sottoporsi ad un'intimidatoria procedura per ottenere il visto e possono essere completamente impediti nel viaggiare in Germania o in Olanda anche se sono stati invitati e dispongono di sufficienti fondi per pagare tutte le spese relative alla loro presenza.

I contribuenti residenti vengono, così, danneggiati due volte: prima con l'inclusione indiscriminata di alcune classi di immigrati anche se essi *non possono* pagare, poi con l'esclusione indiscriminata di altre classi di immigrati anche se essi *possono* pagare.

I libertari di Sinistra, tuttavia, non criticano questa politica immigratoria come contraria a quella di un amministratore fiduciario della pubblica proprietà (in ultima analisi di proprietà dei privati contribuenti), cioè, per non aver applicato il principio del costo pieno e perciò aver discriminato in modo *errato*, ma per la discriminazione in sé. L'immigrazione libera e non-discriminatoria per loro significa che l'ingresso senza visto e la residenza permanente siano resi disponibili a tutti, vale a dire a ogni potenziale immigrato in termini di parità, indipendentemente dalle caratteristiche individuali o dalla capacità di pagare l'intero costo della permanenza. Tutti sono invitati a soggiornare

in Germania, in Olanda, in Svizzera o negli USA, per esempio, e fare gratuitamente uso delle strutture e dei servizi pubblici.

A loro credito, i libertari di Sinistra riconoscono alcune conseguenze che questa politica avrebbe nel presente mondo. In assenza di ogni altra restrizione in ingresso, nazionale o locale, riguardante l'uso dei servizi e delle proprietà pubbliche nazionali e sempre più in assenza anche di ogni restrizione d'ingresso riguardante l'uso della proprietà privata nazionale (a causa delle innumerevoli leggi anti-discriminazione), il risultato prevedibile sarebbe un massiccio afflusso di immigrati dal Terzo e Secondo mondo verso gli USA e l'Europa occidentale e il rapido collasso dell'attuale sistema interno di "pubblico Welfare". Le tasse dovrebbero essere drasticamente aumentate (riducendo ulteriormente l'economia produttiva) e le proprietà e i servizi pubblici si deteriorerebbero drammaticamente. Ne risulterebbe una crisi finanziaria di proporzioni ineguagliate.

Ma perché questo sarebbe un obiettivo desiderabile per chiunque si definisca libertario? È vero che il sistema pubblico di *Welfare* finanziato dalle tasse dovrebbe essere eliminato completamente. Ma l'inevitabile crisi che una politica di "libera" immigrazione porterebbe non produce questo risultato. Al contrario: le crisi, come saprebbe chiunque con una vaga familiarità con la storia, sono tipicamente usate e spesso di proposito fabbricate dagli Stati per aumentare ulteriormente il loro potere. E sicuramente la crisi prodotta da una politica di "libera" immigrazione sarebbe straordinaria.

Ciò che, nella loro disinvoltura o anche nella empatica comprensione, i libertari di Sinistra tipicamente ignorano della prevedibile crisi è il fatto che gli immigrati che hanno causato il collasso sono ancora fisicamente presenti quando esso avviene. Per i libertari di Sinistra, a causa dei loro preconcetti egualitari, questo fatto non comporta problema. Per loro tutte le persone sono più o meno uguali e quindi un aumento del numero degli immigrati non ha un impatto

maggiore di un aumento della popolazione nazionale attraverso un tasso più alto di nascite. Tuttavia, per ogni realista sociale, anzi per chiunque sia di buon senso, questa premessa è palesemente falsa e potenzialmente pericolosa. Un milione in più di nigeriani o di arabi che vivono in Germania o un milione in più di messicani o di hutu o di tutsi che risiedono negli USA è ben differente che un milione in più di tedeschi o di americani. Con milioni di immigrati del Terzo e Secondo mondo presenti quando la crisi colpisce e gli stipendi smettono di arrivare, è altamente improbabile che vi sia un risultato pacifico e che emerga un ordine sociale naturale basato sulla proprietà privata. Piuttosto è molto più probabile ed anzi quasi certo che avverranno guerra civile, saccheggi, vandalismo e guerra tra *gang* tribali o etniche — e la richiesta di un uomo di Stato forte diventerà sempre più evidente.

Perché, allora, ci si potrebbe chiedere, lo Stato non adotta la politica dei libertari di Sinistra sulla immigrazione “libera” e coglie l’opportunità offerta dalla prevedibile crisi per rafforzare ulteriormente il proprio potere? Attraverso le sue politiche nazionali anti-discriminatorie ed anche con le sue attuali politiche immigratorie, lo Stato ha già fatto molto per frammentare la popolazione e, così, aumentare il proprio potere. Una politica di “libera immigrazione” aggiungerebbe un’altra enorme dose di “multiculturalismo” non-discriminatorio. Rafforzerebbe ulteriormente la tendenza verso la disomogeneizzazione sociale, la divisione e la frammentazione, indebolirebbe ulteriormente il tradizionale ordine sociale “borghese” dominato dall’uomo bianco eterosessuale e la cultura associata all’“Occidente”.

La risposta al “perché no?” sembra, comunque, semplice. A differenza dei libertari di Sinistra, le élite dominanti sono ancora abbastanza realistiche da riconoscere che, oltre a grandi opportunità per la crescita dello Stato, la prevedibile crisi comporterebbe anche rischi incalcolabili e potrebbe condurre a sconvolgimenti sociali di tali

proporzioni da poter essere spazzati via ed essere rimpiazzati da altre élite “straniere”. Di conseguenza, le élite dominanti procedono solo gradualmente, passo dopo passo, nel loro cammino verso un “multiculturalismo non-discriminatorio”. Eppure esse sono felici della propaganda sulla “immigrazione libera” dei libertari di Sinistra perché essa aiuta lo Stato non solo a mantenere l’attuale corso del *divide et impera* ma a procedere su di esso a ritmo accelerato.

Contrariamente alle loro dichiarazioni e pretese anti-stataliste, quindi, la peculiare vittimologia della Sinistra libertaria e la sua richiesta di indiscriminata gentilezza e inclusività nei confronti del lungo e consueto elenco delle storiche “vittime”, includendo in particolare anche tutti gli stranieri potenziali immigrati, in realtà si rivela essere una ricetta per l’ulteriore crescita del potere dello Stato. I marxisti culturali sanno questo e per tale ragione hanno adottato la stessa vittimologia. I libertari di Sinistra evidentemente *non* lo sanno e sono, quindi, utili idioti dei marxisti culturali nella loro marcia verso il totalitario controllo sociale.

Permettetemi di giungere a conclusione e di tornare al libertarismo e al tema della Sinistra e della Destra — e quindi finalmente anche alle risposte alle mie precedenti retoriche domande riguardanti la peculiare vittimologia di Sinistra e il suo significato.

Non si può essere un *libertario* di Sinistra coerente, perché la dottrina dei libertari di Sinistra, anche se non intenzionale, promuove fini statalisti, cioè non libertari. Da ciò, molti libertari hanno tratto la conclusione che il libertarismo non sia né di Sinistra né di Destra. Si tratta solo di un libertarismo *thin*. Io non accetto questa conclusione. Né, evidentemente, lo ha fatto Murray Rothbard, quando ha concluso la citazione inizialmente presentata dicendo: «psicologicamente, sociologicamente e in pratica, [il libertarismo] semplicemente non va in questo modo». In effetti, mi considero un libertario di Destra — o, se

può sembrare più accattivante, un libertario realistico o di buon senso — e un libertario coerente.

È vero che la dottrina libertaria è una pura teoria aprioristica e deduttivistica e come tale non dice o implica nulla sulle affermazioni rivali della Destra e della Sinistra riguardo l'esistenza, la portata e le cause delle diseguaglianze umane. Questa è una questione *empirica*. Ma su questa questione capita che la Sinistra sia fundamentalmente irrealistica, sbagliata e priva di ogni buon senso mentre la Destra è realistica, essenzialmente corretta e giudiziosa. Di conseguenza non può esserci nulla di sbagliato nell'applicare una corretta teoria aprioristica riguardo ciò che rende possibile la cooperazione umana pacifica a una descrizione realistica — cioè fundamentalmente di Destra — del mondo. Infatti solo sulla base di presupposti empirici corretti sull'uomo è possibile giungere a un giudizio corretto riguardante l'attuazione pratica e la sostenibilità di un ordine sociale libertario.

Realisticamente, quindi, un libertario di Destra non solo riconosce che le capacità fisiche e mentali sono distribuite in modo diseguale tra i vari individui all'*interno* di ciascuna società e che di conseguenza ciascuna società sarà caratterizzata da innumerevoli disuguaglianze, da stratificazione sociale e da una moltitudine di gradazione di realizzazione e di autorità. Egli riconosce anche che tali capacità sono distribuite in modo diseguale tra le molte *differenti* società che coesistono sul globo e che di conseguenza anche il mondo nella sua interezza sarà caratterizzato da disuguaglianze, disparità, stratificazioni e gradazioni regionali e locali. Come gli individui, così anche le società non sono uguali e non sono pari tra loro. Egli inoltre nota che tra queste capacità distribuite in modo diseguale, sia all'interno di ogni determinata società sia tra le varie società, vi è anche la capacità mentale di riconoscere il bisogno e i benefici della cooperazione pacifica. E egli nota che la condotta dei vari Stati regionali o locali e le

loro rispettive élite al potere che sono emerse dalle differenti società possono servire come un buon indicatore per i vari gradi di *scostamento* dal riconoscimento dei principi libertari in tali società.

Più specificamente, egli realisticamente nota che il libertarismo, come sistema intellettuale, è stato prima sviluppato e ulteriormente elaborato nel mondo occidentale, da maschi bianchi, in società dominate da maschi bianchi. Questo è nelle società dominate da maschi bianchi, eterosessuali, dove l'adesione ai principi libertari è maggiore e gli scostamenti da essi sono meno gravi (come indicato da politiche statali relativamente meno malvagie ed estorsive). Gli uomini bianchi ed eterosessuali hanno dimostrato il maggiore ingegno, industriosità e abilità economica. Sono le società dominate dai maschi bianchi ed eterosessuali, e in particolare quelle tra loro di maggior successo, ad aver prodotto e accumulato la maggiore quantità di beni capitali e raggiunto il più alto tenore medio di vita.

Alla luce di ciò, come libertario di Destra, direi ovviamente in primo luogo ai miei figli e ai miei studenti: rispettate sempre e non invadete i diritti di proprietà privata di altri e riconoscete lo Stato quale nemico ed anzi la vera antitesi della proprietà privata. Ma non mi fermerei a questo. Non direi (o silenziosamente suggerirei) che una volta soddisfatta questa necessità "tutto va". Che è ciò che più o meno sembrano dire i libertari *thin*! Non vorrei essere un relativista culturale come lo sono, almeno implicitamente, molti libertari *thin*. Invece, aggiungerei (come minimo): siate e fate tutto ciò che vi rende felici, ma tenete sempre presente che finché siete parte integrante della divisione del lavoro nel mondo, la vostra esistenza e il vostro benessere dipendono in modo decisivo dalla continuazione dell'esistenza degli altri e specialmente dalla continuazione dell'esistenza delle società dominate dal maschio bianco eterosessuale, dalle loro strutture familiari patriarcali e dal loro stile di vita e condotta borghese o aristocratica. Perciò, anche se non volete averne parte, riconoscete che siete,

comunque, beneficiari di questo modello standard “occidentale” di organizzazione sociale e, quindi, per il vostro bene, non fate nulla che lo indebolisca, ma anzi sostenetelo come qualcosa da rispettare e da proteggere.

E al lungo elenco di “vittime” direi: fate le vostre cose, vivete la vostra vita, purché lo facciate pacificamente e senza invadere i diritti di proprietà privata di altre persone. Se e nella misura in cui siete integrati nella divisione internazionale del lavoro, non dovete alcuna restituzione ad alcuno né alcuno deve a voi alcuna restituzione. La vostra coesistenza con i vostri sopposti “persecutori” è reciprocamente vantaggiosa. Ma tenete presente che mentre i “persecutori” potrebbero vivere e fare a meno di voi, sebbene con un più basso tenore di vita, il contrario non è vero. La scomparsa dei “persecutori” metterebbe a rischio la vostra stessa esistenza. Perciò, anche se non volete modellarvi sull’esempio fornito dalla cultura del maschio bianco, siate consapevoli che è solo grazie alla continuazione dell’esistenza di questo modello che tutte le culture alternative possono essere sostenute al loro attuale tenore di vita e che con la scomparsa di questo modello “occidentale” come *Leitkultur* efficace a livello globale l’esistenza di molte se non tutte le “vittime” sarebbe in pericolo.

Ciò non significa che dovrete essere acritici nei confronti dell’“Occidente”, mondo dominato dal maschio bianco. Dopo tutto, anche queste società che seguono più da vicino questo modello hanno i loro Stati che sono responsabili di condannabili atti di aggressione non solo contro i proprietari interni, ma anche contro gli stranieri. Ma né dove voi vivete né in qualsiasi altro luogo lo Stato dovrebbe essere confuso con “il popolo”. Non è lo Stato “occidentale”, ma il “tradizionale” (normale, standard, ecc.) stile di vita e di condotta del “popolo” occidentale, già sotto attacco sempre più pesante da parte dei “suoi” governanti nella loro corsa verso un controllo sociale totalitario, che merita il vostro rispetto e di cui voi siete beneficiari.

Beniamino DI MARTINO*

*Rothbard:
la ragione come “logos” tra filosofia e teologia*

Abstract

Questo lavoro si presenta in modo differente rispetto al suo piano iniziale. Avrebbe dovuto, infatti, affrontare il rapporto intellettuale ed esistenziale tra Rothbard e il cristianesimo in modo sistematico e sotto

* 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. Egesi dei testi evangelici* (2016), *La Prima Guerra Mondiale come effetto dello “Stato totale”. L’interpretazione della Scuola Austriaca di economia* (2016), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali* (2016), *“Conceived in liberty”. La contro-rivoluzione americana del 1776* (2016), *La virtù della povertà. Cristo e il cristiano dinanzi ai beni materiali* (2017), *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti dell’uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario* (2017), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico* (2017), *“Rerum novarum”. Due prospettive liberali sulla proprietà e la libertà* (con Robert A. Sirico, 2018) *La Grande Guerra 1914-1918* (2018), *Per un Libertarismo vincente* (2019), *Libertà e coronavirus* (2020), *Stretto nel fascio* (2021), *Marca di confine. La gerra d’Ucraina* (con Gaetano Masciullo, 2022), *Stato e Covid. Minaccia alla libertà* (2022), *Dieci anni di lavoro. Il tempo che ci è dato* (2023) e *Nazi-fascismo. Linee essenziali di una nuova prospettiva* (2024).

vari aspetti. Tuttavia lo sviluppo delle prime tematiche, però, ha assunto un'estensione tale da indurre a mutare progetto ripiegando su una trattazione specifica su pochissimi temi particolari. La scelta è, così, caduta sulla relazione tra la fede e la ragione e sulla controversa tematica dell'aborto. L'originario proposito intendeva dare seguito e perfezionamento alla ricerca eseguita per il conseguimento del Dottorato; l'intento va però accantonato o anche solo temporaneamente rimandato. *Stationis primae finis sed non itineris nec investigationis.*

Parole chiave: Rothbard, libertarismo, cristianesimo, fede e ragione, aborto.

This paper has undergone a change compared to the initial intent. In fact, it should have addressed the intellectual and existential relationship between Rothbard and Christianity in a systematic way, exploring various perspectives. But even the development of some themes implied such an extensive treatment as to induce a change of the initial project intents, falling back on a specific treatment of a very few particular themes. More specifically, this paper focuses on the relationship between faith and reason and on the controversial issue of abortion. The original intent was to pursue and perfect the research carried out for the achievement of the PhD; however, the intent must be set aside or perhaps temporarily postponed. *Stationis primae finis sed non itineris nec investigationis.*

Key words: Rothbard, Libertarianism, Christianity, Faith and Reason, Abortion.

Per provare a capire cosa Murray N. Rothbard abbia pensato della fede cristiana, ci sia consentito partire da come il filosofo newyorkese ha descritto la ragione umana. Potrà sembrare singolare che per introdurci al modo con cui Rothbard concepiva la *fede* si privilegi l'analisi della sua concezione della *ragione*; tuttavia esattamente tale

scelta ci appare il migliore percorso da seguire, la migliore porta da aprire per affacciarci sul rapporto che Rothbard ebbe con la Rivelazione cristiana. In altri termini: ci sentiamo autorizzati a partire dalla sua visione dell'uso della ragione perché tale visione denota una profonda affinità con quanto la tradizione tomista e scolastica ha esposto e insegnato.

Il tomismo di Rothbard

Potrebbe, quindi, essere proprio questo non solo uno dei possibili temi di confronto, ma il *focus* da privilegiare per iniziare a valutare la convergenza tra l'opera di Rothbard e la filosofia di Tommaso.

Il teorico libertario riservò un'attenzione davvero particolare a Tommaso d'Aquino (1225 ca. - 1274), il santo frate domenicano che, mediante l'adozione del paradigma aristotelico, impresso un'impronta indelebile nella riflessione razionale nella cristianità e, di conseguenza, nell'intero Occidente. Come giustamente fa notare Piombini, la simpatia dello studioso riguardava «la generale struttura sistematica»¹ della filosofia aristotelico-tomista, andando oltre le singole questioni che, soprattutto per gli aspetti economici, rimangono discutibili. È lo stesso Rothbard a fornire la chiave di lettura confessando che «forse il contributo più importante di san Tommaso riguardava il fondamento o la struttura dell'economia piuttosto che le questioni strettamente economiche. Infatti, riprendendo e sviluppando Aristotele, san Tommaso introdusse e stabilì nel mondo cristiano una filosofia della

¹) 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. 32.

legge naturale, una filosofia in cui la ragione umana è in grado di padroneggiare le verità fondamentali dell'universo»².

Un autore stimato da Rothbard e da questi più volte citato è l'italiano Alessandro Passerin d'Entrèves (1902-1985)³ dal quale — volentieri — traiamo questo quadro sintetico del pensiero di Tommaso d'Aquino considerato «non soltanto [...] il più grande rappresentante della filosofia scolastica ed il pensatore più robusto e costruttivo del medioevo. Noi» — proseguiva Passerin d'Entrèves — «dobbiamo anche e soprattutto vedere in lui il più alto esponente di quello che taluni storici moderni hanno chiamato, con un'espressione che possiamo far nostra, lo spirito del cattolicesimo. Poiché san Tommaso non ci dà soltanto il compiuto programma di quella piena cristianizzazione della vita, che fu il grande ideale dell'età di mezzo, e che nel maestoso complesso edificio dell'opera sua viene mirabilmente elaborata con tutti i mezzi di conoscenza storica, scientifica e filosofica dell'epoca. L'insegnamento di san Tommaso è *l'espressione di un atteggiamento spirituale, di una visione della vita, che sono indissolubilmente legati alla nostra civiltà europea e cristiana. È una visione umanistica e religiosa ad un tempo, cattolica veramente nella sua aspirazione a comprendere tutti gli aspetti della vita nella sua multiforme varietà, tutti rispettando ma tutti ordinando nella difesa dell'assoluto primato dei valori spirituali*»⁴. La testimonianza di Passerin d'Entrèves è, probabilmente, fin troppo devota. È celebrativa al punto da risultare eccessiva (almeno a giudizio di chi scrive), ma non sarebbe apparsa

²) Murray N. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I. Economic Thought Before Adam Smith*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2006, p. 57 (1995).

³) Rothbard lo cita chiamandolo “D'Entrèves” considerando, erroneamente, “Passerin” come secondo nome e non come primo cognome.

⁴) Alessandro PASSERIN d'ENTRÈVES, *Il valore del pensiero politico di s. Tommaso. Introduzione a TOMMASO D'AQUINO (san)*, *Scritti politici*, a cura di Lorenzo Alberto Perotto, Massimo, Milano 1985, p. 29 (corsivo nell'originale).

smisurata a Rothbard che, in queste parole su Tommaso, si sarebbe, con piacere, ritrovato.

Alla radice del convinto apprezzamento e dell'ammirazione tante volte ribaditi dal filosofo libertario per l'impostazione realista della filosofia del Dottore della Chiesa occorre scorgere, innanzitutto, il riconoscimento del ruolo della ragione umana. Si può, infatti, sostenere che, ancor prima della pur rilevante questione della natura e del diritto naturale (e ben più della visione antropologica in generale), ciò che unisce Rothbard a san Tommaso sia la concezione della ragione umana, il modo con cui concepire il ruolo della ragione.

Nella fondamentale ricostruzione della storia del successo della civiltà occidentale all'insegna della *vittoria della ragione*, il sociologo americano Rodney Stark (1934-2022) attestava che «la dedizione cristiana al progresso attraverso la razionalità raggiunse l'apice con la *Somma teologica* di san Tommaso d'Aquino, pubblicata alla fine del XIII secolo a Parigi. Questo monumento alla teologia della ragione è costituito da “prove” logiche della dottrina cristiana e stabilisce il modello per tutti i successivi teologi. San Tommaso sostiene che sia necessario giungere alla conoscenza attraverso il ragionamento, passo dopo passo, dal momento che l'intelletto dell'uomo non è in grado di capire direttamente l'essenza delle cose. Per questo, nonostante consideri la teologia una scienza superiore perché affronta in modo diretto le rivelazioni divine, egli difende l'utilizzo di strumenti filosofici, in particolare i principi della logica per cercare di costruire la teologia. Quindi, utilizzando le potenzialità della ragione, san Tommaso scoprì il profondo umanesimo in ciò che Dio aveva creato»⁵. Al cuore della simpatia di Rothbard per la complessiva struttura filosofica tomista è giusto, pertanto, vedere il rapporto tra la ragione e

⁵) Rodney STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006, p. 32-33 (*The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, 2005).

la fede nell'equilibrio tra ciò che è proprio della natura e ciò che la Rivelazione aggiunge. Il filosofo americano rimase colpito e convinto da questo impianto di pensiero così come Tommaso aveva trovato persuasiva ed efficace l'intelaiatura fornita da Aristotele. Bene sintetizza Piombini: «Rothbard elogia san Tommaso per la generale struttura sistematica del suo pensiero, più che per i singoli ragionamenti economici. Riprendendo la teoria aristotelica e costruendo su di essa, l'Aquinate introdusse e stabilì nel mondo cristiano una filosofia basata sulla legge naturale, dove la ragione umana è in grado di padroneggiare le verità fondamentali dell'universo. Nelle mani di san Tommaso, la filosofia, con la ragione come suo strumento di conoscenza, divenne nuovamente la regina delle scienze. La ragione umana poteva ora conoscere la natura del mondo, e quindi anche l'etica più adatta per l'umanità. Questa tradizione razionalista rompe il "fideismo" della Chiesa cristiana delle origini e la sua debilitante idea che solo la fede e la rivelazione sovranaturale possano fornire la guida etica per l'uomo: debilitante perché se la fede va perduta anche l'etica è perduta»⁶.

Parlavamo di una particolare attenzione e di una convinta simpatia da parte di Rothbard per l'intera struttura filosofica dell'Aquinate. Ma, volendo chiamare le cose con il proprio nome, dovremmo ammettere che, più che una simpatia per la filosofia tomista, quella di Rothbard andrebbe considerata una vera e propria adesione al tomismo. Ci sembra giusto, pertanto, intendere e spiegare il riferimento di Rothbard al generale quadro concettuale tomista nei termini di una sostanziale condivisione al punto che non appare certo improvvido annoverare il filosofo americano all'interno dell'ampia scuola del realismo tomista. A sostegno di questa conclusione — ove mai sembrasse eccessiva — concorrono le stesse attestazioni del teorico libertario che, sin da giovane e nonostante l'influenza di Ludwig von

⁶) PIOMBINI, *La tradizione cattolica nella riflessione di Murray N. Rothbard*, cit., p. 32-35.

Mises con il suo utilitarismo (nel 1957 Rothbard aveva, in fondo, solo trent'anni), dichiarava di riconoscersi nell'impostazione filosofica cattolico-scolastica («la mia posizione epistemologica si basa su Aristotele e san Tommaso piuttosto che su Kant...»⁷). D'altra parte, il più stretto sodale del pensatore libertario americano, il già menzionato Llewellyn H. Rockwell, nel descrivere i grandi riferimenti dell'amico e maestro, richiamava la Scuola Austriaca per quanto riguarda l'economia, la *Old Republic* per la cultura e il tomismo giusnaturalista per la filosofia: «... rimase sempre lo stesso: un radicale, libertario antistatalista, nel senso più puro del termine. In economia, un anarchico di Scuola Austriaca favorevole alla proprietà privata e al libero mercato; in politica, un decentralista radicale; in filosofia, un tomista giusnaturalista; nella cultura, un uomo della *Old Republic* e del Vecchio Mondo»⁸.

La natura razionale

Rothbard si sarebbe rispecchiato nella definizione classica dell'uomo secondo la quale va riconosciuto come “essere uomo” ogni persona o individuo appartenente alla specie umana, prescindendo dalle varianti tipiche della situazione umana⁹. Certamente il filosofo americano non ha perso occasione per ribadire come caratteristica essenziale dell'essere umano che solo l'uomo gode di diritti naturali; solo l'essere umano, non gli animali¹⁰.

⁷) Murray N. ROTHBARD, *In Defense of “Extreme Apriorism”*, in «Southern Economic Journal», n. 23, January 1957, p. 317.

⁸) Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. XV.

⁹) Cfr. Adriano BAUSOLA, *Natura e progetto dell'uomo*, Vita e Pensiero, Milano 1977; cfr. Cornelio FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, EdiVI, Segni (Roma) 2005.

¹⁰) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 231-233.257-258 (*The*

Rothbard non trascurava di puntualizzare la questione della razionalità e lo faceva in ogni circostanza utile¹¹. Ancor più in *The Ethics of Liberty*, nell'introdurre la questione, il filosofo libertario sottolineava: «qui scopriamo una differenza fondamentale tra gli oggetti inanimati, o anche le creature viventi non umane, e l'umanità; infatti, le prime sono obbligate a procedere in accordo con i fini dettati dalle loro nature, mentre l'uomo, "l'animale razionale", possiede la ragione per scoprire quei fini e la libera volontà per scegliere»¹². Rothbard, poi, aggiungeva in nota una citazione di padre Copleston per il quale «i corpi inanimati agiscono in taluni modi proprio perché essi sono quel che sono e non possono agire altrimenti; non possono svolgere azioni contrarie alla propria natura. Gli animali sono governati dall'istinto. Infine, tutte le creature inferiori all'uomo partecipano inconsapevolmente della legge eterna, che si rispecchia nelle rispettive tendenze naturali, e non hanno la libertà di poter agire in modo incompatibile con questa legge. È pertanto necessario che egli [l'uomo]

Ethics of Liberty, 1982); 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. 132-133; cfr. Roger SCRUTON, *Gli animali hanno diritti?*, Raffaello Cortina, Milano 2008 (*Animal Rights and Wrongs*, 1996).

¹¹) Ad esempio, commentando l'inizio dell'enciclica *Rerum novarum* di papa Leone XIII, il filosofo scriveva: «l'animale è puramente istintivo, determinato ad agire in risposta ai suoi sensi e all'ambiente; l'uomo è diverso — come animale razionale, può agire secondo ragione, può agire con lungimiranza, e quindi ha il diritto di acquisire proprietà permanenti. Poiché l'uomo è razionale e si autogoverna, l'individuo può possedere la terra stessa, e non solo i suoi frutti, poiché la fertilità della terra è per soddisfare i bisogni ricorrenti dell'uomo». Murray N. ROTHBARD, *Lecture su Etica e Capitalismo. Parte I: Cattolicesimo. Memorandum al Volker Fund*, a cura di Gaetano Masciullo, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 166-167 (*Readings on Ethics and Capitalism. Part I: Catholicism. Memo to the Volker Fund*, 1960).

¹²) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 21.

conosca la legge eterna per quanto lo riguarda»¹³. Si può senz'altro intravedere nelle pagine di Rothbard la medesima concezione dell'«animale razionale» che fu innanzitutto in Aristotele¹⁴.

Il concetto di ragione è, dunque, indispensabile per comprendere l'essere umano e la sua natura¹⁵. Tale facoltà rende la sua natura, da un lato, *differente* dall'essere di ogni altra specie e, dall'altro, in qualche modo *somigliante* ad una Sapienza creatrice¹⁶. Rothbard avrebbe, allora, sottoscritto la ben nota definizione di Severino Boezio (ca. 475 - ca. 525) secondo cui la persona umana è «*rationalis naturae individua substantia*», «individuo sussistente in una natura razionale»¹⁷. D'altronde, il pensatore cristiano Boezio rappresenta un importante elemento di passaggio (insieme a Liberio, Cassiodoro, Simmaco) tra la sapienza classica antica e la nuova età che presto sarà caratterizzata dalla prima Scolastica¹⁸. Non può certo sorprendere che la riflessione cristiana abbia inseparabilmente legato creaturalità, individualità,

¹³) *Ibidem*, p. 47.

¹⁴) Cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Rothbard critico di Hayek e Mises*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio - giugno), p. 478.

¹⁵) Cfr. Joseph de FINANCE, *Etica generale*, Edizioni del Circito, Cassano Murge (Bari) 1975, p. 182s. (*Éthique générale*, 1967); cfr. Robert P. GEORGE, *Il diritto naturale nell'età del pluralismo*, a cura di Andrea Simoncini, con un saggio di Francesco Viola, Lindau, Torino 2011, p. 78.100.

¹⁶) Nel racconto biblico della creazione è scritto che l'uomo non solo è superiore ad ogni animale, ma, soprattutto, che porta in sé l'immagine e la somiglianza con Dio (cfr. libro della *Genesi*, 1,26).

¹⁷) Cit. in Bruno BORDIGNON, *Persona è relazione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 17; cfr. Nunzio GALANTINO, *Sulla via della persona. La riflessione sull'uomo: storia, epistemologia, figure e percorsi*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2006, p. 204-207.

¹⁸) Cfr. Marie-Magdeleine DAVY, *Iniziazione al Medioevo. La filosofia nel secolo XII*, a cura di Costante Marabelli, Jaca Book, Milano 1990, p. 123s. (*La philosophie au douzième siècle*, 1980); cfr. Giorgio FALCO, *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del Medio Evo*, Ricciardi, Milano - Napoli 1986, p. 6.14s.16s.53.135 (1942).

natura e razionalità per definire l'essere umano; questo è imprescindibile dalla ragione che lo connota¹⁹. «La ragione è il grande dono di Dio all'uomo, e» — affermava Benedetto XVI (2005-2013.2022) nel 2007 — «la vittoria della ragione sull'irrazionalità è anche uno scopo della fede cristiana»²⁰. E volendo già proiettarci in considerazioni che riguardano le prossime argomentazioni, possiamo anticipare, con le parole di un grande educatore, don Luigi Giussani (1922-2005), come la ragione sia «il fattore distintivo di quel livello della natura che chiamo uomo, e cioè la capacità di rendersi conto del reale secondo la totalità dei suoi fattori»²¹.

Non è senza motivo che sin da ora vada riaffermato un esiziale aspetto che Rothbard avrebbe trovato congeniale²². Oltre al rapporto di reciproco arricchimento tra fede e ragione richiamato in modo consueto ed ordinario²³, intendiamo riferirci all'insostituibile ruolo della ragione *all'interno* del dinamismo della fede, almeno della fede cattolicamente concepita. Alla luce dell'incarnazione del Verbo e della resurrezione

¹⁹) Un eminente storico della filosofia medioevale, — uno studioso che Rothbard conosceva e che ha citato —, il cattolico Étienne Gilson, ha così descritto la natura razionale: l'uomo «dotato di ragione, capace di percepire una moltitudine di oggetti diversi, a lui si offrono possibilità di scelta, che non sono a disposizione degli altri esseri; [...] la sua razionalità è il principio stesso della sua libertà. L'uomo si distingue dunque dagli individui di ogni altra specie per il fatto che è padrone dei suoi atti [...]». Étienne GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 254 (*L'espirit de la philosophie médiévale*, 1932).

²⁰) BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* sulla speranza cristiana, 30.11.2007, n. 23.

²¹) Luigi GIUSSANI, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1991, p. 23 (1957).

²²) Ad es., cfr. Murray N. ROTHBARD, *Kulturkampf!* (1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 295-296.

²³) Ad es., cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998.

del Dio fattosi uomo²⁴, i sensi e la ragione non rappresentano elementi puramente aggiuntivi o meramente complementari, ma costituiscono aspetti indispensabili del riconoscimento di fede. Contro la diffusa tendenza spiritualistica (la tendenza gnostica sempre presente²⁵) all'interno della teologia che relativizza — sino a sopprimerlo — il carattere storico e fisico della Rivelazione (ad iniziare dalla concezione verginale di Maria e dalla resurrezione corporale di Gesù quali eventi materiali e storici ridotti, però, a *teologumeni*, cioè a semplici simboli teologici), non c'è nulla di più urgente ed importante che riaffermare il coinvolgimento dei sensi e della ragione nella dinamica dell'esperienza della fede cristiana²⁶.

Due concezioni alternative

La definizione di ragione fornita da don Giussani offre l'occasione per un fondamentale chiarimento terminologico e concettuale. Se è vero che Rothbard è stato un maestro di profondità nell'analisi e di acutezza nei giudizi, è anche vero che è stato alquanto

²⁴) Cfr. Vittorio MESSORI, *Dicono che è risorto. Un'indagine sul Sepolcro vuoto*, Società Editrice Internazionale, Torino 2000; cfr. Antonio PERSILI, *Sulle tracce del Cristo Risorto. Con Pietro e Giovanni testimoni oculari*, Edizioni Centro Poligrafico Romano, Tivoli (Roma) 1988; cfr. Heinrich SCHLIER, *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, prefazione del cardinale Joseph Ratzinger, a cura di Lorenzo Cappelletti, Morcelliana, Brescia 2005 (*Über die Auferstehung Jesu Christi*, 1968).

²⁵) Cfr. Ignace de la POTTERIE, «*Contro i tentativi di una gnosi sempre rinascente*». *La resurrezione di Gesù*, in IDEM, *Storia e mistero. Egesi cristiana e teologia giovannea*, Società Editrice Internazionale, Torino 1997, p. 151-155.

²⁶) Cfr. Ignace de la POTTERIE, *Giovanni vide e credette. La risurrezione nel cap. 20 di Giovanni*, in «30 Giorni», marzo 1994, p. 62-65; cfr. Ignace de la POTTERIE, *Guardare per credere. La risurrezione nel cap. 20 di Giovanni*, intervista di Antonio Socci, in «Il Sabato», 14.11.1992, n. 46, p. 60-65.

carente nella *explicatio terminorum*, adottando spesso concetti e termini in modo non univoco o in modo non coerente²⁷. Ebbene, se tale difetto può costituire un inciampo nel procedere, allora occorre senz'altro dire che, al pari della parola "libertà", anche la stessa parola "ragione" si presta ad equivocità²⁸. E queste vanno diradate.

Parafrasando Hayek, si potrebbe dire che, dopo Cartesio e a seguito dell'illuminismo, la parola ragione non ha più il significato originario²⁹ essendo diventata ambivalente, se non addirittura ambigua.

Vi sono, infatti, almeno due diversi e contrastanti modi di intendere la ragione umana: uno critico, l'altro ideologico.

C'è innanzitutto una concezione della ragione che potremmo definire classica (o anche "cattolica", cattolico-scolastica): in virtù di essa, la ragione è considerata la capacità che l'uomo possiede di rendersi conto del reale e, quindi, di giungere alla verità delle cose. In tal modo, la ragione è il mezzo³⁰ (si può anche parlare di "strumento"³¹, purché non si confonda tale "strumentalità della ragione" con la "ragione strumentale"³²) per percepire correttamente i dati del mondo,

²⁷) Ci riferiamo ad un uso sovente impreciso di termini e di nozioni quali, ad esempio, "rivoluzione", "ideologia", "illuminismo", "anarchia".

²⁸) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Agire per la libertà: dentro la Chiesa e con la Chiesa*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 9 (2023), n. 18, p. 75-76.

²⁹) Friedrich A. von HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, edizione italiana a cura di Angelo M. Petroni e Stefano Monti Bragadin, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 508 (*Law, Legislation and Liberty*, 1973-1979).

³⁰) Sono nozioni utilizzate dallo stesso Rothbard. Ad es.: «la ragione è lo strumento della conoscenza e della stessa sopravvivenza dell'uomo». Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 61-62 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

³¹) Cfr. Jacques MARITAIN, *Elementi di filosofia. Introduzione generale alla filosofia*, introduzione di Piero Viotto, Massimo, Milano 1988, p. 114.115.120 (*Eléments de philosophie. Introduction générale*, 1922-1966).

³²) Al chiarimento della questione si provvederà tra breve.

per poter conoscere la realtà, per poter investigarne le leggi e, in questa ascesi, risalire alle verità su cui si fonda l'esistenza umana. Ancora possiamo dire che la ragione è quella capacità dell'uomo che gli permette «di rendersi conto del reale secondo la totalità dei suoi fattori, [...] così che l'uomo sia introdotto alla verità delle cose»³³ o, se si preferisce, quella «facoltà che giudica degli oggetti riferendoli all'assoluto»³⁴.

La ragione non è la realtà e non deve mai mirare a sostituirsi a questa; la ragione è, piuttosto, come la grande finestra sulla realtà. Nell'orizzonte del razionalismo critico, la ragione è rigorosamente subordinata alla realtà già nella misura in cui riconosce il primato del reale, dell'oggetto (corrispondente al primato della conoscenza) sul soggetto conoscente. Per tale motivo di fondo, questa concezione è coincidente con il realismo, cioè con quella posizione filosofica che esprime l'adeguamento del soggetto (con la sua ragione) all'oggetto (ossia con la realtà nella sua obiettività). In una sola frase, si può ben sintetizzare dicendo che nel realismo il metodo è decisamente e inappellabilmente imposto dall'oggetto³⁵. Un razionalismo critico deve, perciò, caratterizzarsi e concepirsi come corrispondenza dell'intelletto alla realtà. In tale coincidenza — la convergenza del soggetto pensante con l'oggetto pensato, la corrispondenza tra l'oggetto pensato e il soggetto pensante — la ragione raggiunge la verità delle cose.

In contrapposizione a tale orizzonte realista si pone quella che potremmo, invece, definire la concezione “moderna” o anche

³³) Luigi GIUSSANI, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1991, p. 23.28.130-131 (1957).

³⁴) Joseph de FINANCE, *Etica generale*, Edizioni del Circito, Cassano Murge (Bari) 1975, p. 160 (*Éthique générale*, 1967).

³⁵) Cfr. Francesco VENTORINO, *Dalla parte della ragione. Questioni metafisiche*, Itaca, Castel Bolognese (Ravenna) 1997, p. 56.

semplicemente illuminista³⁶. In base a tale visione, la ragione diviene metro, criterio, norma della conoscenza. La ragione, da strumento per conoscere la realtà, ne diviene misura. Il razionalismo illuminista è, allora, quella posizione mentale che nasce dal concetto di ragione intesa come misura delle cose. Tale paradigma comporta quasi un processo introiettivo e introspettivo (dato che la sussistenza delle cose dipende dall'esercizio di siffatta ragione) e non già l'apertura sulla realtà. Da mezzo per la conoscenza della realtà, la ragione illuminista — in un paradosso che, in effetti, è solo apparente — si sostituisce *tout court* alla realtà. Questa sarà dichiarata esistente — e in quale modo esistente — solo nelle modalità prefissate e prestabilite dallo schema formulato da tale tipo di ragione. La realtà sarà il frutto della Ragione e questa — ormai con l'iniziale maiuscola — sarà la generatrice del mondo finalmente rinnovato. L'idealismo — come completo capovolgimento del realismo — condurrà, allora, a sostenere che il primato è dell'idea, del soggetto, della ragione soggettiva su ogni residua pretesa di oggettività che la realtà, invece, inesorabilmente dischiude³⁷. Ora è solo il soggetto a dettare il metodo di conoscenza. Tutto ciò, ovviamente, comporta l'affermazione radicale del primato della volontà sull'ormai superata ed antiquata realista oggettività. Se la realtà è solo quella riconosciuta dalla ragione soggettiva e nella misura in cui è riconosciuta da questo schema razionalista, allora non solo ciò che non è ritenuto conforme allo schema viene rinnegato, ma viene dichiarato *sic et simpliciter* inesistente o irrazionale. Il connotato più pertinente di tale razionalismo è, pertanto, l'ideologia a causa del rifiuto della realtà

³⁶) Hayek preferisce parlare di razionalismo costruttivista. Ad es., cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Gli errori del costruttivismo (Die Irrtümer des Konstruktivismus und die Grundlagen legitimer Kritik gesellschaftlicher Gebilde*, 1970), in IDEM, *Nuovi studi di filosofia, politica, economia e storia delle idee*, Armando, Roma 1988, p. 11-31.

³⁷) Cfr. Paolo DEZZA, *Filosofia*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1977, p. 33s. (1942).

esistente e della contestuale volontà di crearne una tutta nuova. Il razionalismo ideologico è proprio, dunque, della Ragione che elabora un'idea soggettiva contrapposta alla realtà esistente. Infine, la verità, per la Ragione illuministica³⁸, non essendo più ricercata nella coincidenza tra l'intelletto conoscente e la cosa da conoscere, perde sia il suo significato oggettivo sia il suo stesso carattere di desiderabilità. L'approdo del razionalismo illuminista è, pertanto, lo scetticismo o il relativismo.

Un primo aspetto per delineare la distanza tra il libertarismo di Rothbard e la cosiddetta modernità filosofica è ravvisabile, quindi, proprio nel concetto di ragione. Infatti, anche su questa rivelativa questione, la distanza tra Rothbard e l'illuminismo non potrebbe essere più ampia³⁹. L'illuminismo promuove una concezione di ragione che è in rottura con la tradizione classica⁴⁰ mentre Rothbard è pienamente all'interno di questa tradizione che è, al tempo stesso, classica e teologica⁴¹. Nel pensiero del teorico libertario è, infatti, presente una

³⁸) Cfr. Antonino POPPI, *La verità*, La Scuola, Brescia 1984, p. 263-276.

³⁹) Circa il confronto tra Scuola Austriaca e razionalismo costruttivista, cfr. Raimondo CUBEDDU, *Il liberalismo della Scuola Austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Morano, Napoli 1992, p. 139-167.

⁴⁰) Lo stesso Hayek descriveva la contrapposizione tra il razionalismo costruttivista e la «tradizione che risale anch'essa all'antichità classica, ad Aristotele e Cicerone, che è stata trasmessa alla nostra età moderna principalmente attraverso l'opera di san Tommaso d'Aquino, e che negli ultimi secoli è stata sviluppata soprattutto dai filosofi della politica». Friedrich A. von HAYEK, *Tipi di razionalismo (Kinds of rationalism)*, 1964), in IDEM, *Studi di filosofia, politica ed economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 186.

⁴¹) Lo stesso concetto di cultura "classica" trova apprezzamento negli scritti di Rothbard. Ad es., cfr. Murray N. ROTHBARD, *America's Two Just Wars: 1775 and 1861* (1994), in John V. DENSON (edited by), *The Costs of War. America's Pyrrhic Victories*, Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey) 1999 (1997), p. 119-133, ora Murray N. ROTHBARD, *La due guerre giuste dell'America: 1775 e 1861*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», a cura e traduzione di Beniamino Di Martino, anno 11

concezione della ragione pienamente assimilabile al razionalismo critico tomista (secondo la sua stessa attestazione⁴²) e risolutamente distante dal relativismo e dallo scetticismo⁴³.

Ragione forte e ragione debole

Oltre al criterio sopra descritto, in ordine all'individuazione del ruolo della ragione, potremmo applicare anche un'altra regola di valutazione. Quest'altra regola sembra quanto mai efficace per comprendere la prospettiva di Rothbard. Ci riferiamo alla domanda circa le capacità della ragione umana.

Se si può subito intuire che ci si trova dinanzi a due atteggiamenti riassumibili nella distinzione tra “ragione forte” (con le varie forme e sfumature di razionalismo) e “ragione debole” (dallo scetticismo al fideismo), si deve anche comprendere che tali atteggiamenti sono trasversali (anche all'interno della stessa Scuola Austriaca come richiameremo poco più avanti). Il caso più significativo ed emblematico è la compresenza di questi due contrastanti atteggiamenti all'interno del cristianesimo o, se non si vuole chiamare in causa il cristianesimo in

(2025), n. 21, p. 166-188 (*America's Two Just Wars: 1775 and 1861*, 1994). Mises, avendo avuto una formazione umanistica, era ancor più esplicito e difendeva apertamente le basi culturali della civiltà occidentale contro «i tentativi furiosi di eliminare gli studi classici...». Ludwig von MISES, *La mentalità anticapitalistica*, presentazione di Lorenzo Infantino, Armando, Roma 1988, p. 86 (*The Anti-Capitalistic Mentality*, 1956). Anche Hayek fu critico nei confronti dell'ignoranza moderna e della scarsa preparazione classica. Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Hayek su Hayek*, a cura di Stephen Kresge e Leif Wenar, Ponte alle Grazie, Firenze 1996, p. 120 (*Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue*, 1994).

⁴²) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *In Defense of “Extreme Apriorism”*, in «Southern Economic Journal», n. 23, January 1957, p. 317.

⁴³) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti versus Hayek, Mises, Strauss e Polanyi*, a cura di Roberta A. Modugno, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005.

quanto tale, almeno tra i cristiani. Fu uno degli scrittori più noti dei primi secoli della Chiesa — Tertulliano (Quinto Settimio Fiorente Tertulliano, 155 ca. - 240 ca.) — a indicare in modo solare quale ruolo spettasse alla ragione all'interno dell'esperienza cristiana. «La ragione è cosa di Dio»⁴⁴ dichiarava Tertulliano. Eppure questa lapidaria certezza non impediva allo stesso autore (oltretutto in un breve arco di anni) di esordire con un altro detto destinato a diventare slogan quanto il primo, un'altra asserzione in cui la fede è presentata come un'adesione razionalmente paradossale: «*credo quia absurdum*»⁴⁵. Tommaso d'Aquino — e, nella sua scia, Rothbard — va considerato come un razionalista critico la cui stima per la ragione umana⁴⁶ rese possibile la più compiuta sistematizzazione razionale della riflessione teologica.

Da un lato, quindi, vi è l'atteggiamento proprio di chi ritiene che la ragione umana abbia un ruolo forte ed insostituibile. Forte al punto da ritenere che tale facoltà consenta all'uomo di arrivare a cogliere i significati della “natura”, i principi primi, l'essere, l'essenza delle cose e la stessa verità dell'esistenza⁴⁷.

⁴⁴) TERTULLIANO, *De paenitentia* (anno 200/206), cit. in TERTULLIANO, *Tre opere parentiche: Ad Martyras, De Patientia, De Paenitentia*, a cura di Francesco Sciuto, Centro di studi sull'antico cristianesimo. Università di Catania, Catania 1961, p. 73.

⁴⁵) TERTULLIANO, *De praescriptione haereticorum*, cap. 7 (anno 200 ca.), cit. in Battista MONDIN, *Storia della teologia. Epoca patristica*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1996, p. 154.

⁴⁶) Scriveva l'Aquinate: «tra tutte le attività umane la più perfetta, sublime, utile e piacevole è quella del sapere (*Inter omnia vero studia hominum, sapientiae studium est perfectius, sublimius et utilius et jucundius*)» TOMMASO d'AQUINO (san), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, libro I, cap. 2 (*Summa contra Gentiles*, 1258-1264).

⁴⁷) Cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1986, vol. 1, p. 159s. (1941); cfr. Francesco VENTORINO, *Dalla parte della*

Solidamente ancorato a tale certezza, Rothbard scriveva: «l'uomo, non avendo una conoscenza innata e istintiva dei propri fini e dei mezzi necessari per ottenerli, deve apprenderli e, per farlo, deve esercitare le sue facoltà di osservazione, d'astrazione e di ragionamento: in breve deve fare uso della propria ragione. La ragione è lo strumento della conoscenza e della stessa sopravvivenza dell'uomo»⁴⁸. Rothbard andava anche oltre. Lo faceva innanzitutto riconoscendo il compito della speculazione, funzione propria della buona filosofia. Riportava il teorico libertario: «il posto particolare della ragione nella filosofia del diritto naturale è stato affermato dal moderno filosofo tomista, il defunto padre John Toohey. Toohey ha definito la sana filosofia come segue: “la filosofia, nel senso in cui viene usata la parola quando la scolastica è contrapposta ad altre filosofie, è un tentativo da parte della nuda ragione dell'uomo di dare una spiegazione fondamentale della natura delle cose” (Toohey, *Notes on Epistemology*)»⁴⁹. Il già citato Stark non è un teologo, ma nelle sue accurate ricerche sociologiche sui fondamenti della civiltà occidentale arriva significativamente ad attestare che «i teologi scolastici nutrivano molta più fiducia nella ragione dei filosofi contemporanei»⁵⁰. In linea con ciò, Rothbard sottolineava come il ruolo della ragione si rifletta nella sana argomentazione che conduce alla verità. Citando ancora Toohey, il teorico libertario precisava che «la filosofia scolastica è la filosofia che insegna la certezza della conoscenza umana acquisita per

ragione. *Questioni metafisiche*, Itaca, Castel Bolognese (Ravenna) 1997, p. 56.

⁴⁸) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 61 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

⁴⁹) *Ibidem*, p. 22.

⁵⁰) Rodney STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006, p. 29 (*The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, 2005).

mezzo dell'esperienza dei sensi, della testimonianza, della riflessione e del ragionamento»⁵¹.

A riprova della dignità della ragione attestata nella cristianità possiamo provare anche solo ad accennare a tre elementi rivelativi: il riconoscimento del principio di causalità, la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio e il valore scientifico della teologia.

Un aspetto assai significativo in ordine alla valorizzazione della ragione è costituito dalla consapevolezza del principio di causalità⁵². Se la scienza ha avuto in Occidente il suo migliore *humus* ciò è dovuto all'inderogabilità del principio di causalità. «Tutte le cose sono soggette alla legge di causa ed effetto», attestava Carl Menger (1840-1921)⁵³, il fondatore della Scuola Austriaca. Il riconoscimento del principio di causalità è davvero la condizione stessa della crescita della civiltà. D'altronde, il cosiddetto medioevo non fu solo un'epoca ricca di scoperte scientifiche e di straordinari progressi tecnologici, ma fu l'età

⁵¹) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 47.

⁵²) Cfr. Cornelio FABRO, *La difesa critica del principio di causalità*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», anno 27 (1936), n. 2, p. 102-141; cfr. Ludwig von MISES, *Teoria e Storia*, prefazione di Murray N. Rothbard, prefazione all'edizione italiana di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2009, p. 51-52.120-121 (*Theory and History. An Interpretation of Social and Economic Evolution*, 1957).

⁵³) Non va certo dimenticato che l'edificazione dell'intera teoria della Scuola Austriaca ha il suo abbrivio esattamente nella riaffermazione del principio di causalità. Così, infatti, Menger dava inizio al suo fondamentale testo: «tutte le cose sottostanno alla legge causale. Questo grande principio non ammette alcuna eccezione, e invano cercheremmo esempio in contrario nel campo dell'empiria. Il progressivo sviluppo umano non tende a mettere in discussione questo principio, ma piuttosto a confermarlo e ad ampliare sempre più la conoscenza del suo ambito di validità: così il suo riconoscimento indiscusso e crescente è connesso al progresso umano». Carl Menger, *Principi fondamentali di economia politica*, a cura di Raimondo Cubeddu, introduzione di Karl Milford, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001, p. 49 (*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, 1871).

in cui la scienza pose le basi stesse del suo sviluppo⁵⁴. Ricerca e scienza sono, infatti, possibili solo in una civiltà che ritiene l'universo qualcosa di ordinato e di razionale. Se non è superfluo ricordare che ogni attività scientifica si rende possibile solo nella coscienza della ferrea concatenazione di cause ed effetti⁵⁵, è bene anche ricordare i risvolti propriamente metafisici delle considerazioni sulle cosiddette cause seconde⁵⁶ perché, se è proprio del fideismo l'esclusione delle cause seconde, è caratteristica del naturismo il rifiuto di una causa prima⁵⁷.

È proprio la causalità a richiamare un soggiacente finalismo e, muovendo da queste cognizioni, l'uomo ricerca il significato della vita e risale razionalmente all'esistenza di Dio⁵⁸. Come non vedere in tale ricerca la dimostrazione più alta di stima per la ragione umana? Niente, infatti, attesta il valore attribuito alla ragione quanto la consapevolezza di poter giungere a comprendere razionalmente la sussistenza di una causa prima⁵⁹. E Tommaso dichiarava che tale approdo rappresenta un

⁵⁴) Cfr. James HANNAM, *La genesi della scienza. Come il Medioevo cristiano ha posto le basi della scienza moderna*, a cura di Maurizio Brunetti, D'Ettores Editori, Crotone 2015 (*God's Philosophers. How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, 2009).

⁵⁵) Cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 23.

⁵⁶) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Libertà e coronavirus. Riflessioni a caldo su temi sociali, economici, politici e teologici*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2022 (2020), p. 372-374.

⁵⁷) Cfr. Francesca RIVETTI BARBÒ, *Essere nel tempo. Introduzione alla filosofia dell'essere, fondamento di libertà*, Jaca Book, Milano 1990, p. 162.

⁵⁸) Cfr. Cornelio FABRO, *Le prove dell'esistenza di Dio*, La Scuola, Brescia 1993; cfr. Beniamino DI MARTINO, *La conoscenza razionale di Dio nella "Quaestio Secunda" della "Prima Pars" della "Summa Theologiae" di Tommaso d'Aquino*, in «Veritatis Diaconia. Rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche», anno 3 (2017), n. 5, p. 63-87.

⁵⁹) Cfr. Franco AMERIO, *Intorno alla dimostrazione dell'esistenza di Dio*, in «Giornale di Metafisica», anno 6 (1951), n. 2 (marzo - aprile), p. 168-186; cfr. Agostino COCCIO, *Sulle prove dell'esistenza di Dio*, in «Rivista di filosofia neoscolastica», anno 41 (1949), p. 473-475; cfr. Bernard LONERGAN, *Ragione e fede di fronte a Dio*, Queriniana, Brescia 1977

indispensabile punto per un ulteriore avvio: «a tutte le indagini sulla realtà divina in se stessa si deve premettere, come fondamento necessario di tutta l'opera, la dimostrazione dell'esistenza di Dio»⁶⁰.

A proposito della dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio nella qualità di riconoscimento del ruolo della ragione⁶¹, vorremmo ancora ricordare due figure care a Rothbard: i gesuiti Copleston e Sadowsky. Padre Frederick Copleston — citato in *The Ethics of Liberty* — rilanciò le “cinque vie” indicate da Tommaso d'Aquino⁶², dando ad

(*Philosophy of God and Theology*, 1973); cfr. Giuseppe RICCIOTTI, *Dio nella ricerca umana*, Coletti, Roma 1950; cfr. Roberto G. TIMOSSO, *Prove logiche dell'esistenza di Dio da Anselmo d'Aosta a Kurt Gödel. Storia critica degli argomenti ontologici*, Marietti, Genova 2005.

⁶⁰) TOMMASO d'AQUINO (san), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, libro I, cap. 9 (*Summa contra Gentiles*, 1258-1264: «Inter ea vero, quae de Deo secundum semeipsum consideranda sunt premittenda est consideratio qua demonstratur Deum esse»).

⁶¹) Cfr. BENEDETTO XVI, *Le vie che portano alla conoscenza di Dio*, Udienza Generale, 14.11.2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume VIII/2. 2012*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 587-591, ora BENEDETTO XVI, *Le vie che portano alla conoscenza di Dio*, in «Veritatis Diaconia. Rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche», anno 3 (2017), n. 5, p. 89-92; cfr. BENEDETTO XVI, *La ragionevolezza della fede in Dio*, Udienza Generale, 21.11.2012, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume VIII/2. 2012*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2013, p. 615-619, ora BENEDETTO XVI, *La ragionevolezza della fede in Dio*, in «Veritatis Diaconia. Rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche», anno 3 (2017), n. 5, p. 93-96.

⁶²) Cfr. AA. VV., *Sulle cinque vie di S. Tommaso*, in «Doctor Communis», anno 6 (1954), p. 1-246; cfr. Luciano CAPRILE, *Validità della dimostrazione tomistica dell'esistenza di Dio*, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 1966; cfr. Umberto DEGL'INNOCENTI, *La validità della “terza via”*, in «Doctor Communis», anno 6 (1954), p. 48-62; cfr. Cornelio FABRO, *Sviluppi, significato e validità della “quarta via”*, in «Doctor Communis», anno 6 (1954), p. 71-109; cfr. Pietro PARENTE, *La “quinta via” di S. Tommaso*, in «Doctor Communis», anno 6 (1954), p. 110-130; cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *Perenne validità delle “cinque vie” di S. Tommaso*, in «Aquinas», anno 3 (1960), n. 1-3, p. 198-213.

esse un notevole contributo teoretico⁶³. Ricordavamo anche i suoi dibattiti televisivi con Bertrand Russell⁶⁴ sull'esistenza di Dio. È stato, poi, David Gordon — uno tra gli studiosi più legati a Rothbard — a rendere noto l'impegno di padre James Sadowsky sulla questione dell'argomentazione cosmologica (quindi, probabilmente, più nella linea dell'argomento detto *a posteriori* di sant'Anselmo di Aosta che nella linea della causalità e del finalismo di san Tommaso d'Aquino) che il gesuita amico di Rothbard considerava la prova più forte a spiegazione dell'esistenza di Dio⁶⁵.

Un terzo esempio di apprezzamento della ragione è offerto dal modo con cui la teologia viene concepita come scienza⁶⁶. In senso proprio si parla di statuto epistemologico del “discorso su Dio”. E Tommaso affronta la questione nelle primissime battute della *Summa* dichiarando la scientificità della “sacra dottrina”⁶⁷. A difesa della credibilità razionale della teologia si è posto anche Stark che — sorprendentemente per un non cattolico — riportava la propria opinione forgiata nei lunghi studi: «la *teologia* gode di poco credito tra la maggior parte degli intellettuali occidentali. Si ritiene che il significato

⁶³) Cfr. Frederick C. COPLESTON, *Religione e filosofia*, La Scuola, Brescia 1977 (*Religion and Philosophy*, 1974).

⁶⁴) Cfr. Bertrand RUSSELL, *Perché non sono cristiano*, Longanesi, Milano 1959 (*Why I Am Not a Christian*, 1957); cfr. Horst SEIDL, *Metafisica e realismo. Dibattito su critiche moderne alla metafisica tradizionale e al suo realismo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, p. 163-166 (*Realistiche Metaphyik*, 2006).

⁶⁵) Cfr. David GORDON, *Father James A. Sadowsky, SJ, RIP*, 18.9.2012 (<https://mises.org/mises-daily/father-james-sadowsky-sj-rip>).

⁶⁶) Cfr. Marie-Dominique CHENU, *La teologia come scienza. La teologia nel XIII secolo*, Jaca Book, Milano 1971 (*La théologie comme science au XIII.e siècle*, 1943); cfr. Bernard LONERGAN, *Il metodo in teologia*, Queriniana, Brescia 1975 (*Method in Theology*, 1972).

⁶⁷) Cfr. TOMMASO d'AQUINO (san), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, I, q. 1, a. 2 (*Summa Theologiae*, 1265-1274).

della parola faccia riferimento a una forma antiquata di pensiero religioso che abbraccia l'irrazionalità e il dogmatismo. Lo stesso vale per la Scolastica. Nei dizionari, "scolastico" significa "pedante e dogmatico", a indicare così la sterilità del sapere della Chiesa medievale. [...] Non è così! Gli scolastici erano studiosi eccellenti che fondarono le migliori università europee e diedero inizio alla scienza occidentale»⁶⁸.

A completare questo quadro che vorrebbe riassumere l'atteggiamento di chi ha visto — dentro e fuori la cristianità, potremmo dire da Socrate a Rothbard — nella ragione umana la facoltà dell'uomo di giungere sino ai significati delle cose, viene da cogliere una singolare affinità. Rothbard, che si esprime scrivendo che «la ragione è lo strumento della conoscenza e della stessa sopravvivenza dell'uomo; l'uso e l'allargamento della sua mente, il conseguimento della conoscenza di ciò che è meglio per lui e di come ottenerlo, è un modo di esistere e di scoprire esclusivamente *umano*»⁶⁹, non avrebbe affatto disdegnato l'affermazione di don Giussani in base a cui «la ragione così non è anchilosata, non è rattrappita come l'ha immaginata tanta filosofia moderna che l'ha ridotta ad una sola mossa [...]. È molto più vasta, la ragione; è vita, è una vita di fronte alla complessità e alla molteplicità della realtà, di fronte alla ricchezza del reale. La ragione è agile, e va da tutte le parti, percorre tante strade»⁷⁰.

In contrapposizione a una concezione *forte* delle capacità raziocinanti dell'uomo, si è posto e si pone chi coltiva una visione della

⁶⁸) Rodney STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006, p. 25 (*The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, 2005).

⁶⁹) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 61 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

⁷⁰) Luigi GIUSSANI, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1991, p. 29 (1957).

ragione che potremmo definire *debole*. Si tratta, come per l'altra concezione — quella congeniale a Rothbard —, di una posizione trasversale e che investe anche buona parte della cristianità, soprattutto riformata, ma anche cattolica. Sin dai primi tempi del cristianesimo — ancora ricordava Stark — «naturalmente, vi furono alcuni influenti ecclesiastici che si opposero al primato dato alla ragione e che sostennero che la fede si accordasse meglio al misticismo e alle esperienze spirituali»⁷¹. È l'ostilità alla ragione che, come più volte ha scritto Rothbard, unisce relativismo e spiritualismo, scettici e fideisti⁷². Il teorico libertario faceva propri i giudizi del filosofo canadese George P. Grant (1918-1988) circa la «strana alleanza contemporanea di chi dubita della capacità della ragione umana in nome dello scetticismo (originariamente forse scientifico) e di chi sminuisce la sua capacità in nome della religione rivelata. Basta studiare il pensiero di Ockham per capire quanto sia antica questa strana alleanza»⁷³. È noto che Rothbard prese le distanze da Leo Strauss (1899-1973) sul modo con cui intendere il diritto naturale, ma del filosofo politico tedesco-americano approvò pienamente il “fondazionismo” razionale riportandone il pensiero: «la scienza sociale positivista [...] è caratterizzata dall'abbandono della ragione o dalla fuga da essa [...]. Secondo l'interpretazione positivista del relativismo che prevale nelle scienze sociali odierne [...] la ragione ci può dire quali mezzi conducano a determinati fini, ma non può dirci quali obiettivi realizzabili siano preferibili ad altri obiettivi parimenti realizzabili. La ragione non può dirci che dovremmo scegliere fini realizzabili [...]. Se la condotta razionale consiste nella scelta dei mezzi giusti per i giusti fini, il relativismo insegna di fatto che la condotta razionale è impossibile»⁷⁴.

⁷¹) STARK, *La vittoria della ragione*, cit., p. 29.

⁷²) Cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 18.

⁷³) George P. GRANT, 1954, cit. in *ibidem*, p. 29; cfr. p. 51.

⁷⁴) Leo STRAUSS, 1961, cit. in *ibidem*, p. 22; cfr. p. 47.

All'interno della Chiesa non molti, in verità, hanno avuto la lucidità di mettere in relazione la scristianizzazione con il tramonto della fiducia verso le capacità della ragione. Si è, infatti — e quasi ovviamente —, indotti a considerare la secolarizzazione come un attacco alla fede mentre non si riflette abbastanza su come l'attacco alla ragione umana attraverso scetticismo e relativismo (ma non di meno per mezzo del fideismo) comporti innanzitutto un problema per gli stessi fondamenti della fede cristiana. Al grande scrittore inglese Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) — un'eminente figura di convertito che richiamò l'attenzione di Rothbard⁷⁵ — è attribuita una massima che ben trova spazio in questo contesto: «quando gli uomini terminano di credere in Dio, non è che credono in nulla, iniziano a credere a tutto»⁷⁶. In una dinamica inversa a quella ordinaria, il famoso letterato inglese attribuiva la causa del moderno offuscamento della ragione al tramonto della fede cristiana. Ed è estremamente significativo che colui che condivise più di ogni altro l'elaborazione paleo-libertaria con Rothbard, Llewellyn H. Rockwell (anch'egli agnostico), nell'enunciazione dei principi in cui ci si voleva contrapporre al libertarismo di Sinistra, abbia in conclusione citato la sentenza di Chesterton, ancora sottolineando la necessità della salutare influenza cristiana nella società⁷⁷. Merita,

⁷⁵) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, in «Review of Austrian Economics», vol. 4, 1990, p. 129, ora Murray N. ROTHBARD, *Il comunismo religioso ed escatologico di Karl Marx*, a cura di Michele Arpaia, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 20, p. 108 (*Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, 1990).

⁷⁶) Se ne ravvisa un'eco in Gilbert Keith CHESTERTON, *Eretici*, prefazione di Roberto Giovanni Timossi, Lindau, Torino 2010 (*Heretics*, 1905).

⁷⁷) Cfr. Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *The Case for Paleolibertarianism*, in «Liberty», vol. 3, January 1990, p. 38, ora 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. 134.

infine, di essere anche citata la limpida testimonianza di un grande vescovo contemporaneo, il cardinale Giacomo Biffi (1928-2015), che, introducendo la fortunata opera di uno dei più solari apologeti moderni, scriveva: «il guaio più radicale conseguente alla scristianizzazione, a mio parere, non è la perdita della fede, è la *perdita della ragione*: riprendere a ragionare senza pregiudizi è già un bel passo verso la riscoperta di Cristo e del disegno del Padre. D'altronde, è anche vero che l'iniziativa salvifica di Dio ha una integrale funzione sanante: salva tutto l'uomo; e, dunque, anche la sua naturale capacità conoscitiva. L'alternativa alla fede, pertanto, non è la ragione e la libertà di pensiero, come ci è stato ossessivamente ripetuto negli ultimi secoli; è, invece, almeno nei casi di estrema e sventurata coerenza, il suicidio della ragione e la rassegnazione all'assurdo»⁷⁸.

Facciamo un altro passo avanti. Affermando che la ragione umana non è limitata o circoscritta ad individuare solo mezzi, metodiche e strumenti funzionali al raggiungimento di scopi contingenti ed immediati, Rothbard prendeva le distanze dalla moderna tendenza di restringere la ragione alla pura funzionalità⁷⁹. Tendenza, questa, che è l'esito del cosiddetto pensiero debole che postula un uso meramente tecnico della ragione dell'essere umano.

Papa Giovanni Paolo II (1978-2005) nel 1998 promulgò un'enciclica sul rapporto tra la fede e la ragione. I passi che riguardano la “ragione strumentale” si presterebbero ad essere magnificamente commentati anche solo con le citazioni già riportate di Rothbard. Papa Wojtyła, ad esempio, sosteneva: «se guardiamo alla nostra condizione odierna, vediamo che i problemi di un tempo ritornano, ma con peculiarità nuove. Non si tratta più solamente di questioni che

⁷⁸) Giacomo BIFFI, Prefazione a Vittorio MESSORI, *Pensare la storia. Una lettura cattolica dell'avventura umana*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, p. 11.

⁷⁹) Cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 206.207.

interessano singole persone o gruppi, ma di convinzioni diffuse nell'ambiente al punto da divenire in qualche misura mentalità comune. Tale è, ad esempio, la radicale sfiducia nella ragione che rivelano i più recenti sviluppi di molti studi filosofici. Da più parti si è sentito parlare, a questo riguardo, di “fine della metafisica”: si vuole che la filosofia si accontenti di compiti più modesti, quali la sola interpretazione del fattuale o la sola indagine su campi determinati del sapere umano o sulle sue strutture. [...] Una filosofia priva della domanda sul senso dell'esistenza incorrerebbe nel grave pericolo di degradare la ragione a funzioni soltanto strumentali, senza alcuna autentica passione per la ricerca della verità»⁸⁰. Similmente, Rothbard riconosceva la distanza tra la filosofia classica e quella moderna, responsabile (soprattutto dopo Hume) di aver declassato la ragione e averla resa «semplicemente schiava delle passioni», privandola della ricerca del senso morale della vita e dei mezzi per raggiungere tale fine⁸¹. Tornano alla mente altri passi del magistero di Giovanni Paolo II e di Benedetto XVI. Limitiamoci, però, a menzionare un filosofo caro ad entrambi i pontefici, Armando Rigobello (1924-2016), che scriveva: «il discorso filosofico procede oggi contestando la funzione che la ragione ha sempre avuto di trascendere il dato empirico ed esistenziale e facendo della ragione stessa un semplice uso metodologico»⁸². Neanche vorremmo trascurare la parola dell'allora cardinale Joseph Ratzinger (1927-2022) che, discutendo sugli itinerari della fede tra i rivolgimenti del tempo presente, affermò: «è di fatto una rinuncia alla ragione, affermare che essa è capace di “funzionare” unicamente nell'ambito di

⁸⁰) GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998, n. 55.81.

⁸¹) Cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 21.22.47.

⁸²) Armando RIGOBELLO, *Perché la filosofia*, La Scuola, Brescia 1980, p. 42 (1979).

ciò che è strumentale, senza considerarla in grado di attingere la verità dell'essere»⁸³.

Poc'anzi si faceva riferimento a Hume, direttamente evocato da Rothbard. In ambito liberale e libertario sono molti i motivi che chiamano in causa David Hume (1711-1776)⁸⁴. Lo stesso Rothbard, soffermandosi sulla descrizione della natura dello Stato, non mancò di considerare libertario⁸⁵ il filosofo scozzese. Hume aveva, infatti, espresso idee simili alla teoria di Étienne de la Boétie (1530-1563) circa la legittimazione del potere governativo⁸⁶ e Rothbard aveva sottolineato la somiglianza tra i due pensatori⁸⁷. Le opinioni sull'autorità dello Stato non rappresentavano le uniche affinità tra Hume e il libertarismo di

⁸³) Joseph RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Roma 1992, p. 86 (*Wendzeit für Europa?*, 1991).

⁸⁴) Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *La filosofia del diritto e della politica di David Hume (The legal and political philosophy of David Hume, 1963)*, in IDEM, *Studi di filosofia, politica ed economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 205-230; cfr. p. 615; cfr. Lorenzo INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 176-217.317; cfr. Lorenzo INFANTINO, *Illuminismo scozzese e teoria sociale: la svolta di David Hume*, in 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, p. 81-90; cfr. Marcello PERA, *Critica della ragione secolare. La modernità e il cristianesimo di Kant*, Le Lettere, Firenze 2019, p. 36-41.71-77.85; cfr. Walt W. ROSTOW, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present. With a Perspective on the Next Century*, Oxford University Press, Oxford 1990.

⁸⁵) Cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 21.22.47.

⁸⁶) Cfr. David HUME, *Dell'origine del governo (Of the Origin of Government, 1742)*, - in IDEM, *Saggi e trattati morali, letterari, politici e economici*, a cura di Mario Dal Pra e Emanuele Ronchetti, UTET, Torino 1974, p. 214s.

⁸⁷) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Concepts of the Role of Intellectuals in Social Change Toward Laissez Faire*, in «Journal of Libertarian Studies», vol. 9, n. 2, Fall 1990, p. 43-67.

Rothbard⁸⁸. Hume è, difatti, noto per le sue argomentazioni a favore del libero commercio e per le dimostrazioni dei benefici che gli scambi arrecano a tutti i popoli⁸⁹. Oltretutto, il filosofo di Edimburgo fu un difensore della proprietà privata⁹⁰ e scrisse interessanti pagine di teoria monetaria⁹¹. Si contraddistinse, inoltre, nella battaglia delle idee in un famoso scontro che lo contrappose a Rousseau, campione dell'illuminismo⁹².

Ma se tali sono i “meriti” di Hume — pregi ampiamente riconosciuti da Rothbard —, non di meno l'acuto teorico libertario non ha risparmiato critiche al filosofo scozzese. D'altra parte, Hume non si sarebbe mai potuto accordare con la prospettiva rothbardiana a causa dell'utilitarismo e dello scetticismo che ne hanno così profondamente caratterizzato il pensiero. Rothbard, perciò, non mancò di definire Hume «antenato dei positivisti»⁹³.

⁸⁸) Cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 115.

⁸⁹) Cfr. David HUME, *Sul commercio e sulla civiltà*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2015..

⁹⁰) Cfr. David HUME, *Trattato sulla natura umana*, testo inglese a fronte, a cura di Paolo Guglielmoni, Bompiani, Milano 2001, p. 617s.957s. (*A Treatise of Human Nature*, 1739). In *The Ethics of Liberty*, Rothbard ricordava l'importanza attribuita da Hume ai diritti di proprietà.

⁹¹) Cfr. Maria Pia PAGANELLI, *David Hume e la moneta*, in Angelo MIGLIETTA - Alberto MINGARDI (a cura di), *Dal sesterzio al Bitcoin. Vecchie e nuove dimensioni del denaro. Sette saggi sull'evoluzione del denaro*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2020, p. 27-36.

⁹²) Cfr. David HUME, *A proposito di Rousseau*, presentazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino Soveria Mannelli (Catanzaro) 2017.

⁹³) Murray N. ROTHBARD, *Il simposio sul relativismo: una critica* (1960), in IDEM, *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti versus Hayek, Mises, Strauss e Polanyi*, a cura di Roberta A. Modugno, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 138.

Non è certamente questa la sede per un'analisi critica dell'opera della figura simbolo dell'empirismo⁹⁴. Ma neanche ci si può esimere dal richiamare il modo con cui Rothbard si pose dinanzi a tale tendenza filosofica. L'empirista scozzese è noto per aver negato la relazione tra causa ed effetto (con la critica al principio di causalità)⁹⁵ e per aver respinto l'universalità delle idee (con la teoria della "relazione fra idee" e dei "dati di fatto")⁹⁶. Occorrerebbe richiamare anche il rapporto tra i fatti e il valore, tra l'*essere* e il *dover essere* (che il filosofo esprime con ciò che viene ordinariamente ricordata come "legge di Hume"). Con un'inevitabile deriva nominalistica⁹⁷, l'empirismo di Hume, vieppiù, escludeva che la ragione potesse cogliere i fini ultimi, condannando questa — secondo le stesse parole del filosofo — ad essere soggetta unicamente alle passioni.

Se l'empirismo si connota come predilezione per l'osservazione di soli eventi particolari e per la sperimentazione di dati meramente empirici — con il rinnegamento di principi universali — è anche vero che Rothbard volle distinguere due forme di esso ed ammise l'esistenza di un empirismo accettabile⁹⁸. Infatti, se Mises era stato piuttosto

⁹⁴) Cfr. Bertrand RUSSELL, *La saggezza dell'Occidente. Panorama storico della filosofia occidentale nei suoi sviluppi sociali e politici*, a cura di Paul Foulkes, Longanesi, Milano 1961, p. 309-317 (*The Wisdom of the West. A Historical Survey of Western Philosophy in Its Social and Political Setting*, 1959).

⁹⁵) Cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1986, vol. 2, p. 73s. (1941).

⁹⁶) Cfr. Giovanni REALE - Dario ANTISERI, *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*, La Scuola, Brescia 1990, vol. 2, p. 421-422 (1983).

⁹⁷) Cfr. Francesca RIVETTI BARBÒ, *Dubbi, discorsi, verità. Lineamenti di filosofia della conoscenza*, Jaca Book, Milano 1986, p. 66 (1985); cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 63.

⁹⁸) Cfr. Carlo LOTTIERI, *Gli individui di fronte al diritto e allo Stato: le ragioni del libertarismo e di Murray N. Rothbard*, in Carlo LOTTIERI - Enrico DICHIOTTI, *Rothbard e l'ordine giuridico libertario. Una discussione*,

categorico («niente è più chiaramente un'inversione della verità quanto la tesi dell'empirismo, secondo cui si giunge a proposizioni teoriche attraverso l'induzione, sulla base di un'osservazione dei "fatti" priva di presupposti. È solo con l'aiuto di una teoria che possiamo stabilire quali siano i fatti. Anche chi è completamente estraneo al pensiero scientifico e che ingenuamente crede in niente che non sia "pratico" ha una precisa concezione teoretica di ciò che sta facendo»⁹⁹), diversamente si era interposto Rothbard che, nel 1957, scriveva: «il considerare l'assioma dell'azione "*a priori*" o "empirico" dipende dalla posizione filosofica di fondo. Il professore Mises, seguendo la tradizione neokantiana considera questo assioma una *legge del pensiero* e perciò la verità categorica *a priori* rispetto all'esperienza. La mia posizione epistemologica si basa su Aristotele e san Tommaso piuttosto che su Kant e per questo interpreterei la proposizione in modo differente. Considererei l'assioma una *legge della realtà* piuttosto che una legge del pensiero e perciò "empirica" piuttosto che "*a priori*". Ma questo tipo di "empirismo" è talmente lontano dall'empirismo moderno che, per i nostri fini, potrei anche continuare a chiamarlo *a priori*»¹⁰⁰.

Forse non è improvvido collegare il modo con cui Rothbard definiva la propria prospettiva in un certo senso empirista e il modo con cui il cristianesimo stesso, nella persona di Cristo risorto, vada considerato come un evento storico e fisico e, in quanto tale, sperimentabile *empiricamente* e *sensibilmente*¹⁰¹.

Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Siena, Siena 2002, p. 121.

⁹⁹) Ludwig von MISES, *Problemi epistemologici dell'economia*, prefazione di Sergio Ricossa, Armando Editore, Roma 1988, p. 52 (*Grundprobleme der Nationalökonomie*, 1933).

¹⁰⁰) Murray N. ROTHBARD, *In Defense of "Extreme Apriorism"*, in «Southern Economic Journal», n. 23, January 1957, p. 317.

¹⁰¹) Cfr. Ignace DE LA POTTERIE, *Storia e mistero. Esegese cristiana e teologia giovannea*, Società Editrice Internazionale, Torino 1997, p. 155.

All'inizio di *The Ethics of Liberty*, Rothbard dichiarava implicitamente di voler contrapporsi a Hume lungo due direttrici: la dicotomia “fatti-valori” e il ruolo della ragione. In questo momento interessa richiamare l'attenzione sulla seconda. Scriveva il teorico libertario nel 1982: «secondo i filosofi moderni è stato David Hume a demolire la teoria giusnaturalista. La lama della “demolizione” di Hume aveva due tagli: da una parte la presunta dicotomia “fatti-valori” rendeva impossibile inferire un valore da un fatto; dall'altra l'affermazione che la ragione non può che essere schiava delle passioni. In breve, a differenza dell'opinione giusnaturalistica, secondo la quale la ragione umana può scoprire gli scopi corretti da perseguire, Hume sosteneva che, in definitiva, solo le passioni possano stabilire i fini umani e che la funzione della ragione sia quella di indicare alle emozioni come raggiungerli (sotto questo aspetto, Hume è stato seguito dai moderni scienziati sociali, a partire da Max Weber). Secondo questa costruzione, le emozioni sono dati primari impossibili da analizzare»¹⁰². La posizione di Hume segnata dallo scetticismo può essere, per alcuni versi, assimilata all'anti-razionalismo di Mandeville, di Ferguson e, infine, di Hayek, secondo un paradigma che, in relazione al ruolo da assegnare alla ragione umana, è molto distante dalla prospettiva rothbardiana¹⁰³. Per il teorico libertario, infatti, «la ragione non è destinata, come avviene nella moderna filosofia successiva a Hume, ad essere semplicemente schiava delle passioni, limitandosi a scoprire i mezzi per raggiungere fini scelti arbitrariamente»¹⁰⁴. Per il tomista o il

¹⁰²) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 27-28 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

¹⁰³) Cfr. Roberta A. MODUGNO, *Legge e natura nel pensiero politico di Murray N. Rothbard*, in Murray N. ROTHBARD, *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti versus Hayek, Mises, Strauss e Polanyi*, a cura di Roberta A. Modugno, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 18.

¹⁰⁴) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 21.

giusnaturalista, invece, la ragione — la *recta ratio* — è costitutivamente aperta ad indicare gli stessi fini oltre che i mezzi per raggiungere quei fini.

La posizione di Hume si inserisce, quindi, nell'ampio panorama dello scetticismo e si configura, pertanto, come negazione dell'*inferenza*¹⁰⁵. Se l'inferenza è quella forma di ragionamento attraverso cui viene dimostrata la logica consequenzialità di una conclusione, Hume respingeva la possibilità che si potesse risalire a verità grazie a implicazioni e connessioni di natura deduttiva. Il filosofo empirista, infatti, non poteva che rigettare il concetto di *implicazione* nel suo portato metafisico.

Non occorre molto acume per ravvisare nelle obiezioni poste al principio di causalità, mosse dai prevalenti orientamenti del pensiero post-classico, un radicato e spesso astioso pregiudizio anti-metafisico. D'altra parte le linee caratterizzanti il pensiero moderno predominante sono distanti, se non chiaramente polemiche, nei confronti dell'ontologia. Allergica alla domanda sull'essere, la filosofia moderna si presenta all'insegna del superamento della metafisica¹⁰⁶.

D'altra parte l'insostenibilità della pretesa di limitare la ragione comporta un'incoerenza dello stesso Hume. Rothbard metteva in luce tale incongruenza riportando un commento di *A Treatise of Human Nature* in cui si mostra come sia lo stesso filosofo empirista a non poter comprimere la ragione al campo del piacere (o del dolore) perché egli stesso si trova poi costretto a giudicare azioni in base alla conformità all'essere dell'uomo. In tal modo, lo stesso Hume, *oborto collo*, finiva

¹⁰⁵) Cfr. Nicola ABBAGNANO, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1977, p. 487 (1960); cfr. Ugo VIGLINO, voce *Ragionamento*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1953, vol. X, col. 487.

¹⁰⁶) Cfr. Horst SEIDL, *Metafisica e realismo. Dibattito su critiche moderne alla metafisica tradizionale e al suo realismo*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, p. 69s. (*Realistische Metaphyik*, 2006).

col recuperare il concetto di giustizia così come espresso dal diritto naturale¹⁰⁷.

Ancora in relazione al ruolo della ragione nella teologia, Rothbard coltivò un'altra importante riflessione, anche in conseguenza dei suoi accurati interessi storici. Il filosofo diede argutamente rilievo al modo con cui il luteranesimo e il calvinismo avevano considerato la ragione umana e come, complessivamente, il fideismo protestante — il *sola fide* di luterana memoria — si era contrapposto alla visione “razionalista” cattolica. Con il suo acume, Rothbard era condotto a interrogarsi sulla differenza tra cattolicesimo e Riforma¹⁰⁸. Ed è esattamente il nodo costituito dalla ragione a creare una distanza tra le due confessioni cristiane. Il cristiano coscienzioso — sosteneva il teorico libertario all'inizio del 1990 — che vuole essere eticamente irreprensibile non può che trovarsi al cospetto di due possibili sistemi etici: quello cattolico nel «quale la ragione umana è attrezzata per scoprire la legge naturale» e quello calvinista nel «quale la ragione umana è così corrotta che l'unica etica praticabile, l'unica verità riguardo *qualsiasi cosa*, deve provenire esclusivamente dalla rivelazione divina così come presentata nella Bibbia»¹⁰⁹. Il fideismo protestante, perciò, si presenta anche all'insegna del *sola Scriptura*.

Se la questione della ragione umana dev'essere considerata per Rothbard il primo grande motivo di stima verso il cattolicesimo, viceversa, la stessa questione divenne, per il filosofo libertario, il fondamentale presupposto di diffidenza nei confronti della cultura della Riforma nata dalla rivoluzione di Lutero.

¹⁰⁷) Cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 50-51; cfr. p. 29.

¹⁰⁸) Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Il paleolibertarismo e la sua eredità culturale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 41.

¹⁰⁹) Murray N. ROTHBARD, *Kingdom Come. The Politics of the Millennium*, in «Liberty», n. 3, January 1990, p. 45.

Nella scia del nominalismo, che già aveva contribuito a porre in crisi l'equilibrio medioevale tra fede e ragione¹¹⁰, il riformatore di Wittenberg, ribaltando l'indirizzo tomistico, considerava la ragione come nemica della fede. Contrapposta alla ragione (e al mondo materiale), la fede diveniva qualcosa di indimostrabile, una realtà totalmente separata dall'esperienza e dalle facoltà naturali dell'uomo. Il condizionamento culturale del protestantesimo sul cammino della civiltà occidentale e della cristianità sarebbe stato comprensibilmente enorme: una fede senza ragione prelude ad una ragione senza fede. In tal modo il fideismo riformato preparava l'avvento dell'ateismo moderno¹¹¹. Se la ragione contamina la pura fede che proviene dalla Rivelazione, ogni atteggiamento raziocinante doveva essere contrastato in nome dell'integrità evangelica¹¹². In questo modo, la ragione, da dono di Dio, si trasforma in seduttrice del diavolo, secondo la cruda frase dell'ex monaco agostiniano¹¹³. Non più, quindi, una facoltà da coltivare e sviluppare, ma una tentazione da allontanare e ripudiare.

¹¹⁰) Cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *Introduzione a Tommaso d'Aquino*, Laterza, Roma - Bari 1981, p. 132 (1973); cfr. Luigi NEGRI, *Controistoria. Una rilettura di mille anni di vita della Chiesa*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2000, p. 47-48.

¹¹¹) Cfr. Ermanno PAVESI, *Martin Lutero e la civiltà moderna*, in «Cultura & Identità», anno 2 (2010), n. 7 (settembre - ottobre), p. 42-51; cfr. Annalisa TERRANOVA, *La Riforma come origine della modernità*, Il Cerchio, Rimini 2000.

¹¹²) Cfr. Ermanno PAVESI, *Lutero e la giustificazione per sola fede*, in «Cultura & Identità», anno 8 (2016), nuova serie, n. 14, p. 8-15; cfr. Jared WICKS, *Fede e giustificazione in Lutero*, in «Rassegna di teologia», anno 24 (1983), n. 2, p. 110-125; cfr. Jared WICKS, *Fede e giustificazione in Lutero. II*, in «Rassegna di teologia», anno 24 (1983), n. 3, p. 219-237; cfr. Paolo ZANOTTO, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, prefazione di Giorgio Faro, Rubbettino - Leonardo Facco, Soveria Mannelli (Catanzaro) - Treviglio (Bergamo) 2005, p. 119s.

¹¹³) Cfr. Franco BUZZI, *La ragione umana: "Dono di Dio" e "puttana del diavolo" nel pensiero teologico di Martin Lutero*, in «Syzetesis», anno 5 (2018), n. 2, p. 169-189.

Non venendo incalzata dalla ragione, la fede cristiana, nella modalità nominalistica o protestante, si appiattisce sul piano del mero sentimento. Così facendo, la supposta purificazione dell'esperienza religiosa — ormai priva di “carne” e di autentica umanità (la *sola gratia* luterana) — scade nel sentimentalismo e ciò che viene rimproverato al cattolicesimo rappresenta ciò che manca ad un'esperienza pienamente umana. «L'uomo comincia a essere come separato: da una parte la ragione, che non può conoscere la fede (la fede non si conosce, la fede si sente, si prova), dall'altra una fede che ha alla sua base una domanda che non è quella totalizzante [...]. Legando l'esperienza religiosa al sentimento, Lutero ha compiuto una restrizione della religione dalla totalità dell'uomo all'aspetto affettivo e sentimentale, restrizione di cui noi portiamo ancora le conseguenze»¹¹⁴. Così, per scongiurare la materialità cattolica (o l'“intellettualismo” scolastico¹¹⁵), la fede luterana e calvinista comporta la “riduzione” sentimentale del cristianesimo.

Rothbard nutrì una dichiarata avversione nei confronti dell'anti-razionalismo — se non proprio irrazionalismo — protestante, un'insofferenza che aveva il suo contrario nella stima nei confronti del razionalismo cattolico, apprezzamento ripetutamente espresso. Lo dimostrava, ad esempio, quando, presentando la continuità della teoria dei diritti naturali, scrisse: «lo stesso è vero per il razionalismo, dato che la ragione è stata il principale strumento usato da san Tommaso, mentre i protestanti la combatterono fondando la propria teologia ed

¹¹⁴) Luigi NEGRI, *Lutero e il cristianesimo moderno. “Sola Fide et sola Scriptura”*, in IDEM, *False accuse alla Chiesa. Quando la verità smaschera i pregiudizi*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1997, p. 130.

¹¹⁵) Cfr. Jacques MARITAIN, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, introduzione di Antonio Pavan, Morcelliana, Brescia 1983, p. 69-71 (*Trois r̀eformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, 1925); cfr. Paolo RICCA, *La Riforma protestante (1517-1580)*, in Giovanni FILORAMO (a cura di), *Cristianesimo*, Laterza, Roma - Bari 2011, p. 229-230 (1995).

etica su basi più emozionali o sulla Rivelazione diretta»¹¹⁶. Nell'intellettualismo scolastico, oggetto della critica protestante, Rothbard scorgeva la radice della stessa positività cattolica verso la vita mentre nell'anti-razionalismo riformato vedeva la negatività luterana e gli effetti del pessimismo puritano¹¹⁷.

In *The Ethics of Liberty*, Rothbard fu polemico verso la non troppo paradossale alleanza tra gli scettici e i fideisti¹¹⁸, uniti nel contrapporsi alle capacità della ragione umana (e alla plausibilità del diritto naturale). Per tale motivo il teorico libertario volle citare il filosofo canadese George P. Grant che, a riguardo, osservava: «il fatto storicamente interessante è che queste due tradizioni antirazionalistiche — quella dello scettico liberale e del protestante portatore di verità

¹¹⁶) Murray N. ROTHBARD, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo*, a cura di Paolo L. Bernardini, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 120 (*Memorandum on Catholicism, Protestantism, and Capitalism*, 1957).

¹¹⁷) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Le origini del Welfare State in America*, a cura di Maurizio Brunetti e Michele Arpaia, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 8 (2022), n. 15, p. 89-90 (*Origins of the Welfare State in America*, 1993); cfr. Murray N. ROTHBARD, *America's Most Persecuted Minority* (1994), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 268-272; cfr. Murray N. ROTHBARD, *America's Two Just Wars: 1775 and 1861* (1994), in John V. DENSON (edited by), *The Costs of War. America's Pyrrhic Victories*, Transaction Publishers, New Brunswick (New Jersey) 1999, p. 128.129, ora in Murray N. ROTHBARD, *La due guerre giuste dell'America: 1775 e 1861*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», a cura e traduzione di Beniamino Di Martino, anno 11 (2025), n. 21, p. 180.181 (*America's Two Just Wars: 1775 and 1861*, 1994).

¹¹⁸) Cfr. Carlo LOTTIERI, *Gli individui di fronte al diritto e allo Stato: le ragioni del libertarismo e di Murray N. Rothbard*, in Carlo LOTTIERI - Enrico DICHIOTTI, *Rothbard e l'ordine giuridico libertario. Una discussione*, Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Siena, Siena 2002, p. 112.

rivelate — dovrebbero avere origine in due contrastanti concezioni dell'uomo. La dipendenza del protestante dalla rivelazione nasceva da un grande pessimismo nei confronti della natura umana. [...] I valori immediati del liberale hanno origine in un grande ottimismo. E in fondo, la tradizione dominante nell'America del Nord è proprio quella di un protestantesimo trasformato dalla tecnologia pragmatica e da aspirazioni liberali»¹¹⁹.

Una riprova dell'atteggiamento di rifiuto da parte di Lutero e della teologia riformata della ragione è offerta dall'irritazione dei protestanti nei confronti di ogni argomentazione tesa a dimostrare razionalmente l'esistenza di Dio. Mentre, all'opposto, la differente strada percorsa dai teologi cattolici attesta la consapevolezza della validità dell'uso della ragione e di essa, in riferimento al diretto confronto con il mistero di Dio¹²⁰, danno il più alto riconoscimento di valore¹²¹ (della ragione umana Giussani scriveva che «la percezione dell'esistenza del mistero rappresenta il vertice della ragione»¹²²). Affermava, al contrario, Lutero: «la ragione [...] gioca a mosca cieca con Dio e compie mosse false, e va a sbattervi contro in modo da chiamare Dio ciò che Dio non è; essa non lo farebbe, se non sapesse che Dio esiste, oppure se sapesse bene ciò o che cosa è Dio. Per questo motivo essa cade in fallo e

¹¹⁹) Cit. in Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 29.51 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

¹²⁰) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La conoscenza razionale di Dio nella "Quaestio Secunda" della "Prima Pars" della "Summa Theologiae" di Tommaso d'Aquino*, in «Veritatis Diaconia. Rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche», anno 3 (2017), n. 5, p. 63-87.

¹²¹) Cfr. James HANNAM, *La genesi della scienza. Come il Medioevo cristiano ha posto le basi della scienza moderna*, a cura di Maurizio Brunetti, D'Ettoris Editori, Crotone 2015, p. 133 (*God's Philosophers. How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, 2009).

¹²²) Luigi GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana*, Jaca Book, Milano 1989, p. 12 (1988).

attribuisce il nome e gli onori divini e dà l'appellativo di Dio a ciò che le sembra essere Dio e così non incontra mai e poi mai il vero Dio, ma sempre il diavolo o la propria personale superbia, di cui il diavolo è il manovratore»¹²³.

Razionalismo e anti-razionalismo. Una Scuola, due paradigmi

Abbiamo, così, provato a delineare la posizione di Rothbard in rapporto alla ragione umana in sé e in rapporto al ruolo della ragione all'interno del cristianesimo. Abbiamo, però, bisogno di proporre altre considerazioni per completare il quadro, a partire dal modo con cui la ragione è stata concepita all'interno di quella Scuola Austriaca nella quale Rothbard si è costantemente riconosciuto.

Rothbard ha dovuto confrontarsi con due scenari all'interno di ciascuno dei quali erano chiaramente presenti due modelli. Quello che direttamente interessa il presente contributo riguarda il modo con cui all'interno del cristianesimo è stato inteso il rapporto tra la fede del credente e la ragione dell'uomo. Pur tuttavia, tale ardua questione per troppi motivi tira in causa un altro scenario. Infatti, per comprendere quale atteggiamento Rothbard assunse in ordine alla relazione tra fede e ragione, non dovrebbe essere trascurato il modo con cui il filosofo affrontò, all'interno della Scuola Austriaca, il tema del razionalismo e dell'anti-razionalismo.

Può apparire sorprendente per una comunità di studiosi fortemente coesi dal punto di vista teorico, ma va subito precisato che, in tema di razionalità, la visione non è univoca: all'interno della Scuola fondata da Carl Menger, infatti, si confrontano due differenti paradigmi che potremmo senz'altro definire "razionalista" e "anti-razionalista".

¹²³) Cit. in Gerhard EBELING, *Lutero. Un volto nuovo*, Herder - Morcelliana, Roma - Brescia 1970, p. 212-213 (*Luther. Einführung in sein Denken*, 1964).

Così Roberta Modugno definisce i «due diversi paradigmi esistenti attualmente all'interno della Scuola Austriaca: l'uno razionalista e fondazionista, rappresentato da Rothbard e dalla sua scuola; l'altro fallibilista, evolucionista e radicato nella teoria della soggettività dei valori»¹²⁴. Facendo un passo indietro rispetto a Rothbard, le due posizioni possono essere ricondotte, rispettivamente, a Mises (sulla cui linea si pone Rothbard) e Hayek (con Popper accanto a questi). Intorno al ruolo da attribuire alla ragione umana i seguaci di Menger continuano a dividersi¹²⁵. Neanche si tratta dell'unica differenza tra gli studiosi «austriaci»¹²⁶: infatti, benché questa diversità sia tra le principali, non è l'unica, esistendone altre, alcune delle quali sarebbe stato pure necessario richiamare in questo nostro lavoro.

Due modelli, quindi, che manifestano un differente orientamento nei confronti della ragione umana e che hanno come sfondo quella fondamentale distinzione già richiamata tra quanti hanno considerato la ragione umana come capace di giungere a certezze assolute (in questo caso si parlerebbe opportunamente di «ragione forte») e quanti hanno, invece, escluso la possibilità che la ragione possa condurre l'uomo a verità sull'esistenza (in questo caso, al contrario, si parlerebbe semplicemente di «ragione debole»). In tal modo, anche all'interno

¹²⁴) Roberta Adelaide MODUGNO, *Rothbard critico di Hayek e Mises*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio - giugno), p. 469.

¹²⁵) Anche in questo, Vernaglione ci aiuta sintetizzando: «fra gli esponenti del paradigma misesiano vanno indicati M. Rothbard, H. Hazlitt, H. Sennholz, J. Salerno, H.-H. Hoppe, D. Armentano, G. Hulsmann, W. Block, P.G. Klein. Vicini all'impostazione hayekiana possono essere considerati B. Leoni, I. Kirzner, P. O'Driscoll jr., L. Yeager, S. Horwitz, W.N. Butos, B. Caldwell, J. Hasnas, K. Vaughn». Pietro VERNAGLIONE, *La contrapposizione teorica tra Rothbard e Hayek*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio - giugno), p. 45.

¹²⁶) Cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 148-153.

della Scuola marginalista è emerso un paradigma razionalista accanto ad un paradigma anti-razionalista. Confermava Rothbard: «al centro della costellazione delle differenze cruciali tra i paradigmi misesiano e hayekiano è il rispettivo atteggiamento verso la ragione umana. L'uomo, afferma Mises seguendo Aristotele, è l'animale in maniera unica razionale; la ragione è l'unico ed essenziale strumento dell'uomo per scoprire quali sono i suoi bisogni e le sue preferenze, e per scoprire ed impiegare i mezzi per realizzarli. L'insistenza di Mises sull'azione, sull'uomo che agisce, perciò, sottolinea necessariamente l'importanza vitale della ragione umana. L'uomo misesiano agisce e, perciò, seleziona consapevolmente gli obiettivi e decide come perseguirli»¹²⁷. Proviamo, a questo punto, a comparare i due modelli attraverso alcune affermazioni degli stessi protagonisti.

Rothbard, che — sulle orme di Mises — professava la certezza nelle capacità della ragione umana, così si esprimeva in quella che, forse, è la sua testimonianza a riguardo più esplicita: «l'uomo, non avendo una conoscenza innata e istintiva dei propri fini e dei mezzi necessari per ottenerli, deve apprenderli e, per farlo, deve esercitare le sue facoltà di osservazione, d'astrazione e di ragionamento: in breve deve fare uso della propria ragione. La ragione è lo strumento della conoscenza e della stessa sopravvivenza dell'uomo; l'uso e l'allargamento della sua mente, il conseguimento della conoscenza di ciò che è meglio per lui e di come ottenerlo, è un modo di esistere e di scoprire esclusivamente *umano*. E questa è, unica nel suo genere, la natura umana; l'uomo, come ha rilevato Aristotele, è l'animale razionale, ovvero, per essere più precisi, l'essere razionale. Per mezzo della ragione il singolo uomo osserva i fenomeni e il funzionamento del mondo esterno e i dati di fatto della propria consapevolezza, che

¹²⁷) Murray N. ROTHBARD, *The Present State of Austrian Economics* (1992), in IDEM, *Economic Controversies*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2011, p. 191-192.

comprendono le sue emozioni: in breve, egli fa uso sia dell'introspezione sia dell'estrospezione»¹²⁸. Mentre Rothbard poggia la propria posizione epistemologica su Aristotele e su Tommaso d'Aquino¹²⁹, il richiamo alla razionalità di Mises è nella linea neokantiana¹³⁰. Affermava l'economista austriaco nel suo capolavoro: «la ragione è un attributo particolare e caratteristico dell'uomo. Se essa sia o meno strumento idoneo a conoscere la verità ultima e assoluta è domanda che la prasseologia non si pone. Questa si occupa della ragione soltanto perché essa permette all'uomo di agire»¹³¹.

A fronte di una concezione forte della ragione, anche tra i principali esponenti austro-liberali è emersa una differente consapevolezza espressa soprattutto da Hayek e da Popper. Riconosceva Hayek: «la mia posizione è il prodotto di una profonda consapevolezza dei limiti della mente individuale, che induce un atteggiamento di umiltà nei confronti dei processi impersonali e anonimi per mezzo dei quali gli individui riescono a creare cose più grandi di quelle da essi conosciute, mentre il falso individualismo è il prodotto di un'esagerata fiducia nei poteri della ragione e di un conseguente disprezzo per qualsiasi cosa non intenzionalmente progettata da essa o che non risulti per essa intellegibile»¹³². Se le

¹²⁸) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 61-62 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

¹²⁹) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *In Defense of "Extreme Apriorism"*, in «Southern Economic Journal», n. 23, January 1957, p. 317.

¹³⁰) Cfr. Carlo LOTTIERI, *Le ragioni del diritto. Libertà individuale e ordine giuridico nel pensiero di Bruno Leoni*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2006, p. 58.

¹³¹) Ludwig von MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, p. 221 (*Human Action. A Treatise on Economics*, 1949.1966).

¹³²) Friedrich A. von HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997, p. 49 (*Individualism: true and false*, 1945/1949).

incertezze della conoscenza («per “ragione correttamente usata” intendo una ragione che riconosce i suoi limiti»¹³³) saranno una costante nelle opere di Hayek, l’epistemologia del suo grande amico, Karl Raimund Popper (1902-1994), porterà quest’ultimo ad elaborare la teoria del fallibilismo o razionalismo critico¹³⁴. Osservava Popper nella sua opera più diffusa: «la fallibilità della nostra conoscenza — o tesi che tutta la conoscenza è meramente congetturale, anche se parte di essa consiste in congetture che sono state verificate con estremo rigore — non deve essere addotta a sostegno dello scetticismo o del relativismo. Dal fatto che possiamo errare e che non esiste un criterio di verità, non segue che la scelta fra teorie diverse sia arbitraria o non-razionale: cioè che non si possa imparare, e avvicinarsi alla verità: che la nostra conoscenza non possa crescere. [...] Questa fondamentale intuizione è, in realtà, la base di ogni epistemologia e metodologia; infatti, essa ci insegna come imparare più sistematicamente, come avanzare più rapidamente [...]. Essa ci insegna, molto semplicemente, *che dobbiamo andare alla ricerca dei nostri errori*, o, in altri termini, *che dobbiamo cercare di criticare le nostre teorie*. La critica è ovviamente il solo mezzo che abbiamo per scoprire i nostri errori e imparare da essi in maniera sistematica»¹³⁵.

¹³³) Friedrich A. von HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, a cura di Dario Antiseri, Rusconi, Milano 1997, p. 36 (*The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, 1988).

¹³⁴) Cfr. Dario ANTISERI, *L’epistemologia di Popper. Razionalismo critico e liberalismo*, in Philippe NEMO - Jean PETITOT (a cura di), *Storia del liberalismo in Europa*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013, p. 1069-1112; cfr. p. 47 (*Histoire du libéralisme en Europe*, 2006); cfr. Dario ANTISERI, *Karl Popper*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011 (1999).

¹³⁵) Karl R. POPPER, *La società aperta e i suoi nemici. 2. Hegel e Marx falsi profeti*, a cura di Dario Antiseri, Armando, Roma 1981, p. 496-497 (*The Open Society and Its Enemies. The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the Aftermath*, 1944-1945).

Rothbard ha sempre obiettato contro questa forma di anti-razionalismo presente all'interno della Scuola Austriaca, giudicando le affermazioni di Hayek un «continuo e onnipervasivo attacco [...] contro la ragione»¹³⁶. Seppur segnate da contraddizioni e ambiguità¹³⁷, le opere di Hayek possono, però, anche essere giudicate alla luce della distinzione non tra «“razionalismo” e “anti-razionalismo”», bensì tra razionalismo costruttivista e razionalismo evoluzionista, o, nei termini di Karl Popper, tra razionalismo ingenuo e razionalismo critico»¹³⁸. Anche Hayek, d'altronde, non fece mancare obiezioni al razionalismo in genere¹³⁹ e a quello di Mises e di Rothbard in particolare¹⁴⁰ criticando quell'«“individualismo” razionalistico che vuole vedere in ogni cosa il prodotto di una ragione individuale consapevole»¹⁴¹.

¹³⁶) Murray N. ROTHBARD, *Memorandum per il Volker Fund su “Constitution of Liberty” di F.A. Hayek* (1958), in IDEM, *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti versus Hayek, Mises, Strauss e Polanyi*, a cura di Roberta A. Modugno, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 80. Il volume di Hayek uscì nel 1960, ma Rothbard, due anni prima, visionò il manoscritto dei primi 14 capitoli.

¹³⁷) Cfr. Carlo LOTTIERI, *Per una critica lockiana della filosofia liberale contemporanea*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», anno 77 (2000), V serie, fasc. 1, p. 30-58.

¹³⁸) Friedrich A. von HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, edizione italiana a cura di Angelo M. Petroni e Stefano Monti Bragadin, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 42 (*Law, Legislation and Liberty*, 1973-1979).

¹³⁹) Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Presentazione* (1978) di Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2020, p. 46.

¹⁴⁰) Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Hayek su Hayek*, a cura di Stephen Kresge e Leif Wenar, Ponte alle Grazie, Firenze 1996, p. 105 (*Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue*, 1994).

¹⁴¹) Friedrich A. von HAYEK, *Individualismo: quello vero e quello falso*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1997, p. 71 (*Individualism: true and false*, 1945.1949).

Un ulteriore confronto tra questi due paradigmi — quasi quale banco di prova — può essere offerto, ad esempio, intorno a due importanti questioni quali sono la pianificazione economica e il socialismo. Ebbene, se per Mises e Rothbard la pianificazione economica o lo stesso socialismo rappresentano la negazione e il rinnegamento della razionalità, per Hayek l'interventismo moderato o il dirigismo radicale costituiscono, invece, il frutto del razionalismo costruttivista che pretende di sostituirsi all'ordine spontaneo. Per non dilungarci, restringiamoci a soli due esempi tratti dalle due principali opere di Mises. A proposito del dirigismo e della programmazione economica, il grande economista viennese dichiarava: «il paradosso della “pianificazione” è quello di non poter pianificare poiché manca il calcolo economico. Ciò che è detto economia pianificata non è affatto economia. È semplicemente un sistema di annaspire nel buio. Non v'è questione di scelta razionale di mezzi per l'ottenimento migliore possibile dei fini ultimi cercati. Ciò che è detto pianificazione cosciente è precisamente l'eliminazione dell'azione intenzionale conscia»¹⁴². E, riguardo al pieno controllo economico da parte dello Stato, Mises attestava: «il socialismo è l'abolizione dell'economia razionale»¹⁴³, lì ove Hayek faceva coincidere l'errore del socialismo con il suo connaturato razionalismo¹⁴⁴.

Senz'altro entrambe le posizioni possono essere soggette a degenerazioni. Ma, se ciò è vero, è ancor più vero che le soluzioni non

¹⁴²) Ludwig von MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2016, p. 741 (*Human Action. A Treatise on Economics*, 1949.1966).

¹⁴³) Ludwig von MISES, *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, a cura di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2020, p. 155 (*Die Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus*, 1922).

¹⁴⁴) Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, prefazione di Gilberto Corbellini e Alberto Mingardi, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2023 (*The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, 1988).

possono essere equivoche. Così un'idea forte di razionalità può arrivare a sopravvalutare le capacità cognitive ed investigative della ragione umana con la tentazione di un assolutismo razionalista o di un dogmatismo scienziata¹⁴⁵. Ma è anche vero che una concezione eccessivamente fallibilista conduce a screditare la ragione e ad abbandonare la ricerca umana¹⁴⁶. Con esiti, soprattutto nel presente, non meno illiberali e totalitari del razionalismo costruttivista del passato¹⁴⁷. Se c'è la tentazione di un uso ideologico della ragione, di un uso erroneo del raziocinio, di un "abuso della ragione" — come amerebbe dire Hayek¹⁴⁸ —, ancor più c'è il rischio, sempre in agguato, dello scetticismo e del relativismo, negando il ruolo che la ragione, invece, sicuramente e immancabilmente, riveste¹⁴⁹.

Se Rothbard ha disapprovato anche duramente la deriva fallibilista («l'intero lavoro di Hayek è volto a screditare la ragione umana»¹⁵⁰, scriveva), non di meno la sua posizione è stata oggetto di critiche e di accuse. Ad iniziare da quelle dello stesso Hayek che, ad

¹⁴⁵) Cfr. Dario ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, con una replica di Rino Fisichella e una lettera di Sergio Galvan, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003.

¹⁴⁶) Cfr. Marcello PERA, *Il relativismo, il Cristianesimo e l'Occidente*, in «Cultura & Identità», anno 3 (2010), n. 9 (gennaio - febbraio), p. 9-19.

¹⁴⁷) Cfr. Raimondo CUBEDDU, *Il totalitarismo come 'abuso della ragione'*, in Giampiero CHIVILÒ - Marco MENON (a cura di), *Tirannide e filosofia*, con un saggio di Leo Strauss ed un inedito di Gaston Fessard sj, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015, p. 189-213.

¹⁴⁸) Cfr. Friedrich A. von HAYEK, *L'abuso della ragione*, prefazione di Dario Antiseri, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2008 (*The Counter-Revolution of Science. Studies on the Abuse of Reason*, 1952).

¹⁴⁹) Cfr. Roberto de MATTEI, *La dittatura del relativismo*, Solfanelli, Chieti 2007, spec. p. 43.

¹⁵⁰) Murray N. ROTHBARD, *The Present State of Austrian Economics* (1992), in IDEM, *Economic Controversies*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2011, p. 203.

esempio, a proposito della contrapposizione al socialismo, obiettava anche a Mises di continuare a basarsi «sull'errore fondamentale del razionalismo e del socialismo: ovvero che siamo tutti dotati del potere della ragione che ci permette di sistemare qualsiasi cosa razionalmente»¹⁵¹. Ma se anche è vero che «la difesa della ragione umana operata dai libertari à la Rothbard non conduce verso una prospettiva costruttivista»¹⁵², lo scivolamento che accomuna Hayek all'anti-razionalismo di Hume, Mandeville e Ferguson, invero, comporta rischi più concreti¹⁵³.

Non ogni razionalismo (così come si potrebbe dire per le forme innocue di “empiria”) è improntato in modo ideologico e non ogni ridimensionamento della ragione è salutare. Occorre, perciò, risalire — come suggerisce la Modugno — all'«autentica teoria razionalista»¹⁵⁴ nella consapevolezza della distanza — ampiamente sottolineata dai protagonisti — tra i due modelli. Tanto più che la definizione del ruolo della ragione è indissociabile dalla promozione della stessa libertà umana. Perciò, ancora la studiosa italiana può dire: «i fondamenti della libertà per Hayek e per Rothbard sono completamente differenti. Hayek fonda le ragioni della libertà sulla nostra ignoranza. [...] Al contrario per Rothbard l'ignoranza umana è una base troppo incerta per la

¹⁵¹) Friedrich A. von HAYEK, *Hayek su Hayek*, a cura di Stephen Kresge e Leif Wenar, Ponte alle Grazie, Firenze 1996, p. 105 (*Hayek on Hayek. An Autobiographical Dialogue*, 1994).

¹⁵²) Carlo LOTTIERI, *Per una critica lockiana della filosofia liberale contemporanea*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», anno 77 (2000), V serie, fasc.1, p. 58.

¹⁵³) Cfr. Roberta A. MODUGNO, *Legge e natura nel pensiero politico di Murray N. Rothbard*, in Murray N. ROTHBARD, *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti versus Hayek, Mises, Strauss e Polanyi*, a cura di Roberta A. Modugno, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 28.

¹⁵⁴) Roberta Adelaide MODUGNO, *Rothbard critico di Hayek e Mises*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio - giugno), p. 477.

libertà»¹⁵⁵. È, quindi, in discussione un criterio centrale in rapporto alla coerenza dell'intera costruzione teorica della Scuola Austriaca mancando la definizione del quale si rischierebbe di «collocarsi al di fuori della logica del “vero” individualismo»¹⁵⁶.

La questione è centrale per la teoria austro-liberale, ma è addirittura decisiva per la filosofia rothbardiana. Si potrebbe sostenere che se sulla soluzione data al rapporto tra natura e grazia e tra ragione e fede poggia interamente la sintesi tomista, parimenti, sul ruolo della ragione si erge o si incrina la versione rothbardiana della filosofia libertaria. Questi sono esattamente i termini — analogia tra sintesi tomista e filosofia rothbardiana — che giustificano lo spazio concesso in questa analisi al confronto circa le capacità della ragione umana. D'altra parte, se un acuto e sagace pensatore come Raimondo Cubeddu sostiene che la filosofia di Rothbard «rappresenta un grandioso quanto controverso tentativo di fondare una nuova concezione della libertà su una legge naturale basata sulla ragione»¹⁵⁷, occorre pure posizionare ogni attenzione su ciò che è alla base di questo imponente e perciò impegnativo *tentativo*. Un tentativo che va avvicinato con interesse e del quale non vanno celate le critiche. Anzi, esattamente per valutarne serenamente la portata, ogni obiezione va attentamente accolta, soprattutto quando essa giunge da pensatori accreditati per il loro indubbio valore. È il caso di Antiseri e Infantino, un credente e un agnostico, che pur all'interno del paradigma Austriaco, hanno sempre preso le distanze dall'impianto razionalista e giusnaturalista

¹⁵⁵) MODUGNO, *Legge e natura nel pensiero politico di Murray N. Rothbard*, cit., p. 34.35.

¹⁵⁶) Simona FALLOCCO, *Spontaneità, costruttivismo e ordine sociale*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio - giugno), p. 191.

¹⁵⁷) Antonio MASALA - Carlo CORDASCO - Raimondo CUBEDDU, *Diritto naturale o evolucionismo?*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio - giugno), p. 441.

rothbardiano, propendendo per posizioni vicine a Popper e Hume, nominalistiche e fallibiliste. Se le conclusioni di Dario Antiseri lo conducono a ritenere «che quei “fideisti” e quegli “scettici” di cui parla Rothbard fanno un *buon uso* della ragione e non ne *abusano*, come invece fa Rothbard»¹⁵⁸, per Lorenzo Infantino «l'ordine sociale concepito da Rothbard è costruito in maniera “iperrazionalista” senza tener conto delle conseguenze inintenzionali delle azioni umane»¹⁵⁹.

Occorre, però, chiedersi quale concezione di ragione sia propriamente congenere al paradigma Austriaco e, senza atteggiamenti esclusivisti, pur lasciando tutto lo spazio al dibattito e al diritto di cittadinanza per ogni opinione, avanzare l'ipotesi che il «razionalismo ben temperato»¹⁶⁰ di Rothbard — come lo definisce Carlo Lottieri — rappresenti in modo pertinente e adeguato la tradizione inaugurata da Menger che ha più motivi di riflettersi in una concezione “forte” della ragione¹⁶¹ piuttosto che in una evolutiva, spontaneista e fallibilista.

La risposta da dare alla domanda sul ruolo della ragione non è, quindi, aggirabile e non deve essere elusa. Si tratta di un aspetto decisivo e lo è anche per la presente analisi. Un aspetto decisivo in sé in quanto da ciò dipende ogni altro approfondimento (dalla natura umana al giusnaturalismo, dai diritti naturali alle diseguaglianze individuali, dalle questioni epistemologiche ai temi economici) e ogni

¹⁵⁸) Dario ANTISERI, *Contro Rothbard. Elogio dell'ermeneutica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 25.

¹⁵⁹) Cfr. Lorenzo INFANTINO, *Potere. La dimensione politica dell'azione umana*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2013.

¹⁶⁰) Carlo LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Liberilibri, Macerata 2001, p. 56.57.

¹⁶¹) Cfr. Carlo LOTTIERI, *Gli individui di fronte al diritto e allo Stato: le ragioni del libertarismo e di Murray N. Rothbard*, in Carlo LOTTIERI - Enrico DICHIOTTI, *Rothbard e l'ordine giuridico libertario. Una discussione*, Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Siena, Siena 2002, p. 124 passim.

altra valutazione circa la teoria rothbardiana. E lo è anche per l'oggetto di questo contributo perché la concezione filosofica della ragione umana fa il paio con la relazione teologica tra fede e ragione. Oltretutto si può anche cogliere un'analogia tra i due paradigmi presenti all'interno della Scuola Austriaca, da un lato, e la contrapposta visione del rapporto tra fede e ragione all'interno del cristianesimo, dall'altro.

Poc'anzi dicevamo come la questione intorno alla ragione umana costituisca una sorta di bussola per orientarsi tra gli altri temi (nonché per procedere al meglio anche in una possibile investigazione sistematica del cristianesimo "implicito" del pensatore libertario). Quanto possa essere stato cosciente di tale causalità anche il teorico libertario è ben espresso dalla Modugno che riferisce come «Rothbard fa[ccia] risalire le differenze esistenti all'interno della Scuola Austriaca alla dicotomia tra il paradigma hayekiano e quello misesiano, in particolare alla diversa attitudine dei due approcci verso la ragione umana»¹⁶².

Ragione e morale

Dopo questa parentesi, utile per meglio qualificare e comprendere il razionalismo rothbardiano, torniamo al filone principale della nostra analisi, quello sul confronto tra la filosofia di Rothbard e la teologia cattolica circa il ruolo della ragione, interrogandoci ancora sulla connessione tra ragione e morale e aggiungendo a questo il legame tra ragione e verità.

Quando si parla di *ratio* non sempre si distingue tra il significato che al concetto si dà per indicare la facoltà o l'attività propria dell'uomo (quella facoltà per cui per Aristotele l'uomo è "animale razionale") e il

¹⁶²) Roberta Adelaide MODUGNO, *Rothbard critico di Hayek e Mises*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio - giugno), p. 477.

significato che al termine si dà per designare l'oggetto di conoscenza (ciò che è il contenuto della conoscenza, la verità del *nous*)¹⁶³.

In epoca di Tarda scolastica¹⁶⁴ tra i tomisti si dibatteva anche sul modo con cui determinare il ruolo della ragione in relazione alla morale. Cosa costituisce la regola prossima della moralità? Il giudizio della retta ragione o la natura razionale? Senza voler addentrarci nella questione che può ben apparire oziosa e vana, possiamo anche solo aggiungere che se per alcuni il ruolo della ragione va inteso in modo «puramente dichiarativo», per altri il ruolo della ragione va, invece, considerato come «costitutivo del valore morale in quanto tale»¹⁶⁵. Più semplicemente, supposto che il valore morale si presenta come vincolante ed obbligante per cui «*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*»¹⁶⁶, come l'uomo conosce la legge morale mediante la ragione?¹⁶⁷ La tradizionale formula che esprime il supremo principio di finalità si ritrova anche sul finire del primo capitolo di *Ethics of Liberty*¹⁶⁸ lì ove Rothbard la richiamava citando padre Copleston: «ogni uomo possiede [...] la luce della ragione, per mezzo della quale può riflettere [...] e promulgare per se stesso la legge

¹⁶³) Cfr. Michele Federico SCIACCA, voce *Ragione*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1953, vol. X, col. 488-490.

¹⁶⁴) Cfr. Fulbert CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, Desclèe, Roma 1938, vol. 2, p. 848-849 (*Patrologie et histoire de la théologie*, 1927).

¹⁶⁵) Joseph de FINANCE, *Etica generale*, Edizioni del Circito, Cassano Murge (Bari) 1975, p. 184 (*Éthique générale*, 1967).

¹⁶⁶) TOMMASO d'AQUINO (san), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, I-II, q. 94, a. 2 (*Summa Theologiae*, 1265-1274).

¹⁶⁷) Cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1986, vol. 3, p. 220-221 (1941).

¹⁶⁸) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 47 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

naturale, che è la totalità dei precetti o delle norme universali della giusta ragione concernenti il bene da perseguire e il male da evitare»¹⁶⁹.

La consonanza con il pensiero cattolico da parte del filosofo libertario può essere ulteriormente sottolineata ricordando un paio di affermazioni di papa Benedetto XVI tratte da storici discorsi del dotto Pontefice. Nel solco della tradizione, papa Ratzinger ribadiva che «la tradizione cattolica sostiene che le norme obiettive che governano il retto agire sono accessibili alla ragione»¹⁷⁰ e che, essendo il giudizio della ragione regola della morale, «non agire secondo ragione, non agire con il *logos*, è contrario alla natura di Dio»¹⁷¹.

È assai interessante cogliere le coincidenze tra i principi tradizionali dell'etica e la teoria rothbardiana. Anche per il filosofo americano, infatti, il diritto naturale è legge, oltre che fisica, innanzitutto morale e, senza alcun intento riduttivistico verso la fede — anzi seguendo l'insegnamento dell'Aquinate —, per Rothbard lo strumento tramite il quale l'uomo apprende la legge morale non è la Rivelazione ma la *ragione*¹⁷². Se Dio è l'autore tanto della ragione quanto delle leggi dell'intero universo, allora per il filosofo libertario si comprende come la ragione possa essere sia la guida per scoprire le leggi di un'etica razionale sia il carattere vincolante di queste per ogni uomo in quanto «la comprensione di tale diritto naturale è possibile sia a chi crede in Dio come creatore sia a chi non vi crede. In tal modo,

¹⁶⁹) Frederick C. COPLESTON, *Aquinas*, Penguin Books, London 1955, p. 213-214.

¹⁷⁰) BENEDETTO XVI, Discorso alle autorità civili, Westminster Hall, City of Westminster, 17.9.2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume VI/2. 2010*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, p. 239.

¹⁷¹) BENEDETTO XVI, Incontro con i rappresentanti della scienza, Università di Regensburg, 12.9.2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume II/2. 2006*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, p. 267.

¹⁷²) Cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 20-21.

un'etica razionale per l'uomo è stata fornita su basi veramente scientifiche piuttosto che soprannaturali»¹⁷³.

La norma morale è, quindi, tanto per l'etica cattolica tradizionale quanto per Rothbard, nell'affinità alla ragione perché l'essenza del valore morale è nella razionalità e l'azione virtuosa è quella caratterizzata dalla conformità alla ragione: «il valore morale avrà per misura la conformità dell'azione umana [...] con la natura specifica dell'uomo, la *natura razionale*»¹⁷⁴. Perfettamente in linea con ciò, all'obiezione posta dai detrattori del diritto naturale sull'arbitrarietà della definizione di una verità, Rothbard rispondeva facendo appello all'istanza della ragione: «una critica [...] è: *chi* stabilisce le presunte verità sull'uomo? La risposta è non *chi*, ma *cosa*: la ragione. La ragione umana è *obiettiva*, ossia può essere usata da chiunque per produrre verità riguardo al mondo»¹⁷⁵.

Qualcosa che somiglia molto all'appello alla coscienza. Non come pretesto per piegare la morale alle proprie volubili inclinazioni o ai capricci del momento, ma quale istanza di ricerca di valori morali immutabili che la ragione può e deve scoprire¹⁷⁶.

Nel considerare «il posto e la funzione della ragione nella condotta morale»¹⁷⁷, non può non essere chiamato in causa un concetto caro a tutta la tradizione del diritto naturale. Sin da Cicerone (106-43

¹⁷³) Murray N. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I. Economic Thought Before Adam Smith*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2006, p. 58 (1995). (1995).

¹⁷⁴) de FINANCE, *Etica generale*, cit., p. 182 (*Éthique générale*, 1967).

¹⁷⁵) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 22.

¹⁷⁶) Cfr. Kurt KRENN, *Libertà di coscienza e formazione della coscienza*, in «Cristianità», anno 16 (1988), n. 163-164 (novembre - dicembre), p. 5-6; cfr. John Henry NEWMAN, *Lettera al duca di Norfolk: coscienza e libertà*, a cura di Valentino Gambi, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1999.

¹⁷⁷) Frederick C. COPLESTON, *Aquinas*, Penguin Books, London 1955, p. 204.

aC)¹⁷⁸, passando, ovviamente, per Tommaso¹⁷⁹, il concetto di “retta ragione” — la *recta ratio*, la ragione normativa — ha accompagnato le spiegazioni di tutti i pensatori che hanno investigato intorno ai rapporti tra la ragione e la ricerca del bene.

Dando alla nozione di “ragione” un’accezione più estensiva e generica, è chiaramente escluso che moralità e ragione possano coincidere *sic et simpliciter*, ma, assumendo il concetto quale “regola prossima di moralità”, allora “ragione” si identifica con la natura ragionevole¹⁸⁰. «Infatti per Sofia Vanni Rovighi (1908-1990) «la legge morale naturale si identifica con la *recta ratio*, con la ragione come regola di moralità. In altre parole: è lo stesso dire che la regola prossima della moralità è la ragione e dire che la regola prossima della moralità è la legge naturale»¹⁸¹. Ma se altri autori di ispirazione scolastica (come già ricordavamo) hanno difficoltà a condividere tale identificazione, i tomisti volentieri ribadiscono «il ruolo della ragione come *costitutivo*. La regola della moralità è nel giudizio della *retta ragione*. E la retta ragione è la ragione (pratica) informata dalla legge divina o dai principi della legge naturale»¹⁸².

¹⁷⁸) Cfr. Marco Tullio CICERONE, *Opere politiche e filosofiche*, a cura di Nino Marinone, UTET, Torino 2016, *De re publica*, III, 22; *De legibus*, I, 6, 12, 15.

¹⁷⁹) Cfr. TOMMASO d’AQUINO (san), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell’edizione leonina, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, I-II, q. 13, a. 3; I-II, q. 93, a. 3, ad 2 (*Summa Theologiae*, 1265-1274).

¹⁸⁰) Cfr. Michele Federico SCIACCA, voce *Ragione*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l’Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1953, vol. X, col. 488-490.

¹⁸¹) Sofia VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1986, vol. 3, p. 231 (1941).

¹⁸²) Joseph de FINANCE, *Etica generale*, Edizioni del Circito, Cassano Murge (Bari) 1975, p. 174.180 (*Éthique générale*, 1967).

Anche in tempi recenti (almeno sino al pontificato di Benedetto XVI¹⁸³), il magistero della Chiesa ha fatto riferimento alla nozione di *recta ratio*. Giovanni Paolo II ne ha dato quasi una definizione scrivendo che «quando la ragione riesce a intuire e a formulare i principi primi e universali dell'essere e a far correttamente scaturire da questi conclusioni coerenti di ordine logico e deontologico, allora può dirsi una ragione retta o, come la chiamavano gli antichi, *orthòs logos*, *recta ratio*»¹⁸⁴. Ed ancora papa Wojtyła affermò che «le virtù morali, e tra queste in particolare la prudenza, consentono al soggetto di agire in armonia con il criterio del bene e del male morale: secondo la *recta ratio agibilium* (il giusto criterio dei comportamenti)»¹⁸⁵. Si ha, però, come l'impressione che, precedentemente — da Leone XIII (sia nell'enciclica *Libertas*¹⁸⁶, sia nella *Rerum novarum*¹⁸⁷) passando per Pio XI (sia nell'enciclica *Quadragesimo anno*¹⁸⁸, sia nella *Mit*

¹⁸³) Ad es., cfr. BENEDETTO XVI, Discorso per la sessione inaugurale della V Conferenza generale dell'episcopato latino-americano, Santuario dell'Aparecida, Brasile, 13.5.2007, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume III/1. 2007*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2008, p. 864.

¹⁸⁴) GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998, n. 4.

¹⁸⁵) GIOVANNI PAOLO II, Lettera agli artisti, 4.4.1999, n. 2.

¹⁸⁶) Cfr. LEONE XIII, Lettera enciclica *Libertas* sulla libertà umana, 20.6.1888, in *Enchiridion delle encicliche/3. Leone XIII (1878-1903)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, n. 601.605.611.616.

¹⁸⁷) Cfr. LEONE XIII, Lettera enciclica *Rerum novarum* sulla condizione degli operai, 15.5.1891, in *Enchiridion delle Encicliche/3. Leone XIII (1878-1903)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, n. 907.927.

¹⁸⁸) Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Quadragesimo anno* sull'instaurazione dell'ordine sociale cristiano, 15.5.1931, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 592.679.692.718.

*Brennender Sorge*¹⁸⁹⁾ sino a Giovanni XXIII¹⁹⁰ e al Concilio Vaticano II¹⁹¹ —, la *recta ratio* sia stata invocata più in chiave esortativo-parenetica che densamente teoretica¹⁹².

Tornando, invece, alla prospettiva che considera la “retta ragione” in relazione alla norma di moralità, si può ancora descrivere la *recta ratio* come la ragione improntata alla legge divina e alla legge naturale¹⁹³. Insistendo sull’identità tra natura ragionevole e legge naturale («se si prende il termine *ragione* nel senso di natura ragionevole, dov’è più la differenza tra la legge naturale, che è la legge della natura ragionevole in quanto tale, e la ragione?»), Vanni Rovighi sosteneva «che sia la stessa cosa porre la regola della moralità nella legge naturale, nella natura umana, o nel fine dell’uomo. Infatti [...] la legge morale naturale è la legge della natura umana, e [...] la legge non

¹⁸⁹⁾ Cfr. PIO XI, Lettera enciclica *Mit Brennender Sorge* sulla situazione della Chiesa Cattolica nel *Reich* germanico, 14.3.1937, in *Enchiridion delle encicliche/5. Pio XI (1922-1939)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1995, n. 1178.

¹⁹⁰⁾ Cfr. GIOVANNI XXIII, Lettera enciclica *Pacem in terris* sulla pace fra tutte le genti fondata sulla verità, la giustizia, l’amore, la libertà, 11.4.1963, in *Enchiridion delle encicliche/7. Giovanni XXIII, Paolo VI (1958-1978)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1994, n. 591.654.699.

¹⁹¹⁾ Cfr. CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 63.

¹⁹²⁾ Ad esempio, il Concilio ora citato così si esprime: «la Chiesa, lungo lo svolgersi della storia, ha formulato nella luce del Vangelo e, soprattutto in questi ultimi tempi, ha largamente insegnato i principi di giustizia e di equità richiesti dalla retta ragione umana e validi sia per la vita individuale o sociale che per la vita internazionale» (Costituzione pastorale *Gaudium et spes*, 1965, n. 63). Tale affermazione sembra assecondare più una preoccupazione sociologica che non esprimere una sollecitudine propriamente antropologica.

¹⁹³⁾ Cfr. Louis I. BREDVOLD, *The Meaning of the Concept of Right Reason in the Natural Law Tradition*, in «University of Detroit Law Journal», vol. 36, n. 2, December 1958, p. 120-129.

è altro che la via al fine»¹⁹⁴. La retta ragione, poi, non va confusa con la coscienza personale (troppo frequentemente fallibile nella sua qualità di regola *soggettiva*) perché la *recta ratio* ha qualcosa di oggettivo essendo una norma tesa verso ciò che è assoluto¹⁹⁵. Infatti, «la retta ragione è la ragione fedele alla sua essenza [...], [è] la ragione esercitantesi *razionalmente*, secondo la propria legge, anziché subordinarsi ad una legge estranea, alienarsi seguendo, ad esempio, la legge dei sensi. [...] Ciò che non è morale nel senso di *moralmente buono* non è pienamente razionale»¹⁹⁶. Ecco perché Tommaso affermava che «la ragione corrotta non è veramente ragione, così come, propriamente parlando, un sillogismo falso non è un sillogismo; è per questo che la regola degli atti umani non è una ragione qualunque, ma la retta ragione»¹⁹⁷.

Se si cerca la locuzione *right reason* (retta ragione) in *The Ethics of Liberty* di Rothbard¹⁹⁸ si nota che il concetto appare più volte. Innanzitutto in una frase del gesuita Francisco Suarez¹⁹⁹ (che sarebbe bene riprendere e commentare), ma soprattutto nei brani di padre Frederick C. Copleston (un altro gesuita, quindi) che il filosofo libertario utilizzò convintamente²⁰⁰. È anche da notare che l'edizione

¹⁹⁴) Sofia VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1986, vol. 3, p. 232 (1941).

¹⁹⁵) Cfr. Samuel GREGG, *È ancora valido il ricorso alla legge naturale e alla retta ragione?*, in «Cultura & Identità», anno 7 (2015), n. 7 (nuova serie, 7 febbraio 2015), p. 3-6.

¹⁹⁶) Joseph de FINANCE, *Etica generale*, Edizioni del Circito, Cassano Murge (Bari) 1975, p. 181 (*Éthique générale*, 1967).

¹⁹⁷) TOMMASO d'AQUINO (san), *Commento alle sentenze di Pietro Lombardo*, testo italiano e latino, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2001, d. 24, q. 2, a. 3 (*Commentum in quattuor libros Sententiarum magistri Petri Lombardi*, 1254-1256).

¹⁹⁸) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

¹⁹⁹) Cit. in *ibidem*, p. 19; cfr. p. 46.

²⁰⁰) Cit. in *ibidem*, p. 21; cfr. p. 47.

italiana ha tradotto l'inglese *right reason* non con la formula tradizionale ("retta ragione"), ma, in modo inconsueto, con "giusta ragione". Non è dato capire se alla base di tale adattamento vi sia una scelta deliberata e motivata oppure se il traduttore sia incorso in una pura imprecisione. Al di là di tale quesito, è importante sapere che, quando in italiano si legge "giusta ragione", occorre fare riferimento al concetto classico e scolastico di *recta ratio*²⁰¹.

Ebbene, a proposito della rivendicazione dell'autonomia della ragione rispetto all'ambito della Rivelazione, Rothbard citava le parole del gesuita inglese, giustamente considerato «eminente storico della filosofia», per il quale «san Tommaso "pone in evidenza il posto e la funzione della ragione nella condotta morale. Egli [l'Aquinate] condivideva con Aristotele l'idea che il possesso della ragione distingue l'uomo dagli animali" e gli permette di agire deliberatamente per raggiungere un fine consapevolmente adottato e lo innalza al di sopra del comportamento puramente istintuale. L'Aquinate quindi capiva che gli uomini agiscono sempre per uno scopo, ma andava oltre sostenendo che la ragione può anche valutare se gli scopi siano obiettivamente buoni o cattivi per l'uomo. Per usare di nuovo le parole di Copleston, per l'Aquinate "vi è dunque spazio per il concetto di 'giusta ragione', la ragione che dirige le azioni umane verso il raggiungimento di ciò che è obiettivamente buono per l'uomo". Pertanto, la condotta *morale* in accordo con la giusta ragione è possibile: "se si afferma che la condotta morale è condotta razionale, quello che si vuol dire è che si tratta di una condotta in accordo con la giusta ragione, nella quale la ragione valuta quale sia il bene oggettivo per l'uomo e determina i mezzi per raggiungerlo"»²⁰². L'analisi del concetto di *recta ratio* in Rothbard potrebbe anche terminare qui perché altri due passi di *The Ethics of*

²⁰¹) Cfr. Louis I. BREDVOLD, *The Meaning of the Concept of Right Reason in the Natural Law Tradition*, in «University of Detroit Law Journal», vol. 36, n. 2, December 1958, p. 120-129.

²⁰²) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 20-21.

Liberty aggiungono ciò che è già intuibile. Pur tuttavia, per desiderio di completezza, può essere riportato il modo con cui il filosofo libertario, prendendo ancora le distanze da Hume, dichiarava come nella tradizione del diritto naturale la ragione non si limita a utilizzare i mezzi messi a disposizione dalla conoscenza, ma valuta gli stessi scopi. Sosteneva Rothbard: «gli stessi fini sono scelti tramite l'uso della ragione e la “giusta ragione” impone all'uomo i giusti fini e i mezzi per ottenerli»²⁰³. Infine, nel sottolineare la differenza esiziale tra gli esseri umani e ogni altra forma di vita, Rothbard ancora citava padre Copleston che, riguardo la scoperta della legge naturale, ripeteva che «ogni uomo possiede [...] la luce della ragione, per mezzo della quale può riflettere [...] e promulgare per se stesso la legge naturale, che è la totalità dei precetti o delle norme universali della giusta ragione concernenti il bene da perseguire e il male da evitare»²⁰⁴.

Il *Logos* di Dio

Occorre chiedersi da dove nasca e perché fiorisca questa stima cattolica per la ragione. Da dove abbia origine. È una questione decisiva, ma la risposta può essere anche breve in quanto intuitiva. La fede cristiana si fonda sul riconoscimento dell'incarnazione di Dio: Dio è divenuto uomo. Senza riduzione della sua divinità, ha pienamente assunto la natura umana. Il tempo e la storia, la corporeità e la materialità, proprie dell'umanità, a partire da un preciso momento, non si contrappongono più alla divinità, ma sono fatte proprie da Dio e, in questo modo, “salvate”. Tutto dell'uomo è coinvolto, perché Dio ha assunto ogni aspetto della creatura, sollevando ed esaltando, elevando e sublimando l'intera dimensione umana, dalla ragione alla morte.

²⁰³) *Ibidem*, p. 21.

²⁰⁴) Frederick C. COPLESTON, *Aquinas*, Penguin Books, London 1955, p. 213-214.

D'altra parte, già la natura razionale dell'uomo è un insopprimibile richiamo a cogliere un misterioso legame tra l'essere umano e un Creatore, un legame che si percepisce quale partecipazione della creatura razionale ad una Sapienza infinita, causa prima dell'universo e della realtà. Infatti, la ragione è esattamente quella capacità che esprime al meglio la natura dell'essere umano che porta in sé un'immagine di Dio e una somiglianza con il Creatore.

L'appello alla creazione implica il richiamo ad una Sapienza eterna («In principio Dio creò il cielo e la terra»²⁰⁵), così come il pensiero all'incarnazione impone il ricordo del modo con cui Dio esprime se stesso mediante il *Logos* («In principio era il Verbo e il Verbo era presso Dio e il Verbo era Dio»²⁰⁶). *Logos* è termine che si usa assai spesso nelle lingue moderne (impossibile da evitare anche solo per menzionare quasi ogni disciplina dello scibile). Ma il termine greco evoca immediatamente un concetto di natura filosofica che fu presto trasposto in ambito teologico perché tra tutti i titoli utilizzati per indicare la *persona* divina che ha assunto la natura umana, “Verbo” o, in greco, “*Logos*” appare come il più profondo. A riguardo, così si esprimeva il Catechismo del concilio di Trento: «fra tutte le analogie indicate per illustrare la natura e il modo dell'eterna generazione del Figlio dal Padre, la più espressiva sembra essere quella ricavata dal modo come si origina in noi il pensiero. San Giovanni chiama appunto “Verbo” il Figlio di Dio. Ora i teologi chiamano “verbo” l'idea che la nostra mente si forma di sé, intuendo in certo modo se stessa»²⁰⁷. Il Verbo, quindi, è il nome che si dà alla seconda *persona* della Trinità, in quanto procede dal Padre per via di intellesione: è la parola (“Verbo”)

²⁰⁵) È il primo versetto della Bibbia: libro della *Genesi* 1,1.

²⁰⁶) È il versetto con cui inizia il vangelo secondo Giovanni: *Gv* 1,1.

²⁰⁷) *Catechismo tridentino*, Cantagalli, Siena 1981, n. 38 (*Catechismo romano*, 1566); cfr. *Il Catechismo romano commentato*, a cura di Luigi Andrianopoli, Ares, Milano 1992, p. 56 (1983).

che il Padre pronunzia auto-conoscendosi²⁰⁸. È, dunque, di gran rilievo che, per presentare ed enunciare il Figlio di Dio, l'esperienza cristiana²⁰⁹ adotti un concetto che ha a che fare con l'attività della mente e del pensiero, del ragionamento e della discussione, del giudizio e del discorso. Il *Logos* o il Verbo è, pertanto, la "parola" e la "ragione"²¹⁰.

Una bella testimonianza dell'allora cardinale Joseph Ratzinger (in un intervento del 1990) merita di essere riletta nella sua interezza anche perché, in poche battute, pone mirabilmente in relazione la creazione per mezzo del *Logos* con la redenzione mediante il Verbo. Affermava

²⁰⁸) Spiegava un validissimo teologo contemporaneo: «per adombrare almeno, se non per intendere, che cosa significhi trinità di persone in unità di natura, possiamo aiutarci con un paragone che ci offre la nostra vita spirituale: ciò che succede nella vita del nostro spirito può servirci per decifrare ciò che succede nella vita divina. Orbene, lo spirito conosce se stesso e questo conoscere se stesso è insieme — in qualche modo, più o meno adeguato — esprimere in sé se stesso, dire se stesso; e questa espressione o dizione si denomina appunto parola, *verbum* latinamente, *logos* greicamente, *concetto* per usare il termine usuale. Anche Dio, che è spirito, conosce se stesso ed esprime in sé — in modo perfettamente adeguato — se stesso: questa parola è il Verbo di Dio, il *Logos*». Franco AMERIO, *La dottrina della fede*, Ares, Milano 1987, p. 68 (1982).

²⁰⁹) A voler essere precisi, occorre ricordare che l'apostolo Giovanni è l'unico tra i quattro evangelisti ad adottare tale dizione. Cfr. anche il libro dell'*Apocalisse* al cap. 19, vers. 13 (l'*Apocalisse* è attribuito allo stesso evangelista).

²¹⁰) Cfr. Lothar COENEN - Erich BEYREUTHER - Hans BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1980, p. 1168-1208 (*Theologisches Begrifflexikon zur NT*, 1970); cfr. *Dizionario enciclopedico della Bibbia e del mondo biblico*, introduzione di Enrico Galbiati, Massimo, Milano 1986, p. 457.565-566.803; cfr. Pietro ROSSANO - Gianfranco RAVASI - Antonio GIRLANDA (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 1097s.1712; cfr. Battista MONDIN, *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Massimo, Milano 1989, p. 433-434.792; cfr. Pietro PARENTE, *Dizionario di teologia dommatica*, Studium, Roma 1952, p. 198-199.344.

il porporato bavarese: «sempre sono state, e continuano ad essere un'affermazione fondamentale della fede le parole con cui Giovanni, riprendendo e approfondendo il racconto della creazione contenuto nell'Antico Testamento, apre il suo vangelo: "In principio era il *Logos*", la ragione creatrice, l'energia dell'intelligenza di Dio, che riempie di significato le cose. Si può intendere correttamente il mistero di Cristo soltanto a partire da questo inizio, in cui la ragione si manifesta allo stesso tempo anche come amore. La prima affermazione della fede ci dice dunque: tutto ciò che esiste è pensiero divenuto realtà. Lo Spirito creatore è l'origine e il principio che fonda tutte le cose. Tutto ciò che esiste è in origine razionale, perché procede dalla ragione creatrice. Di nuovo siamo di fronte all'opposizione fondamentale tra materialismo e fede. Il credo del materialismo postula che al principio si trovi l'irrazionale, e che soltanto le leggi del caso abbiano prodotto la razionalità sulla base dell'irrazionalità. La ragione è dunque un sottoprodotto dell'assenza di ragione, e la sua struttura così come le sue leggi sono semplicemente il risultato di combinazioni prodotte da un'istanza estranea, priva di contenuto etico o estetico. L'uomo diventa così un addetto al montaggio del mondo, che egli fa progredire in accordo con i propri fini. Sempre è però l'irrazionale l'autentica potenza originaria. La fede insegna esattamente l'opposto: lo Spirito è l'origine creatrice di tutte le cose, e perciò esse portano in sé una ragione che non deriva da loro stesse e che le supera infinitamente, pur costituendone la più intima legge. La ragione creatrice, che dota le cose di una loro razionalità oggettiva, di una loro logica nascosta e di un loro proprio ordine intrinseco, è al tempo stesso ragione morale ed è Amore»²¹¹.

Il primo effetto della fede in un Dio creatore è la certezza che la realtà — l'universo in tutti i suoi aspetti — segue leggi naturali

²¹¹) Joseph RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Roma 1992, p. 84-85 (*Wendezeit für Europa?*, 1991).

immutabili e che, non essendo in balia del caos, possa e debba essere scoperta e sempre meglio investigata²¹². L'esercizio della razionalità, quindi, diviene un compito, una vera e propria missione da realizzare («Dio li benedisse e Dio disse loro: “Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela”»²¹³, così il Creatore affida la terra all'opera dell'uomo). Nel riconoscere «un ordine sistematico delle leggi naturali, suscettibile di essere scoperto dalla ragione umana»²¹⁴, Rothbard si dimostrava assai sensibile verso la fede cristiana nel Creatore, fede che, innanzitutto, comporta la convinzione che l'investigazione della realtà e la scoperta delle leggi naturali siano sia possibili sia doverose.

Già si faceva riferimento al riconoscimento del principio di causalità quale fondamento per lo sviluppo delle scienze. Lo stesso principio trova il suo vigore nella razionalità dell'universo. Non è, quindi, un caso che le scienze abbiano trovato nel contesto culturale cristiano il loro migliore *milieu* per poter svilupparsi. E, nonostante il diffuso preconceito relativo alla presunta inimicizia tra Chiesa e scienza²¹⁵, non si sottolineerà mai a sufficienza come esattamente lo sviluppo scientifico e tecnologico rappresentino una conseguenza, se

²¹²) Cfr. Frank J. TIPLER, *La fisica del cristianesimo. Dio, i misteri della fede e le leggi scientifiche*, Mondadori, Milano 2008 (*The Physics of Christianity*, 2007).

²¹³) Libro della *Genesi* 1,28.

²¹⁴) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 18 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

²¹⁵) Cfr. Paul POUPARD (a cura di), *Galileo Galilei: 350 anni di storia (1633-1983). Studi e ricerche*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1984; cfr. Paul POUPARD (a cura di), *Scienza e fede*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1986 (*Science et foi*, 1982); cfr. Enrico ZOFFOLI, *Galileo. Fede nella Ragione, ragioni della Fede*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1990.

non diretta della fede, almeno della stima cristiana per la ragione²¹⁶. Avversario di ogni mistificazione, Rothbard con i suoi studi contribuì anche a diradare il pregiudizio che sempre grava sui cosiddetti “secoli bui”, l’idea, cioè, che il medioevo cristiano (che meglio andrebbe definito come “epoca di cristianità”²¹⁷) sia stato un’epoca di oscurità umana, sociale e scientifica. Il pensatore libertario concordava con molti storici sulla necessità di riabilitarne l’immagine²¹⁸, convenendo anche sul fatto che — a proposito di condizioni culturali per lo sviluppo delle scienze — «nel corso del medioevo, la Chiesa Cattolica [aveva] energicamente incoraggiato l’attività scientifica in moltissime sue forme»²¹⁹. Il cosiddetto medioevo è stato, in realtà, un periodo di slancio culturale e di grande creatività umana. Le grandi sintesi medioevali sono il riflesso della condizione di armonia tra la fede e la ragione: la ragione valorizzata dalla fede, la fede sperimentata come condizione di ragionevolezza. Ma non è vero solo che i secoli in cui più forte fu il carisma cristiano furono quelli in cui più intensa fu la ripresa — dopo il crollo della civiltà romana — del cammino delle scoperte,

²¹⁶) Cfr. Thomas E. WOODS jr., *Come la Chiesa Cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, prefazione di Lucetta Scaraffia, Cantagalli, Siena 2007, p. 75-122 (*How the Catholic Church Built Western Civilization*, 2005).

²¹⁷) Cfr. Régine PERNOUD, *Luce del medioevo*, Volpe, Roma 1978 (*Lumière du Moyen Age*, 1945); cfr. Giorgio FALCO, *La Santa Romana Repubblica. Profilo storico del Medio Evo*, Ricciardi, Milano - Napoli 1986 (1942); cfr. Giorgio FALCO, *La polemica sul Medioevo*, introduzione di Fulvio Tessitore, Guida, Napoli 1988 (1933); cfr. Beniamino DI MARTINO, *Il medioevo di Giorgio Falco*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 3, p. 67-92.123-133.

²¹⁸) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I. Economic Thought Before Adam Smith*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2006, p. 31s. (1995).

²¹⁹) James HANNAM, *La genesi della scienza. Come il Medioevo cristiano ha posto le basi della scienza moderna*, a cura di Maurizio Brunetti, D’Ettoris Editori, Crotone 2015, p. 11 (*God’s Philosophers. How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, 2009).

delle invenzioni e delle ricerche²²⁰; se, infatti, confrontiamo il contesto culturale cristiano e quello di ogni altra forma di religiosità (pensiamo alla dimensione spirituale orientale incline all'immersione panteistica), si comprende come il progresso scientifico e tecnologico non poteva che trovare nella cristianità la sua migliore propulsione. Il primo effetto umano della fede in Dio creatore è quello di sviluppare la capacità investigativa e il primo effetto storico della fede in Dio incarnato è quello di valorizzare ogni facoltà materiale e razionale. In altri termini, dinanzi al riconoscimento di Dio ordinatore dell'universo e salvatore dell'intera condizione umana, l'individuo si sente chiamato a cooperare attivamente, abbandonando ogni passivo fatalismo tipico delle altre concezioni religiose. La fede che porta l'uomo sia ad essere consapevole che la materia non è divina ma è dono di Dio, creata per essere funzionale, sia ad essere cosciente che la temporalità non è affatto estranea a Dio che, incarnandosi, in essa si è pienamente inserito, ebbene questa fede è la via *anche* dell'affermazione della ragione o — per utilizzare il fortunato titolo di Stark²²¹ — della *vittoria della ragione*.

Senza trionfalismi, ma con l'unico interesse a ponderare i dati, non può non emergere come «[...] questa fondamentale particolarità

²²⁰) Cfr. Luciano BENASSI, *Aspetti dello sviluppo industriale nel Medioevo*, in «Quaderni di Cristianità», anno 2 (1986), n. 4, p. 20-31; cfr. Luciano BENASSI, *Sviluppo tecnologico e conoscenza scientifica nel Medioevo*, in Giovanni CANTONI - Francesco PAPPALARDO (a cura di), *Magna Europa. L'Europa fuori dall'Europa*, D'Ettoris Editori, Crotone 2007, p. 33-57; cfr. Jean GIMPEL, *Sviluppo tecnologico medioevale e Terzo Mondo*, intervista di Luciano Benassi, in «Cristianità», anno 14 (1986), n. 134-135 (giugno - luglio), p. 11-13; cfr. Léo MOULIN, *Medioevo tecnologico*, in «Litterae Communionis», aprile 1986, p. 51-55.

²²¹) Cfr. Rodney STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006 (*The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, 2005).

della religiosità occidentale, secondo molti autori, sarebbe stata importantissima nello sviluppo non solo delle dottrine del diritto naturale, ma anche della scienza moderna. D'altra parte, se Dio fosse arbitrario e umorale, il legislatore di un universo mutabile e caotico, che senso avrebbe la ricerca delle "regolarità" sia nel mondo sociale sia in quello fisico?»²²². È questa una consapevolezza molto forte in ambito libertario (o, almeno, in quel libertarismo legato a Rothbard nonché prevalente almeno sotto l'aspetto della maturità teoretica²²³) che, anche attraverso la riflessione sul diritto naturale, è indotto a cogliere una sapiente e misteriosa razionalità che presiede l'intero universo. Infatti, se la ragione dell'uomo è chiamata a mettersi alla prova — scrive Lottieri — «è perché l'intera realtà [...] torna ad essere investigabile razionalmente»²²⁴.

Alla base del vigore della razionalità occidentale vi è un altro fondamentale elemento che scaturisce dalla fede nel Dio creatore. Nel racconto biblico dei primordi è detto che l'uomo fu creato con una qualità che lo distingue da ogni altra creatura inferiore: l'uomo venne, appunto, «fatto a immagine [e somiglianza] di Dio»²²⁵. Un'immagine e

²²²) Luigi Marco BASSANI - Alberto MINGARDI, *Dalla Polis allo Stato. Introduzione alla storia del pensiero politico*, Giappichelli Editore, Torino 2015, p. 82-83.

²²³) Cfr. Piero VERNAGLIONE, *Paleolibertarismo: libertarismo contro la cultura liberal*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 13, p. 20-21.

²²⁴) Carlo LOTTIERI, *Gli individui di fronte al diritto e allo Stato: le ragioni del libertarismo e di Murray N. Rothbard*, in Carlo LOTTIERI - Enrico DICHIOTTI, *Rothbard e l'ordine giuridico libertario. Una discussione*, Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Siena, Siena 2002, p. 123.

²²⁵) «E Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò: maschio e femmina li creò» (*Genesi*, 1,27). Questo il versetto precedente: «Dio disse: "Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza: d'omini sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo, sul bestiame,

una somiglianza che si configurano come un legame ontologico, un *rapporto di analogia* tra l'essere umano e l'essere divino e, in base a tale rapporto, l'uomo, pur non essendo Dio, può essere in relazione con lui partecipando della sua stessa razionalità. La ragione è, nell'uomo, l'impronta di Dio²²⁶. In un importante e già menzionato intervento, Benedetto XVI si soffermò sul concetto di analogia innanzitutto menzionandone la negazione da parte dell'impostazione volontaristica: «la trascendenza e la diversità di Dio vengono accentuate in modo così esagerato, che anche la nostra ragione, il nostro senso del vero e del bene non sono più un vero specchio di Dio, le cui possibilità abissali rimangono per noi eternamente irraggiungibili e nascoste dietro le sue decisioni effettive. In contrasto con ciò, la fede della Chiesa si è sempre attenuta alla convinzione che tra Dio e noi, tra il suo eterno Spirito creatore e la nostra ragione creata esista una vera analogia, in cui [...] certo le dissomiglianze sono infinitamente più grandi delle somiglianze, non tuttavia fino al punto da abolire l'analogia e il suo linguaggio. Dio non diventa più divino per il fatto che lo spingiamo lontano da noi in un volontarismo puro ed impenetrabile, ma il Dio veramente divino è quel Dio che si è mostrato come *logos* e come *logos* ha agito e agisce pieno di amore in nostro favore»²²⁷.

Riconoscendosi nel *Logos* e definendo “Verbo” il Dio incarnato, l'esperienza cristiana trova nell'ordine divino la risposta circa la facoltà a cui dare il primato nell'ordine umano. Sin dalle grandi contese

su tutti gli animali selvatici e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”» (*Genesi*, 1,26).

²²⁶) Rothbard dimostrava di averne consapevolezza. L'esergo di *The Ethics of Liberty* è costituito da una citazione del reverendo Elisha Williams che fu rettore dello Yale College nella prima metà del XVIII secolo. Nel proclamare i diritti naturali di ogni persona, il ministro congregazionalista esordiva affermando: «come ci dice la ragione...».

²²⁷) BENEDETTO XVI, Incontro con i rappresentanti della scienza, Università di Regensburg, 12.9.2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume II/2. 2006*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, p. 262.

medioevali, la disputa ha visto contrapposti i paladini del primato della volontà e gli assertori del primato dell'intelletto. Contro chi ha sostenuto l'assoluta onnipotenza di Dio, che arriverebbe anche a non dare alcun rilievo alle leggi naturali²²⁸, la tradizione tomista ha, invece, riconosciuto che in Dio non c'è contraddizione tra ordine logico e ordine deliberativo. Quest'ultima ha sottolineato il momento intellettuale, mentre l'enfasi sul momento volitivo è stato tipico dei nominalisti. La discussione può apparire frutto di uno sterile dibattito scolastico; in realtà, essa cela una questione fondamentale le cui conseguenze sono decisive in ogni campo. Basti anche solo ricordare come il marxismo si presenti quale superamento per antonomasia della conoscenza del mondo a favore della rivoluzione volontaristica prodotta per la trasformazione violenta della società.

Sul sentiero tracciato da Tommaso, Rothbard (ma con lui anche gli altri esponenti della Scuola Austriaca²²⁹) ha riaffermato la priorità dell'intelletto nel modo con cui ha costantemente ribadito il primato del teorico e il metodo aprioristico. All'antitesi rispetto al marxismo che, invece, ha innalzato a criterio la pura prassi (la "filosofia della *praxis*")²³⁰, Rothbard e gli altri esponenti "austriaci" hanno sempre

²²⁸) Cfr. LOTTIERI, *Gli individui di fronte al diritto e allo Stato: le ragioni del libertarismo e di Murray N. Rothbard*, cit., p. 112-113; cfr. Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 19.29 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

²²⁹) Ad es., cfr. Friedrich A. von HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, edizione italiana a cura di Angelo M. Petroni e Stefano Monti Bragadin, Il Saggiatore, Milano 2010, p. 198n. (*Law, Legislation and Liberty*, 1973/1979).

²³⁰) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, in «Review of Austrian Economics», vol. 4, 1990, p. 172, ora Murray N. ROTHBARD, *Il comunismo religioso ed escatologico di Karl Marx*, a cura di Michele Arpaia, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 20, p. 172-173 (*Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, 1990).

proclamato il primato della filosofia sulla rivoluzione, della conoscenza sulla volontà, del pensiero sull'azione.

All'origine di tale esiziale demarcazione si deve, innanzitutto, scorgere il modo con cui riconoscere le facoltà divine tra necessità e onnipotenza. Dio è ragione prima di volontà, o meglio: è intelletto puro la cui volontà non è in contrasto con la conoscenza. Nel *Logos*, quindi, il primato è del pensiero e non della volontà perché è l'intelletto che crea e genera l'azione.

Dal platonismo all'aristotelismo al platonismo

C'è ancora un altro elemento che può essere aggiunto alle nostre considerazioni circa la stima nei riguardi della ragione dell'uomo che accomuna Rothbard e il cattolicesimo. In teologia, l'opera di Tommaso d'Aquino rappresenta l'apice della sintesi tra la fede e la ragione, tra la riflessione teologica e la speculazione filosofica. Come già si sosteneva, con essa il Dottore Angelico — come il santo domenicano venne definito dai suoi seguaci — non declassava la teologia, ma rendeva la “scienza sacra” inderogabilmente legata al ragionamento e alle capacità dell'intelletto umano²³¹. Perciò un sociologo come Stark poteva

²³¹) Nella già citata enciclica su fede e ragione, papa Wojtyła scriveva: «alla luce di queste riflessioni, ben si comprende perché il Magistero abbia ripetutamente lodato i meriti del pensiero di san Tommaso e lo abbia posto come guida e modello degli studi teologici. Ciò che interessava non era prendere posizione su questioni propriamente filosofiche, né imporre l'adesione a tesi particolari. L'intento del Magistero era, e continua ad essere, quello di mostrare come san Tommaso sia un autentico modello per quanti ricercano la verità. Nella sua riflessione, infatti, l'esigenza della ragione e la forza della fede hanno trovato la sintesi più alta che il pensiero abbia mai raggiunto, in quanto egli ha saputo difendere la radicale novità portata dalla Rivelazione senza mai umiliare il cammino proprio della ragione». GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998, n. 78.

affermare che «Tommaso d'Aquino e i suoi numerosi eccellenti compagni non si sarebbero distinti nella teologia razionale se avessero concepito [Dio] come un'essenza inspiegabile. I loro sforzi erano giustificabili solo perché ritenevano che Dio fosse l'assoluta personificazione della ragione»²³². Accanto a ciò, occorre anche salvaguardare un campo proprio della funzione dell'intelletto, non come pretesto di arbitrio, ma quale condizione di integrità del processo di investigazione. Una sufficiente autonomia che tornava anche a beneficio della stessa scienza teologica. Commentava Alessandro Passerin d'Entrèves, il filosofo del diritto citato da Rothbard: «la chiave di volta di tutta l'etica tomistica [...] consiste nell'idea di un'*armonia fondamentale tra i valori puramente umani e quelli soprannaturali, fra la ragione e la fede*. Nel dare una chiara formulazione a questa idea, la filosofia tomistica esprimeva veramente le più intime e profonde aspirazioni del cristianesimo medioevale così lontano, nel suo atteggiamento di fronte al mondo e alla natura, dalla diffidenza e dall'ostilità del pensiero cristiano più antico, dalle rigide antinomie di cui è penetrato, ad esempio, il pensiero agostiniano»²³³.

Il corretto rapporto tra teologia e filosofia, tra la Rivelazione soprannaturale e la saggezza umana²³⁴ ha avuto un effetto enorme sullo

²³²) Rodney STARK, *La vittoria della ragione. Come il cristianesimo ha prodotto libertà, progresso e ricchezza*, Lindau, Torino 2006, p. 33 (*The Victory of Reason. How Christianity Led to Freedom, Capitalism, and Western Success*, 2005).

²³³) Alessandro PASSERIN d'ENTRÈVES, *Il valore del pensiero politico di s. Tommaso. Introduzione a TOMMASO D'AQUINO* (san), *Scritti politici*, a cura di Lorenzo Alberto Perotto, Massimo, Milano 1985, p. 10.

²³⁴) Cfr. Frederick C. COPLESTON, *Religione e filosofia*, La Scuola, Brescia 1977 (*Religion and Philosophy*, 1974); cfr. Étienne GILSON, *Le Philosophe et la Théologie*, Fayard, Paris 1960; cfr. Battista MONDIN, *Il linguaggio e teologico. Come parlare di Dio, oggi?*, Edizioni Paoline, Alba (Cuneo) 1977; cfr. Saturnino MURATORE (a cura di), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, AVE Anonima Veritas Editrice, Roma

sviluppo della civiltà occidentale. Il confronto può essere fatto anche con gli altri monoteismi o con le altre religioni “del libro” che escludono una relazione di complementarità rifiutando una funzione attiva del raziocinio. La Scolastica, giunta a maturità con Tommaso, invece, garantì questo rapporto in un equilibrio mirabile che fu reso solido nel passaggio dal platonismo all’aristotelismo. Si trattò di una transizione tutt’altro che indolore o pacifica, ma solo la struttura aristotelica avrebbe potuto assicurare un indispensabile ancoraggio alla materialità e alla razionalità lì ove, per generazioni e secoli, i teologi avevano considerato naturale rivolgersi ed attingere al platonismo ritenuto lo sfondo più congeniale alla spiritualità religiosa.

Quanto fosse difficoltosa l’accettazione dell’aristotelismo all’interno della cultura ecclesiastica è dimostrato dalla condanna canonica che si abbatté sui testi di Aristotele. Un primo divieto alla lettura («in pubblico o in privato») dei libri di filosofia naturale del filosofo greco giunse nel 1210 ad opera di un sinodo locale convocato dal vescovo di Parigi. Al di là della leggerezza con cui vennero censurati i libri²³⁵, effettivamente la filosofia naturale di Aristotele poneva una tale enfasi sulla necessità al punto da vanificare del tutto la libertà divina. «È la questione della necessità, che, per lo sviluppo della scienza, si è rivelata fondamentale»²³⁶. Nonostante una conferma della censura giunta, da parte del Legato pontificio, qualche anno dopo — nel 1215 (l’anno in cui, al di là della Manica, i baroni inglesi riuscirono

1990; cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *La filosofia e il problema di Dio*, Vita e Pensiero, Milano 1986.

²³⁵) «È inutile chiedersi che cosa esattamente il sinodo avesse trovato discutibile nei libri che vietò perché, quasi certamente, i vescovi non li avevano letti. Non c’è niente di meglio del panico morale per dar luogo a una cattiva legge». James HANNAM, *La genesi della scienza. Come il Medioevo cristiano ha posto le basi della scienza moderna*, a cura di Maurizio Brunetti, D’Ettoris Editori, Crotone 2015, p. 108 (*God’s Philosophers. How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, 2009).

²³⁶) *Ibidem*, p. 109.

ad ottenere la firma della *Magna Carta libertatum* dall'infido re Giovanni Senza Terra) —, a Parigi e nelle altre università la penetrazione dell'ilemorfismo non rallentò affatto. I teologi erano sempre più assetati della struttura filosofica di Aristotele che, al di là delle inevitabili incongruenze, conciliava le incertezze e risolveva le difficoltà. Considerando anche una precedente posizione del Papa (una lettera del 1228), pure l'epistola indirizzata all'università di Parigi nel 1231 può essere ritenuta un'ulteriore condanna da parte di Gregorio IX (1227-1241). Il Papa accettava la possibilità di utilizzare ciò che di Aristotele potesse essere utile, ma imponeva di emendare doviziosamente l'opera del filosofo greco. Il discutibile obbligo non solo non riuscì ad essere affatto avviato, ma le università (in testa sempre quella di Parigi) non tennero in alcun conto la direttiva pontificia. A dimostrarlo vi è un'altra presa di posizione ufficiale da parte di un Papa (Innocenzo IV, 1243-1254) che, nel 1245, ancora proibiva l'insegnamento basato sui libri di filosofia naturale di Aristotele²³⁷. Aristotele fu, dunque, messo ufficialmente al bando nelle università, ma i pronunciamenti della Gerarchia riuscirono solo ad ostacolare, non ad impedire la diffusione di un impianto di pensiero che si affermava per sua stessa virtù.

Se la resistenza all'aristotelismo ebbe anche il sostegno ufficiale del Papa, il pensiero di Tommaso venne inizialmente censurato solo dall'autorità episcopale. Infatti l'impostazione del maestro domenicano subì una duplice condanna dal vescovo di Parigi, nel 1270 e nel 1277 (quindi, rispetto alla morte del teologo domenicano avvenuta nel 1274, nel primo caso solo qualche anno prima mentre nel secondo solo pochi anni dopo). Ma già nel 1278 (e poi nel 1279) la censura contro Tommaso si ribaltò addirittura in minaccia di punizione contro chi,

²³⁷) Circa le condanne, cfr. Gerardo BRUN - Novato PICARD, voce *Aristotelismo*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1948, vol. I, col. 1938-1939.

all'interno dell'ordine domenicano, avesse anche solo criticato la dottrina dell'Aquinate, ormai già assurta a dottrina ufficiale dell'Ordine²³⁸. Al di là di questo sbalzo nonché degli aspetti anche ironici e goffi, il tomismo si diffuse capillarmente tra le scuole e quando si impose una restaurazione, dopo un altrettanto lungo periodo di decadenza, questa restaurazione avvenne nel modo più solenne con papa Leone XIII che, nel 1879²³⁹, ne decretò la rinascita, segnando l'inizio di una nuova fase della Scolastica (la “neo Scolastica” novecentesca). Dalle frettolose condanne dell'aristotelismo al sigillo posto dall'enciclica *Aeterni Patris*, il percorso del tomismo non aveva ancora completato la sua parabola; nella seconda metà del secolo scorso, infatti, le tendenze post-conciliari presero il sopravvento sulle indicazioni magisteriali mandando in crisi la stessa plausibilità di una filosofia cristiana²⁴⁰.

Facendo proprie — e non senza fatica — le categorie aristoteliche, la Scolastica raggiunse nel secolo XIII la sua fioritura, focalizzando i principi di interpretazione e di elaborazione razionale del dato teologico, organizzando sistematicamente le discipline, ancorandosi ad una struttura scientifica mediante la conoscenza dimostrativa, logico-deduttiva, a partire da principi noti²⁴¹. Infatti, a

²³⁸) Cfr. Cornelio FABRO, *Breve introduzione al tomismo*, Editrice del Verbo Incarnato, Segni (Roma) 2007, p. 29.48.68 (1960).

²³⁹) LEONE XIII, Lettera enciclica *Aeterni Patris* sulla filosofia cristiana secondo il pensiero di san Tommaso d'Aquino da istituire nelle scuole cattoliche, 4.8.1879, in *Enchiridion delle encicliche/3. Leone XIII (1878-1903)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1999, n. 49-110.

²⁴⁰) Tra i sostenitori di una filosofia cristianamente qualificata, cfr. Étienne GILSON, *Introduzione alla filosofia cristiana*, introduzione di Antonio Livi, Massimo, Milano 1986 (*Introduction à la philosophie chrétienne*, 1960); cfr. Yves FLOUCAT, *Per una filosofia cristiana. Elementi per un dibattito fondamentale*, Massimo, Milano 1990 (*Pour une philosophie chrétienne. Éléments d'un débat fondamental*, 1983).

²⁴¹) In ordine al raggiungimento di questo traguardo epocale, ordinariamente, si attribuisce grande importanza al contributo arabo. Ma,

fronte della riluttanza platonizzante, come magnificamente sintetizza Chesterton, l'«aristotelismo [di Tommaso] significava semplicemente che lo studio dei fatti più insignificanti portava allo studio delle verità più importanti»²⁴².

Spesso si parla di un vero e proprio “metodo scolastico”, un metodo con cui i filosofi e i teologi medioevali organizzavano e presentavano le riflessioni con gli strumenti della dialettica²⁴³, della *disputatio*²⁴⁴ e con la forma prediletta della *Quaestio*²⁴⁵. Con indiscutibili pregi, accanto ad innegabili limiti, questo “metodo scolastico”²⁴⁶ ha rappresentato un continuo esercizio di raziocinio. Un metodo in cui permanere e a cui rimanere fedeli per ciò che esso comporta di valido. E non è un caso se in qualche circostanza i libertari

innanzitutto, va precisato il fatto che autori come Avicenna e Averroè vanno considerati arabi più che musulmani e, poi, il loro apporto fu tutt'altro che insostituibile. Dante ha reso famoso il commento delle opere di Aristotele («Averrois che 'l gran comento feo», *Inferno*, canto IV, 144), ma le traduzioni arabe delle opere dello Stagirita furono presto ritenute lacunose. Cfr. Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristotele contro Averroè. Come cristianesimo e islam salvarono il pensiero greco*, Rizzoli, Milano 2009 (*Aristote au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, 2008).

²⁴²) Gilbert Keith CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, prefazione di Luigi Negri, Lindau, Torino 2008, p. 89 (*Saint Thomas Aquinas*, 1933).

²⁴³) Cfr. Ugo VIGLINO, voce *Dialettica*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l'Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1950, vol. IV, col. 1546-1548.

²⁴⁴) Cfr. Fulbert CAYRÉ, *Patrologia e storia della teologia*, Desclée, Roma 1938, vol. 2, p. 509-510 (*Patrologie et histoire de la théologie*, 1927); cfr. Carlo LOTTIERI, *Diritto naturale e realismo giuridico. Materiali per una teoria libertaria del diritto*, in Fulvio DI BLASI - Paolo HERITIER (a cura di), *La vitalità del diritto naturale*, Phronesis, Palermo 2008, p. 242.

²⁴⁵) Cfr. Cipriano VAGAGGINI, voce *Teologia*, in Giuseppe BARBAGLIO - Severino DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 1620.1879.

²⁴⁶) Cfr. Étienne GILSON, *La filosofia del Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo*, presentazione di Mario Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1994, p. 281s. (*La philosophie au moyen age*, 1922).

più avveduti si sono auto-definiti proprio figli di quello stesso metodo²⁴⁷.

Si può anche aggiungere altro. È vero che «se la Chiesa aveva perplessità ad accettare l'opera di Aristotele,» come sostiene Hannam, «era perché mancava di un confine chiaro tra filosofia e teologia. Molto del lavoro di Tommaso d'Aquino era andato proprio nella direzione di indicare quel confine: nei suoi scritti, del resto, aveva sempre ben distinto ciò che può essere conosciuto tramite la sola ragione da ciò per cui era necessaria la fede»²⁴⁸.

C'è anche da aggiungere che si aveva una radicata perplessità ad accogliere una struttura “materialista” come quella aristotelica con il conseguente accantonamento del modello platonico che era in linea — almeno così appariva — con la spiritualità. Tanti, infatti, sembravano i motivi di convergenza tra platonismo e cristianesimo al punto da non poter rinunciare all'eredità di Platone²⁴⁹. Sarcasticamente, Étienne Gilson (1884-1978) — lo storico della filosofia che Rothbard ha citato in *The Ethics of Liberty* — scriveva che «il torto di san Tommaso» era stato quello di aver seguito un pagano anziché il Dottore della Chiesa, Aristotele anziché Agostino, e, così facendo, aver reso la Scolastica meno spirituale. La colpa dell'Aquinate sarebbe stata quella di allontanarsi dall'abitudine di fare della filosofia una disciplina consacrata solo alla diretta glorificazione di Dio, tracciando, invece, la

²⁴⁷) Cfr. Alejandro CHAFUEN, *Noi liberali, figli della Scolastica*, intervista di Leonardo Facco, in «Il Giornale», 2.12.2000; cfr. Murray N. ROTHBARD, *Scholasticism and Austrian Economics*, in «Literature of Liberty», April - June 1979, p. 78-79.

²⁴⁸) James HANNAM, *La genesi della scienza. Come il Medioevo cristiano ha posto le basi della scienza moderna*, a cura di Maurizio Brunetti, D'Ettoris Editori, Crotone 2015, p. 135 (*God's Philosophers. How the Medieval World Laid the Foundations of Modern Science*, 2009).

²⁴⁹) Cfr. Joseph RATZINGER, *Escatologia: morte e vita eterna*, edizione italiana a cura di Carlo Molari, Cittadella, Assisi (Perugia) 1979, p. 88s.155.162.170.187 (*Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, 1977).

nuova strada della filosofia della natura («che cosa sono l'aristotelismo e il tomismo? sono filosofie della natura; ossia sistemi, in cui si suppone che esistano forme sostanziali, o nature, che sono specie di entità dotate di efficacia e produttrici di tutti gli effetti»²⁵⁰). Una filosofia pagana qual era quella di Aristotele non avrebbe potuto che dare consistenza agli esseri finiti. Ma come un pensatore cristiano poteva rinunciare ad attribuire al solo Creatore ogni efficacia ed ogni sussistenza? Era, quindi, assai facile attribuire a Tommaso l'errore di aver preferito vestirsi di «brandelli strappati al pensiero antico, a rischio di somigliare a cristiani camuffati da greci, ossia a uomini che non sarebbero stati più né greci né cristiani»²⁵¹.

Le accuse rivolte a Tommaso in chiave spirituale suggeriscono un'analogia che rischia di apparire azzardata, ma che neanche può essere considerata una pura provocazione. Ebbene, come Aristotele il “materialista” fu ritenuto più affidabile non solo del “mistico” Platone, ma anche e addirittura di Agostino, *dottore* e padre della Chiesa, così — si potrebbe, analogamente, sostenere — l'agnostico Rothbard, *apologeticamente*, si può ritenere più attendibile dei tanti pensatori cristiani e più interessante e attraente di tante guide della Chiesa. Come il pagano stagirita venne considerato più logico e razionale (e, come tale, più cristianamente funzionale) che non il santo e vescovo d'Ippona, analogamente, l'opera del non credente economista americano può essere giudicata più cristianamente incisiva ed interessante (perché di fatto più utile alla civiltà cristiana e alla razionalità che la sostiene) che le montagne di letteratura ecclesiastica.

Il “battesimo” di Aristotele non va considerato un dato acquisito. Le spinte tese al superamento del “razionalismo” aristotelico-tomista

²⁵⁰) Étienne GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 1983, p. 23-24 (*L'esprit de la philosophie médiévale*, 1932).

²⁵¹) *Ibidem*, p. 491.

sono state sempre presenti²⁵², anche se è possibile individuare tre principali “onde di de-ellenizzazione” che hanno segnato la storia della teologia²⁵³. La prima di queste può esser fatta coincidere con la Riforma e con il postulato fondamentale di essa, rintracciabile nel *sola fide* contro ogni contaminazione filosofica. Sono famose le invettive di Lutero contro Aristotele²⁵⁴. La seconda onda fu propria della teologia cosiddetta liberale²⁵⁵ del XIX e del XX secolo che si riprometteva di separare l’artificio teologico dal nucleo storico dell’uomo Gesù e dal semplice messaggio filantropico di questi. Infine, la terza “onda” è quella post-conciliare²⁵⁶ che, all’insegna dell’equiparazione di tutte le culture, promuove il superamento, mediante l’*inclusione*, delle categorie con cui si è razionalizzato il dato della Rivelazione e del dogma.

²⁵²) Con il termine “ellenismo” ed “ellenizzazione” si intende l’influenza della cultura greca in ambito biblico. Per estensione, gli stessi vocaboli sono stati utilizzati per indicare, spesso in chiave polemica, rifiutando il carattere universale del patrimonio culturale greco, il predominio delle concezioni filosofiche aristoteliche nella fede cristiana. Cfr. Giuliano GENNARO - Pietro DE AMBROGGI - Luisa BANTI, voce *Ellenismo*, in *Enciclopedia Cattolica*, Ente per l’Enciclopedia Cattolica, Città del Vaticano 1950, vol. V, col. 255-262.

²⁵³) Cfr. BENEDETTO XVI, Incontro con i rappresentanti della scienza, Università di Regensburg, 12.9.2006, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume II/2. 2006*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, p. 257-267.

²⁵⁴) Cfr. Jacques MARITAIN, *Tre riformatori. Lutero, Cartesio, Rousseau*, introduzione di Antonio Pavan, Morcelliana, Brescia 1983, p. 71-75 (*Trois réformateurs. Luther, Descartes, Rousseau*, 1925).

²⁵⁵) Cfr. Giuseppe PIROLA - Francesco COPPELLOTTI, *Il “Gesù storico”. Problema della modernità*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1988.

²⁵⁶) Cfr. AA. VV., *Teologi in rivolta*, saggio introduttivo di Angelo Scola, Edizioni Logos, Roma 1990; cfr. Battista MONDIN, *La nuova teologia cattolica. Da Karl Rahner a Urs von Balthasar*, Edizioni Logos, Roma 1978.

Il bisogno di purificazione della fede dalle costruzioni filosofiche, il desiderio di un'esperienza immediata e spontanea, dai caratteri più emotivi che razionali, più biblica (il principio luterano del *sola Scriptura*) che metafisica, più spirituale che razziocinante, è alla base dell'allergia verso ciò che, al contrario, in ambito cattolico tradizionale, è considerata la via della "*philosophia perennis*". Un'avversione verso il realismo e un'esigenza di misticismo che si ritrova tanto nella letteratura patristica quanto nei movimenti ereticali medioevali, tanto tra i motivi di fondo della Riforma luterana quanto nelle varie riproposizioni della pascaliana distinzione tra il "Dio dei filosofi" ed il "Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe", tanto nelle istanze pauperiste quanto nelle premesse del progressismo teologico. Ad un singolare confratello di Tommaso dobbiamo un'attestazione che induce a riflettere. Martin Butzer (1491-1551, latinizzato Bucero), un sacerdote domenicano che già nel 1518 divenne luterano, andava affermando che per distruggere la Chiesa gli sarebbe stato sufficiente eliminare il tomismo: «*tolle Thomam et dissipabo Ecclesiam*»²⁵⁷. L'ex confratello (ormai riformato) dell'Aquinate riconosceva, indirettamente, al tomismo, se non l'autenticità e la validità, almeno una straordinaria efficacia, una forza che andava assolutamente abbattuta come condizione di trasformazione del cristianesimo e di distruzione del cattolicesimo («*dissipabo Ecclesiam*»). A sostegno della virtù della *philosophia perennis* (e, indirettamente, dell'intuizione distruttiva dell'ex domenicano Butzer), vi è un altro interessantissimo passo di Étienne Gilson, lo storico cattolico che Rothbard conosceva e citava²⁵⁸. Scriveva, quindi, lo studioso francese: «quando la fiducia

²⁵⁷) Cit. in Gonzague DE REYNOLD, *Modernità e cristianesimo nella Riforma cattolica*, in «Cultura & Identità», anno 2 (2010), n. 8 (novembre - dicembre), p. 16.

²⁵⁸) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 18.28.45 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

nell'indistruttibilità della natura e nell'efficacia delle cause seconde, sorte da una fecondità creatrice, scomparve, il mondo era maturo per la Riforma; ovunque, e nella misura in cui questa fiducia resistette, la Riforma fu sconfitta»²⁵⁹.

Per lo più si ritiene che la Scuola Austriaca abbia un'implicita derivazione aristotelica (e, quindi, quasi automaticamente, tomista)²⁶⁰. Se ciò può essere sostenuto in grandi linee²⁶¹, nondimeno occorre qualche precisazione. Innanzitutto differenziando le posizioni degli studiosi della Scuola. Certamente tomista e, perciò, aristotelico va considerato Rothbard e non perché questi abbia abbracciato l'aristotelismo in tutte le sue applicazioni pratiche, ma perché ne aveva trovato convincente l'impianto generale. Allo Stagirita, infatti, il filosofo americano riservò critiche decisive; così, ad esempio, per ciò che riguarda l'orientamento comunitaristico del suo giusnaturalismo²⁶²

²⁵⁹) GILSON, *Lo spirito della filosofia medioevale*, cit., p. 383.

²⁶⁰) Ad es., cfr. Raimondo CUBEDDU, *Il liberalismo della Scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Morano, Napoli 1992; cfr. Jesús HUERTA de SOTO, *La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, a cura di Paolo Zanotto, prefazione di Raimondo Cubeddu, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 87-88 (*La Escuela Austriaca: mercado y creatividad empresarial*, 2000); cfr. Edward W. YOUNKINS, *Carl Menger's Austrian Aristotelianism*, in IDEM (edited by), *Philosophers of Capitalism. Menger, Mises, Rand, and Beyond*, Lexington Books, Lanham (Maryland) 2005, p. 15-47.

²⁶¹) Ancora, cfr. Raimondo CUBEDDU, *Il valore della differenza. Studi su Carl Menger*, Belforte, Livorno 2021, p. 63-97; cfr. David GORDON, *Le origini filosofiche della Scuola austriaca di economia (The Philosophical Origins of Austrian Economics*, 1993), in David GORDON - Roberta A. MODUGNO CROSETTA, *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, LUISS University Press, Roma 2001, p. 23-26; cfr. Murray N. ROTHBARD, *Scholasticism and Austrian Economics*, in «Literature of Liberty», April - June 1979, p. 78-79.

²⁶²) Cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 35.

o sulla pretesa equivalenza del valore dei beni nello scambio²⁶³ o sulla improponibile teoria del “giusto prezzo”²⁶⁴. Prima di Rothbard, è il fondatore della tradizione marginalista ad essere considerato di formazione e ascendenza aristotelica e non ne mancano certo i motivi²⁶⁵. Menger, infatti, nella letteratura “austriaca”²⁶⁶, viene ritenuto «fautore di un “ritorno ad Aristotele”»²⁶⁷. Una seconda posizione, ben differente quanto a fondamenti filosofici, è costituita da Mises e Hayek ai quali, però, per diversi motivi, non può non essere attribuito un aristotelismo di fatto²⁶⁸.

²⁶³) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Lo Stato falsario. Ecco cosa i governi hanno fatto ai nostri soldi*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2005, p. 7 (*What Has Government Done to Our Money?*, 1963).

²⁶⁴) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo*, a cura di Paolo L. Bernardini, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 118.120 (*Memorandum on Catholicism, Protestantism, and Capitalism*, 1957).

²⁶⁵) Cfr. Carl MENGER, *Principi fondamentali di economia politica*, a cura di Raimondo Cubeddu, introduzione di Karl Milford, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2001, p. 383-384 (*Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*, 1871); cfr. Carl MENGER, *Sul metodo delle scienze sociali*, a cura di Raimondo Cubeddu, introduzione di Karl Milford, Liberilibri, Macerata 1996, p. 279-280 (*Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaften und der politischen Oekonomie insbesondere*, 1883).

²⁶⁶) Ad es., cfr. Raimondo CUBEDDU, *The Philosophy of the Austrian School*, Routledge, New York (N. Y.) 1993; cfr. Luigi Marco BASSANI, *L'anarco-capitalismo di Murray Newton Rothbard*, in Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata 2000, p. XXVI.

²⁶⁷) Carlo LOTTIERI, *Le ragioni filosofiche e le radici religiose del libertarismo*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 11 (2025), n. 21, p. 159.

²⁶⁸) L'affinità tra le affermazioni di Mises e quelle di Tommaso in relazione alla struttura dell'azione e alle caratteristiche dell'atto umano sono state studiate e scandagliate. Al di là dell'immediata consonanza formale delle definizioni tra la prasseologia misesiana che definisce l'azione umana quale scelta di mezzi per raggiungere determinati scopi e quelle dell'Aquinate che, nella *Summa contra Gentiles*, osservava come «ogni agente tende nel suo agire

Più recentemente, però, Raimondo Cubeddu, con i suoi lavori e le sue ricerche, ha ribaltato la collocazione almeno di Menger; secondo l'ipotesi del filosofo politico, il fondatore della Scuola Austriaca non sarebbe in linea di continuità con la tradizione aristotelico-tomista, quanto, piuttosto, in connessione con Epicuro e con Lucrezio²⁶⁹ attraverso l'abate Pierre Gassendi (1592-1655)²⁷⁰. Si tratta di un'originale interpretazione che riformulerebbe radicalmente lo scenario delle fonti filosofiche di Menger che, da una sorta di metafisica implicita (nel recupero dell'aristotelismo e del realismo scolastico), dovrebbe essere reinterpretato in base ad una ben differente ispirazione.

verso un fine» e come «tutto ciò che agisce lo fa per un fine» (TOMMASO d'AQUINO (san), *Somma contro i Gentili*, a cura di Tito S. Centi, UTET, Torino 1978, libro III, capitolo III - *Summa contra Gentiles*, 1258-1264) e nella *Summa Theologiae* dichiarava che «ogni agente agisce per un fine, il quale ha sempre ragione di bene» (TOMMASO d'AQUINO (san), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, I-II, q. 94, a. 2 - *Summa Theologiae*, 1265-1274), uno studioso argentino, Gabriel J. Zanotti, ha investigato più in profondità i rapporti tra tomismo e prasseologia. La conclusione a cui giunge Zanotti è assai interessante: lo studioso sostiene che l'antropologia di Tommaso fornirebbe il miglior fondamento filosofico della descrizione dell'azione umana svolta dalla Scuola Austriaca (cfr. Gabriel J. ZANOTTI, *Fundamentos filosóficos y epistemológicos de la praxeología*, Unsta, Tucumán 2004.). Ancor più recentemente, un sacerdote polacco, Jacek Gniadek, ha mostrato come il ragionamento di Mises si basi sulle inclinazioni della natura umana che Tommaso indicava, inclinazioni che — ancora per l'Aquinate — erano la base per elaborare il principio della legge naturale (cfr. Jacek GNIADÉK, *The Pope and the Economist. Human Action in the Thought of John Paul II and Ludwig von Mises*, Acton Institute, Grand Rapid - Michigan 2023).

²⁶⁹) Cfr. Raimondo CUBEDDU, *Epicureismo e Individualismo. Per una storia della filosofia politica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2023.

²⁷⁰) Cfr. Raimondo CUBEDDU, *Il valore della differenza. Studi su Carl Menger*, Belforte, Livorno 2021, p. 155.163.169-170.172-174.177.181-183.239. Un riferimento a Gassendi si trova in BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* sull'amore cristiano, 25.12.2005, n. 5.

La crisi dell'epoca di cristianità²⁷¹ ebbe il suo segnale nella rottura della sintesi tra la fede e la ragione²⁷². Con l'avvento dell'umanesimo e con il prevalere del nominalismo, il realismo si eclissava e la prospettiva tornava ad essere quella del soggetto conoscente preminente sull'oggetto conosciuto e al primato dell'intelletto si sostituiva il primato della volontà. Come il ruolo della ragione aveva avuto il suo più alto riconoscimento teoretico con l'adozione del sistema aristotelico da parte di Tommaso, così la svolta idealistica era contenuta in un ritorno a Platone e in un nuovo rapporto con l'antichità. Delineando la vita dell'Aquinate, il grande scrittore inglese Chesterton — che, come già ricordavamo, Rothbard non mancò di menzionare nei suoi saggi — commentò poeticamente il passaggio alla modernità con queste mirabili parole: «quando i moderni, tirando la più scura tenda dell'oscurantismo che mai abbia oscurato la storia, decisero che non c'era stato niente d'importante prima del Rinascimento e della Riforma, cominciarono il loro iter moderno cadendo in un errore madornale: quello del platonismo»²⁷³. Per semplificare con un'equazione, si potrebbe dire che il cuore filosofico del medioevo scolastico sta all'aristotelismo come l'essenza della modernità sta al platonismo e come con la Scolastica tomista vi fu l'affermazione del realismo, così la svolta platonica conteneva una forma di spiritualismo anti-razionalista che si nascondeva dietro gli orientamenti idealisti.

²⁷¹) Cfr. Johan HUIZINGA, *Autunno del Medioevo*, introduzione di Eugenio Garin, Sansoni, Firenze 1992 (*Herfsttij der Middeleeuwen*, 1919).

²⁷²) Cfr. Tullio GREGORY, *Filosofia e teologia nella crisi del XIII secolo*, in Francesco ADORNO - Tullio GREGORY - Valerio VERRA, *Storia della filosofia*, Laterza, Roma - Bari 1980, vol. 1, p. 462-466 (1964).

²⁷³) Gilbert Keith CHESTERTON, *San Tommaso d'Aquino*, prefazione di Luigi Negri, Lindau, Torino 2008, p. 78 (*Saint Thomas Aquinas*, 1933).

Modernità irrazionalista

Per quanto possa apparire inverosimile e paradossale, occorre ammettere che la modernità²⁷⁴ possiede un cattivo rapporto con la ragione benché l'epoca moderna si accrediti come il tempo della cancellazione dell'oscurantismo e dello stato di "minorità"²⁷⁵ e l'età dell'avvento dell'emancipazione e della maturità. A dispetto di questi ideali — ma, più verosimilmente, proprio *a causa* del carattere ideologico di questi propositi palingenetici — il razionalismo illuministico si è rivelato come il germe avvelenato che ha condotto l'umanità alle inenarrabili tragedie cui la storia ha assistito.

Già dicevamo che occorre distinguere un razionalismo realista da un razionalismo ideologico. Essi, al di là della denominazione, non hanno nulla in comune. Infatti, se il primo valorizza la ragione come *mezzo* per conoscere la realtà ed aprirsi ad essa in un'inesausta sete di apprendimento senza alcun pregiudizio e senza escludere alcuno dei fattori del reale, nella consapevolezza che la mente dell'uomo deve conformarsi alla realtà — questa enormemente più vasta di quella —, viceversa, il razionalismo ideologico considera la ragione dell'uomo

²⁷⁴) Si impone una precisazione perché la "modernità" non coincide con la "contemporaneità". Il primo è un concetto valutativo e filosofico, il secondo è puramente descrittivo e neutro. Il primo si distingue dal secondo perché la modernità assume il significato ideologico di un nuovo orizzonte di vita per l'umanità. Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Rivoluzione quale concetto chiave della modernità politica* (I parte), in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 19, p. 38-106; cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Rivoluzione quale concetto chiave della modernità politica* (II parte), in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 20, p. 30-73.

²⁷⁵) Com'è noto questa è la definizione che Kant volle dare dell'illuminismo. Immanuel KANT, *Risposta alla domanda: che cos'è l'illuminismo*, in IDEM, *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di Gioele Solari e Giovanni Vidari, UTET, Torino 1965, p. 141 (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784).

come *misura* della realtà, la quale dovrebbe, piuttosto, piegarsi ai progetti costruttivisticamente elaborati; in tal modo, la ragione, lungi dall'essere uno strumento di elevazione, diviene la peggiore delle gabbie per l'uomo. Dinanzi ad una ragione criterio di sé, la realtà diventa superflua o addirittura un ostacolo per progetti ideologicamente partoriti da una mente assolutistica, senza più contatto con l'essere e, perciò, capace di ogni mostruosità. Ciò che chiamiamo, infatti, modernità, è il vizio ideologico contenuto in un modello di ragione che la realtà vuole cambiare e trasformare (nel primato della volontà) anziché conoscere e utilizzare (nel primato dell'intelletto)²⁷⁶.

Ora, se di tutto ciò Rothbard sembra assai cosciente per ciò che riguarda il contesto medioevale (ad esempio, nella contrapposizione tra realismo tomista e nominalismo occamista²⁷⁷), minore chiarezza concettuale, invece, il filosofo libertario sembra avere avuto nei riguardi del contesto moderno. Concetti come “illuminismo”²⁷⁸ e “modernità”²⁷⁹

²⁷⁶) Le critiche di Rothbard all'indirizzo filosofico che postula il primato della volontà possono essere ravvisate nel modo con cui il teorico libertario commenta la rivoluzione marxista segnata dalla *praxis*. Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, in «Review of Austrian Economics», vol. 4, 1990, p. 172, ora Murray N. ROTHBARD, *Il comunismo religioso ed escatologico di Karl Marx*, a cura di Michele Arpaia, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 20, p. 172-173 (*Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, 1990).

²⁷⁷) Ad es., cfr. Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 29.51 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

²⁷⁸) Ad es., cfr. Murray N. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I. Economic Thought Before Adam Smith*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2006, p. 365s. (1995).

²⁷⁹) Ad es., cfr. Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 14.19-20 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

(non diversamente da “ideologia”²⁸⁰ e “rivoluzione”²⁸¹) sono stati trattati in modo approssimativo e impreciso. Tra l’altro, tale tipo di imprecisione accomuna i maggiori esponenti della Scuola Austriaca ad iniziare da Mises.

Descrivendo l’epoca moderna come «contrassegnata da un singolare tira e molla fra razionalismo e irrazionalità», l’allora cardinal Ratzinger osservava: «l’alternativa fondamentale, di fronte alla quale ci pone l’itinerario percorso dall’epoca moderna, è la seguente: al principio di tutte le cose c’è l’irrazionale, l’origine vera del mondo è l’irrazionale, oppure esso proviene dalla ragione creatrice? Credere significa abbracciare la seconda posizione: solo essa è “ragionevole”, nel più profondo senso della parola, e degna dell’uomo. Di fronte all’attuale crisi della ragione quest’essenziale natura ragionevole della fede deve tornare a risplendere con chiarezza. La fede salva la ragione, proprio perché l’abbraccia in tutta la sua ampiezza e profondità e la protegge contro i tentativi di ridurla semplicemente a ciò che può essere verificato sperimentalmente. Il mistero non si pone come nemico della ragione; al contrario, esso salva e difende l’intima razionalità dell’essere e dell’uomo»²⁸². Ribaltando gli stereotipi, quindi, all’origine della modernità vi è non l’avvento della razionalità²⁸³, ma la crisi della

²⁸⁰) Ad es., cfr. Murray N. ROTHBARD, *Sinistra e Destra: le prospettive della libertà*, introduzione di Roberta Adelaide Modugno, Istituto Acton, Roma 2003, p. 29.32.44-48.50.51 (*Left and Right: the Prospects for Liberty*, 1965).

²⁸¹) Ad es., cfr. Murray N. ROTHBARD, *The Meaning of Revolution* (1969), in IDEM, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2000, p. 191-193.

²⁸²) Joseph RATZINGER, *Svolta per l’Europa? Chiesa e modernità nell’Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Roma 1992, p. 84-85 (*Wendezeit für Europa?*, 1991).

²⁸³) Torna alla mente il titolo della versione italiana di un famoso testo del gesuita Henri de Lubac (1896-1991) che esprimeva la controversa nascita dell’evo moderno all’insegna di un grandioso ed irrealizzato tentativo dell’umanesimo cristiano compromesso dal risveglio del paganesimo. Cfr.

ragione e tale crisi ha indelebilmente continuato a segnare il cammino della civiltà europea.

Rothbard apologeta

Si hanno motivi per supporre che Rothbard sia stato affascinato dall'*intellectus fidei* cristiano e cattolico, cioè dal coinvolgimento della razionalità dinanzi alla rivelazione trascendente²⁸⁴. E ciò ci permette di avanzare un'altra ipotesi che possa affiancare la teoria rothbardiana alla teologia cristiana intorno al ruolo della ragione.

Anche tra i documenti del magistero della Chiesa capita di imbattersi in attestazioni che manifestano la consapevolezza di un dovere teologale nel tutelare la ragione dell'uomo. È, infatti, considerato un compito proprio della *fede* verso Dio quello di difendere la *ragione* dell'uomo. Viene, perciò, ribadito come sia parte della missione evangelizzatrice della Chiesa difendere la grandezza della ragione umana contro i riduttivismi di natura scettica o relativistica²⁸⁵.

Tale difesa della ragione postula anche una grande attenzione per ciò che, nella letteratura teologica, sono stati chiamati *praeambula fidei*, cioè quelle verità metafisiche che possono essere conosciute attraverso il naturale uso della ragione e che, per tale motivo, costituiscono una sorta di premessa *naturale* — un “preambolo”, appunto — per l'adesione alle verità rivelate in modo *soprannaturale*. Ebbene, pur essendo un sostenitore della distinzione tra le acquisizioni della teologia

Henri de LUBAC, *Pico della Mirandola. L'alba incompiuta del rinascimento*, Jaca Book, Milano 1977 (*Pic de la Mirandole*, 1977).

²⁸⁴) Fu Agostino vescovo di Ippona (354-430) ad utilizzare per primo l'espressione *intellectus fidei* intendendo con essa non solo ciò che noi definiremmo genericamente “teologia”, ma il coinvolgimento dell'uomo dinanzi alla Rivelazione: «*intellige ut credas, crede ut intelligas*».

²⁸⁵) Ad es., cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Fides et ratio* circa i rapporti tra fede e ragione, 14.9.1998, n. 6.49.67; cfr. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* sulla speranza cristiana, 30.11.2007, n. 23.

e quelle della filosofia, Rothbard, esattamente nel dichiararsi tomisticamente convinto delle capacità della ragione di giungere alle verità morali della vita, si colloca come un propugnatore delle verità naturali dell'esistenza umana. Così facendo, il filosofo libertario, focalizzando il corretto rapporto tra fede e ragione e concentrandosi sulle capacità ontologiche della ragione, può essere considerato un apologeta. Verrebbe da definirlo apologeta grande ed involontario: grande per la profondità della sua speculazione ed involontario non perché inconsapevole, ma perché la sua argomentazione non nasce da motivazioni teologiche, pur manifestando una convintissima stima per il cristianesimo cattolico.

Quasi come appendice a queste considerazioni intorno al ruolo della ragione, può essere, allora, richiamata una dimensione della teologia decisamente rivelativa per il nostro tema. Ci riferiamo al ruolo che la tradizione dell'*apologetica* ha avuto all'interno della storia della teologia²⁸⁶. La disciplina prende il nome dalla parola greca che suggerisce la difesa di qualcosa; è la difesa che, nel campo teologico, dev'essere svolta per dare risalto alla verità²⁸⁷.

L'apologetica ha una grande tradizione²⁸⁸ che risale agli scrittori dell'epoca patristica (da Ireneo a Giustino a Tertulliano), passando ai grandi nomi della letteratura cristiana (da John Henry Newman a Gilbert Keith Chesterton a Clive Staples Lewis) sino a giungere a raffinati scrittori più vicini a noi (come Alphonse Gratry, André Frossard, René Girard, Avery Dulles, Claude Tresmontant, Jean

²⁸⁶) Cfr. Rino CAMMILLERI (a cura di), *Piccolo manuale di apologetica*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 2004.

²⁸⁷) Cfr. Battista MONDIN, *Dizionario enciclopedico di filosofia, teologia e morale*, Massimo, Milano 1989, p. 44-45; cfr. Pietro PARENTE, *Dizionario di teologia dommatica*, Studium, Roma 1952, p. 25-26.

²⁸⁸) Cfr. Avery DULLES, *Storia dell'Apologetica*, prefazione di Luigi Negri, premessa di Timothy George, Fede & Cultura, Verona 2010 (*A History of Apologetics*, 1971).

Guitton, Giacomo Biffi, Vittorio Messori, Rino Camilleri, ecc.). Accanto a una lunga e portentosa storia, l'apologetica possiede, inevitabilmente, la caratteristica di esprimere contenuti teologici forti quale consapevolezza di dati valoriali irrinunciabili da comunicare e da diffondere.

Con lo slittamento post-conciliare della teologia cattolica verso posizioni simili a quelle della Riforma, era comprensibile che anche l'apologetica entrasse in crisi²⁸⁹. Ne sono prova il diffuso sospetto e la larga diffidenza verso ciò che è stato considerato “razionalismo teologico”, accusato di aver piegato il rapporto con Dio ad una pura argomentazione intellettuale. Dagli anni Settanta, infatti, temi come i *praeambula fidei* e questioni come la dimostrazione razionale dell'esistenza di Dio (al pari del diritto naturale e del ruolo della ragione nell'adesione alla Rivelazione) sono stati abbandonati, ritenendoli manifestazioni di una teologia ormai superata. Per quanto possa apparire sorprendente, anche il cardinale Ratzinger espresse un giudizio negativo su ciò che definì “razionalismo neoscolastico” e sulle ragioni del suo fallimento. Affermava il porporato bavarese (l'intervento risale al 1996): «ritengo che il razionalismo neoscolastico sia fallito nel suo tentativo di voler ricostruire i *praeambula fidei* con una ragione del tutto indipendente dalla fede, con una certezza puramente razionale; tutti gli altri tentativi, che procedono su questa medesima strada, otterranno alla fine gli stessi risultati. Su questo punto aveva ragione Karl Barth, nel rifiutare la filosofia come fondamento della fede, indipendentemente da quest'ultima: la nostra fede si fonderebbe allora, in fondo, su mutevoli teorie filosofiche. Ma Barth sbagliava nel definire per ciò stesso la fede come un puro paradosso, che può sussistere solo contro la ragione e in totale indipendenza da essa. Una delle funzioni della fede, e non tra le

²⁸⁹) Cfr. Cipriano VAGAGGINI, voce *Teologia*, in Giuseppe BARBAGLIO - Severino DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Roma 1979, p. 1630s.1884.

più irrilevanti, è quella di offrire un risanamento alla ragione come ragione, di non usarle violenza, di non rimanerle estranea, ma di ricondurla appunto nuovamente a se stessa. [...] La ragione non si risana senza la fede, ma la fede senza la ragione non diventa umana»²⁹⁰. Non è un caso che le affermazioni dell'allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede abbiano richiamato la compiaciuta attenzione di un popperiano come Dario Antiseri che commentò l'intervento del cardinale prima in un articolo²⁹¹ poi in un testo dal titolo davvero emblematico²⁹².

Si noterà pure una qualche contraddizione tra l'affermazione ora riportata e altre di Ratzinger, prima, e di Benedetto XVI, poi. Ad esempio, quando il cardinale bavarese scriveva: «è di fatto una rinuncia alla ragione, affermare che essa è capace di “funzionare” unicamente nell'ambito di ciò che è strumentale, senza considerarla in grado di attingere la verità dell'essere»²⁹³. O quando Benedetto XVI dichiarava: «la tradizione cattolica sostiene che le norme obiettive che governano il retto agire sono accessibili alla ragione, prescindendo dal contenuto della rivelazione. Secondo questa comprensione, il ruolo della religione nel dibattito politico non è tanto quello di fornire tali norme, come esse non potessero essere conosciute dai non credenti — ancora meno è quello di proporre soluzioni politiche concrete, cosa che è del tutto al di fuori della competenza della religione — bensì piuttosto di aiutare nel

²⁹⁰) Joseph RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2012, p. 141-142 (2003).

²⁹¹) Cfr. Dario ANTISERI, *L'angoscia, una dimensione dell'anima che aiuta a vivere meglio*, «Corriere della Sera», 2.11.2000.

²⁹²) Cfr. Dario ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, con una replica di Rino Fisichella e una lettera di Sergio Galvan, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 117.

²⁹³) Joseph RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Edizioni Paoline, Roma 1992, p. 86 (*Wendezeit für Europa?*, 1991).

purificare e gettare luce sull'applicazione nella scoperta dei principi morali oggettivi»²⁹⁴.

Il cardinale Ratzinger, nell'intervento del 1996, menzionava, dunque, il teologo protestante Karl Barth (1886-1968). A proposito di ciò, va anche ricordato che Rothbard citò e commentò le opinioni di Barth, dimostrando, in tal modo e ancora una volta, una minuziosa conoscenza anche delle posizioni teologiche contemporanee²⁹⁵.

Torniamo alla disputa sull'esistenza e sul valore delle verità metafisiche conoscibili naturalmente e, quindi, razionalmente. Se è vero che va evitato di cadere nell'ontologismo²⁹⁶ — cioè in quell'atteggiamento che presume di risolvere con la sola ragione ogni relazione con Dio, attribuendo al lume naturale ciò che è proprio della Rivelazione, assegnando alla ragione una piena autosufficienza rispetto ai contenuti propri della fede²⁹⁷ — è anche vero che è più facile incorrerre nell'errore contrario (all'opposto dell'ontologismo si pone il

²⁹⁴) BENEDETTO XVI, Discorso alle autorità civili, Westminster Hall, City of Westminster, 17.9.2010, in *Insegnamenti di Benedetto XVI. Volume VI/2. 2010*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011, p. 239.

²⁹⁵) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 45 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

²⁹⁶) Cfr. Michael SCHMAUS, *Dommatica Cattolica. I. Introduzione. Dio. Creazione*, a cura di Natale Bussi, Marietti, Casale Monferrato (Alessandria) 1966, p. 176 (*Katholische Dogmatik*, 1938-1941); cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1986, vol. 2, p. 142 (1941).

²⁹⁷) Qui il termine “fede” è, ovviamente, assunto nel suo significato oggettivo, quale sinonimo di Rivelazione (e non quale virtù soggettiva). In senso oggettivo, infatti, la fede è “ciò che” la Rivelazione cristiana manifesta all'uomo (*fides quae creditur*); in senso soggettivo, invece, la fede è “ciò con cui” l'uomo dà la risposta a quel che la Rivelazione propone (*fides qua creditur*). Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Le prospettive della catechesi nell'odierno cammino della Chiesa*, in «Veritatis diaconia. Rivista semestrale di scienze religiose e umanistiche», anno 5 (2019), n. 9, p. 95-117.

fideismo) ritenendo la ragione superflua, insignificante o, addirittura, dannosa.

Poc'anzi ricordavamo i nomi di scrittori e letterati che ben possono essere considerati apologeti dei tempi moderni. Già in più di una circostanza, di Gilbert Keith Chesterton abbiamo avuto modo di richiamare i sapidi commenti. Altri meriterebbero di essere citati, come ad esempio quelli relativi all'opposizione tra cristianesimo e buddismo e alla contrapposizione (già contenuta nella precedente diade) tra individualismo/occidente e collettivismo/oriente. Tutto ciò anche per dare spessore al giudizio offerto da Rothbard che definiva Chesterton «grande apologeta ortodosso cristiano»²⁹⁸.

Vogliamo, però, fare un cenno anche al francese Claude Tresmontant (1925-1997) — filosofo, epistemologo e filologo —, per un elemento interessante e singolare. Nel 1989, un famoso giornalista francese di tendenza liberale riunì in un volume le interviste che gli erano state rilasciate dai pensatori da lui ritenuti i più significativi del momento. Tra i ventotto pensatori appariva il nome di Rothbard e quello di Tresmontant²⁹⁹. Di quest'ultimo, filosofo della Sorbona, può essere il caso citare questo passo ove sottolineava l'importanza da attribuire alla ragione nel rapporto con Dio. Dichiarava dunque: «è all'intelligenza che Gesù fa costantemente appello. E la sollecita. Il rimprovero costante sulla sua bocca è: “non comprendete, non avete intelligenza?”. “Non credete ancora?” aggiunge anche. La fede che

²⁹⁸) Murray N. ROTHBARD, *Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, in «Review of Austrian Economics», vol. 4, 1990, p. 129, ora Murray N. ROTHBARD, *Il comunismo religioso ed escatologico di Karl Marx*, a cura di Michele Arpaia, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 10 (2024), n. 20, p. 108 (*Karl Marx: Communist as Religious Eschatologist*, 1990).

²⁹⁹) Claude TRESMONTANT, *L'ateismo è diventato impossibile*, in Guy SORMAN, *I veri pensatori del nostro tempo. Ventotto incontri con i protagonisti del pensiero contemporaneo*, Longanesi, Milano 1990, p. 253-260 (*Les vrais penseurs de notre temp*, 1989).

sollecita non ha nulla a che vedere con la credulità. Questa fede è precisamente l'accesso dell'intelligenza a una verità, il riconoscimento di questa verità, il sì dell'intelligenza convinta e non una rinuncia all'intelligenza, un sacrificio dell'intelletto. L'opposizione tra fede e ragione è una opposizione profondamente non cristiana, non evangelica. Bisogna dimenticare questa dialettica troppo celebre, troppo famosa per comprendere ciò che nel Nuovo Testamento si intende per fede, che è l'intelligenza stessa nel suo atto, nella sua riuscita, e la conoscenza stessa della verità insegnata, il riconoscimento del Maestro: il credere nei Vangeli è questa scoperta, questa intelligenza della verità che è proposta»³⁰⁰.

Se l'attacco alla ragione mina i fondamenti della civiltà cristiana, allora non è improprio sostenere che la stima per la facoltà razionale dell'essere umano costituisce una barriera contro il distruttivismo relativista. Oltretutto, tale stima è, di fatto, un riconoscimento — magari implicito — della insopprimibile somiglianza tra la natura razionale dell'uomo e il *Logos* creatore. Se, quindi, lo sforzo dell'apologetica è teso a dare significato alle verità raggiunte alla luce della sola ragione, allora l'opera di Rothbard dovrebbe essere inserita a pieno titolo in tale ambito. Anzi essa merita di essere considerata tra le massime manifestazioni della tradizione apologetica ove la verità cristiana è umanamente sperimentabile a partire dai dati percepibili dalla ragione. Un grande assertore della ragione umana quale è stato Rothbard non può, pertanto, non essere anche considerato un apologeta delle verità naturali.

La Scuola Austriaca raggiunge con Rothbard la sua più alta maturità speculativa e, se nell'opera del filosofo americano quanto riferito delle caratteristiche proprie dell'apologetica trova maggiore compimento, è pur vero che le basi di tale peculiarità sono largamente

³⁰⁰) Claude TRESMONTANT, *L'intelligenza di fronte a Dio*, Jaca Book, Milano 1983, p. 98-99 (*Essai sur la connaissance de Dieu*, 1959).

rintracciabili nell'intera tradizione "austro-marginalista" sin da Menger ed anche prima di Menger — cioè in quei pensatori precursori del marginalismo e dell'individualismo, del soggettivismo dei valori e del significato morale della libertà³⁰¹. Sotto tale aspetto, allora, non sembrerà eccessivo descrivere la Scuola Austriaca come un cenacolo teologico contemporaneo, se non in senso proprio, almeno in senso analogico³⁰²: un cenacolo di riflessione in cui le verità naturali di premessa alla fede sono state focalizzate benché in modo non sempre consapevole; un cenacolo quale straordinaria palestra di esercizio della ragione umana, straordinaria fucina consacrata alla difesa delle verità naturali. La virtuosa tradizione dell'apologetica può trovare, pertanto, proprio nella "teologia senza teologalità"³⁰³ di Rothbard la più intrigante, acuta, efficace e interessante forma di realizzazione moderna. Se l'impegno apologetico della teologia è rappresentato dal dovere «di rendere ragione della fede», secondo l'esortazione contenuta nella *Prima lettera di Pietro*³⁰⁴, allora indicare appassionatamente la qualità caratterizzante della natura dell'uomo significa riproporre la verità trascendente dell'essere umano.

³⁰¹) Cfr. Ubiratan Jorge IORIO, *Dos Protoaustriacos a Menger. Uma breve história das origens da Escola Austríaca de Economia*, prefácio de Fabio Barbieri, proêmio de Claudio A. Téllez-Zepeda, posfácio de José Manuel Moreira, Instituto Ludwig von Mises Brasil, Sao Paulo 2015.

³⁰²) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Scholasticism and Austrian Economics*, in «Literature of Liberty», April - June 1979, p. 78-79.

³⁰³) L'opera di Rothbard è stata anche presentata come: «una filosofia tomista senza teologia» («a thomist philosophy without theology»). Cfr. Peter D. McCLELLAND, *The American Search for Economic Justice*, Basic Blackwell, Oxford 1990, p. 75.

³⁰⁴) *1 Pt* 3,15 (la lettera è uno dei libri del Nuovo Testamento).

Conclusioni. Un “ebreo scolastico”

È certamente impegnativo provare a capire quale tipo di rapporto possa sussistere tra la teoria libertaria rothbardiana e il cristianesimo muovendo l'indagine dal concetto di ragione e facendo ruotare l'analisi intorno alla razionalità umana. Pur tuttavia — e senza nascondere le difficoltà — è esattamente in questo modo che la ricerca si è resa quanto mai stimolante ed attraente. In maniera davvero affascinante, le affinità che emergono sono significative e salienti e ciò che potrebbe apparire sorprendente si dipana in una consonanza che sempre più si comprende e si qualifica addirittura come naturale e congenere.

Non sarà mai superfluo ribadire che il cristianesimo non potrà mai essere identificato con i suoi pur mirabili effetti storici e culturali o con le sue pur impareggiabili realizzazioni umane e civili³⁰⁵. È vero, infatti, che la fede cristiana coincide unicamente con l'esperienza dell'unione, che ciascun uomo è chiamato a vivere, con il Dio fattosi carne che «è venuto ad abitare in mezzo a noi»³⁰⁶. È anche vero, tuttavia, che, se l'Incarnazione di Dio non producesse un effetto sanante già nella dimensione temporale, lo stesso *avvenimento* cristiano non potrebbe mai essere soggetto ad un pieno giudizio storico e dimostrerebbe di venir meno nella pretesa, che esso invece contiene, di elevare ogni dimensione della vita umana. Il riconoscimento delle benefiche conseguenze della fede cristiana è, dunque, qualcosa di tutt'altro che accidentale o estraneo alla veridicità del cristianesimo che non può non manifestarsi in esiti umani visibili e ben constatabili.

A questi esiti visibili e constatabili Rothbard si è dimostrato massimamente sensibile. Rimase esistenzialmente agnostico, ma

³⁰⁵) Cfr. Thomas E. WOODS jr., *Come la Chiesa Cattolica ha costruito la civiltà occidentale*, prefazione di Lucetta Scaraffia, Cantagalli, Siena 2007 (*How the Catholic Church Built Western Civilization*, 2005).

³⁰⁶) Come proclama l'evangelista Giovanni nel prologo della sua narrazione: Gv 1, 14.

culturalmente si dimostrò assai vicino alla fede cristiana (giustamente Piombini ne parla come portatore di «una visione culturale *latu sensu* cattolica»³⁰⁷). Stando a qualche espressione teologica piuttosto fredda (se non sussiegosa), nei confronti del razionalismo apologetico cattolico si dovrebbe nutrire una qualche diffidenza (la stessa che portava anche Ratzinger a guardare con circospezione e sospetto il tentativo di voler ricostruire i *praeambula fidei* mediante la ragione³⁰⁸). La fiducia nei confronti della ragione sarebbe mal riposta? Probabilmente no, se proprio la riflessione circa l'uso della ragione ha condotto un pensatore come Rothbard ad avvicinarsi così tanto alla fede al punto che, pur mancando la conversione sacramentale, il teorico libertario ha prodotto un sistema di pensiero e una vera e propria filosofia che può essere definita, in modo proprio, culturalmente cristiana.

Se è vero che Rothbard non ricevette mai il battesimo, c'è da chiedersi con tutta onestà se la sua posizione e la sua testimonianza non debbano essere, comunque, considerate più preziose delle espressioni di tanti credenti le cui attestazioni culturali mostrano, quasi sempre, insignificanza o, spesso, equivocità al limite del relativismo. C'è da domandarsi se non sia da giudicare più umanamente interessante un non credente razionalista che dimostra di avere una concezione oggettiva della verità piuttosto che un credente che ritiene di considerare l'ancoraggio alla verità un atteggiamento di intolleranza da cui liberarsi. In base a ciò, c'è infine da interrogarsi se non sia preferibile un non credente lealmente coinvolto nella razionalizzazione dei *praeambula fidei* piuttosto che un credente che ritiene la fede un'esperienza emotiva

³⁰⁷) 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. 21.

³⁰⁸) Cfr. Joseph RATZINGER, *Fede Verità Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2012, p. 141-142 (2003).

richiedente il superamento della ragione e della dottrina come condizione di inclusività.

Una delle più limpide attestazioni del cristianesimo implicito di Rothbard è quella che ha fornito padre Robert Sirico quando ha definito il filosofo americano un tomista agnostico: «agnostic thomist»³⁰⁹. In effetti, il pensatore libertario è stato un vero tomista senza rinunciare al suo agnosticismo e, al tempo stesso, tale agnosticismo non gli ha impedito di essere un vero seguace del santo Dottore domenicano.

È certamente sorprendente che un pensatore americano, fattosi filosoficamente da sé, privo di *background* ontologico e senza un bagaglio metafisico, di pura formazione matematica ed economica, seppure con attitudini speculative e teoretiche assolutamente fuori dal comune, abbia raggiunto tali vertici di elaborazione intellettuale e di sistematizzazione dottrinale.

Da un lato, quale interprete dell'Aquinate, il modo con cui Rothbard dimostrava di padroneggiare alcune questioni teologiche ha del sorprendente. Ciò colpì anche padre Sirico che attestava come l'amico libertario conoscesse il pensiero tomista meglio della gran parte degli odierni teologi³¹⁰. Oltretutto, Rothbard aveva la capacità di cogliere, anche in teologia, il nucleo dei problemi con una perspicacia estranea alla maggioranza dei sacerdoti, quasi sempre occupati in sterili organizzazioni intra-ecclesiali o ripiegati su inutili discussioni.

Se queste considerazioni si sono aperte annoverando Rothbard, a pieno titolo, tra i filosofi tomisti, ora possiamo ben chiudere questa serie di riflessioni dichiarando il filosofo americano come uno scolastico di ultima generazione. Farebbe più impressione ed effetto dichiararlo

³⁰⁹) Robert A. SIRICO, *Murray N. Rothbard, 1926-1995*, in «Liberty magazine», vol. 8, n. 4, March 1995, p. 23, ora Robert A. SIRICO, *Rothbard. A Testimony*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 108.

³¹⁰) *Ibidem*.

“l’ultimo degli scolastici”. Così è già avvenuto per Locke³¹¹ e addirittura anche per Marx (a causa della presunta ascendenza tomista della teoria del valore-lavoro)³¹². Ma, come e più di Locke e ben diversamente da Marx, Rothbard merita di essere considerato un grande erede della Scolastica. Lo studioso libertario definì Locke «lo scolastico protestante»³¹³; noi potremmo definire Rothbard, “l’ebreo scolastico”³¹⁴, il non credente che ha tenuto alta la tradizione tomista in settori così distanti dalla filosofia cristiana³¹⁵.

Non solo. Se da un lato — dicevamo —, padroneggiando la teologia, Rothbard si dimostra acuto interprete dell’Aquinata, dall’altro, il modo con cui il teorico americano impostava le argomentazioni rende le sue pagine anche più efficaci dei testi del Dottore Angelico. Sembrerà irriverente, ma modalità e linguaggio di Tommaso — come, ad

³¹¹) Cfr. Carlo LOTTIERI, *Le ragioni filosofiche e le radici religiose del libertarismo*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 11 (2025), n. 21, p. 161; cfr. Karen I. VAUGHN, *The Economic Background to Locke’s “Two Treatises of Government”*, in Edward J. HARPHAM (edited by), *John Locke’s “Two Treatises of Government”. New Interpretations*, University Press of Kansas, Lawrence (Kansas) 1992, p. 141.

³¹²) Cfr. Richard Henry TAWNEY, *La religione e la genesi del capitalismo. Studio storico*, Feltrinelli, Milano 1967, p. 46 (*Religion and the Rise of Capitalism. An historical Study*, 1926); cfr. Domenico SETTEMBRINI, *Due ipotesi per il socialismo in Marx ed Engels*, Laterza, Roma - Bari 1974, p. 114.

³¹³) Murray N. ROTHBARD, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought. Volume I. Economic Thought Before Adam Smith*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2006, p. 313.314.323 (1995).

³¹⁴) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Lo Stato nella vita dell’uomo. “Welfare State”: un confronto critico tra la Dottrina Sociale della Chiesa e il pensiero libertario di Murray Rothbard*, estratto della tesi di Dottorato di Ricerca, Pontificia Università Lateranense, Città del Vaticano 2013, p. 19.

³¹⁵) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Scholasticism and Austrian Economics*, in «Literature of Liberty», April - June 1979, p. 78-79.

esempio, segnalato da Sergio Cotta³¹⁶ o da Carlo Lottieri³¹⁷ — portano il peso di inadeguatezze di cui sarebbe bene liberarsi e che sono spesso e finalmente assenti nella rilettura rothbardiana. Lo stesso dicasi per ciò che riguarda l'intera Scolastica. Se è grande il debito per il “metodo scolastico” della dialettica razionalizzante, è pur vero che il perpetuarsi della Scolastica nelle sue varie stagioni ha anche tramandato una serie di insufficienze e di limiti. La testimonianza di uno dei più illustri tomisti contemporanei, padre Cornelio Fabro (1911-1995), appare quanto mai significativa nel mettere in luce il lato «delle carenze reali della Scolastica e dello stesso tomismo storico. Infatti, e anzitutto, quale filosofia (e teologia) si è insegnata [...]? Una dottrina eclettica e incolore, fatta di tesi e di definizioni astratte, senza problematica e senza mordente alcuno [...]. Che vigore e quale convinzione può mai dare una simile formulazione? Nessuna meraviglia, allora, che covi dappertutto ormai un malumore, un senso manifesto d'insoddisfazione, e ai manuali aridi e stantii, presentati da professori spesso incapaci e anch'essi poco convinti, si preferisca una letteratura più agile e moderna, di maggiore rendimento (sembra) e di minore fatica (questo è certo)»³¹⁸. Se tomismo e Scolastica portano i segni di svigorimento e di stanchezza, Rothbard ha avuto anche il merito di dare nuova linfa e di fornire maggiore precisione.

Se gli scolastici sono famosi in tema di sottigliezze, un'altra grande caratteristica da riconoscere all'“ebreo scolastico” è l'attitudine logica e la capacità dialettica. In questo, il migliore erede della

³¹⁶) Cfr. Sergio COTTA, *Il concetto di legge nella “Summa Theologiae” di S. Tommaso d'Aquino*, Giappichelli, Torino 1955, p. 41.

³¹⁷) Cfr. Carlo LOTTIERI, *Diritto naturale e realismo giuridico. Materiali per una teoria libertaria del diritto*, in Fulvio DI BLASI - Paolo HERITIER (a cura di), *La vitalità del diritto naturale*, Phronesis, Palermo 2008, p. 239.

³¹⁸) Cornelio FABRO, *San Tommaso davanti al pensiero moderno*, in AA. VV. *Le ragioni del tomismo. Dopo il centenario dell'enciclica “Aeterni Patris”*, Ares, Milano 1979, p. 84.

tradizione scolastica, Rothbard, nei suoi ragionamenti, si è distinto quasi sempre per acume e per finezza, acuto per la profondità e fine per il linguaggio.

C'è ancora un aspetto che non può essere trascurato in questa nostra disamina. Si tratta di un aspetto fondamentale che possiamo presentare, con Lottieri, come «il nesso che unisce libertarismo giusnaturalista e realismo filosofico»³¹⁹. In queste battute conclusive tale richiamo, più che per dovere di colmare una lacuna espositiva, si impone per almeno due motivi. Il primo è ravvisabile nel fatto che l'adesione al realismo rivela quanto la prospettiva rothbardiana sia strutturalmente innestata nella filosofia aristotelico-tomista. Il secondo manifesta la grande affidabilità del paradigma rothbardiano ritenendo il realismo come l'antitesi di ogni rischio di natura ideologica.

C'è da ritenere che non sia affatto eccessivo richiamare l'importanza del realismo quale criterio di ancoraggio alla realtà e neanche spendere queste ultime battute nel focalizzare una propensione filosoficamente non certo di moda. Infatti, il realismo rothbardiano va considerato il perno (la “chiave di volta” si direbbe con linguaggio delle tecniche gotiche) che mantiene l'intera architettura e che verifica la solidità dell'intera costruzione. Giustamente, Hülsmann riconosce nell'austro-marginalismo l'ambiente culturale che meglio ha saputo raccogliere l'eredità della tradizione realista quando scrive che «la Scuola Austriaca è meritatamente famosa come portabandiera della tradizione realista nelle scienze economiche»³²⁰.

³¹⁹) Carlo LOTTIERI, *Gli individui di fronte al diritto e allo Stato: le ragioni del libertarismo e di Murray N. Rothbard*, in Carlo LOTTIERI - Enrico DICHIOTTI, *Rothbard e l'ordine giuridico libertario. Una discussione*, Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Siena, Siena 2002, p. 106.

³²⁰) Jörg Guido HÜLSMANN, *L'etica della produzione di moneta*, a cura di Carmelo Ferlito, presentazione di Attilio Di Mattia, Solfanelli, Chieti 2011, p. 7 (*The Ethics of Money Production*, 2008).

Già dicevamo che il realismo filosofico si qualifica come quell'approccio in cui il metodo è imposto dall'oggetto. Nel non sostituirsi all'oggetto, il soggetto conoscente si riconosce non come arbitrario inventore, ma quale scrupoloso esploratore della realtà, realtà che viene prima ed è ben più grande della mente dell'uomo. Ciò consente di comprendere al meglio non solo il ruolo della ragione, ma anche le prerogative della fede, due facoltà — queste — che conservano la loro grandezza all'unica condizione di conformarsi alla realtà. Se la ragione è il grande strumento per rapportarsi pienamente al reale, la fede altro non dovrebbe essere che vedere «le cose così come esse sono realmente»³²¹. Fede e ragione, quindi, sono strade per giungere alla verità e a questa subordinarsi, strade per giungere alla verità quale traguardo cui l'uomo perviene ogni qual volta il suo intelletto e la sua vita si conformano alla realtà e alla natura delle cose. Tomisticamente si direbbe: «*adaequatio rei et intellectus*»³²².

³²¹) L'affermazione è di uno dei più grandi Padri della Chiesa, Ireneo vescovo di Lione, del II secolo. IRENEO di LIONE (sant'), *Dimostrazione della predicazione apostolica*, 3, in *La teologia dei padri. Testi dei padri latini, greci, orientali scelti e ordinati per temi*, a cura di Gaspare Mura, Città Nuova, Roma 1982, vol. 2, p. 182.

³²²) TOMMASO d'AQUINO (san), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, I, q. 16, a. 1 e 2 (*Summa Theologiae*, 1265-1274).

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ*
La Scuola Austriaca. Capitolo 13.
*Modelli matematici e metodi sperimentali***

La Scuola Austriaca è caratterizzata da una certa avversione per la formalizzazione matematica, e da un'analogia diffidenza verso i metodi sperimentali. Tali caratteristiche vanno analizzate alla luce della distinzione tra teoria e storia del precedente capitolo.

La formalizzazione matematica e il metodo sperimentale sono spesso considerati requisiti necessari per la scienza, ma gli Austriaci sono stati sempre pessimisti sull'applicabilità di questi standard epistemologici alle Scienze sociali. Sebbene sarebbe auspicabile che i problemi epistemologici delle Scienze sociali fossero simili a quelli

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

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

delle Scienze naturali, il contesto epistemologico non è una variabile che lo scienziato può scegliere: secondo gli Austriaci, la formalizzazione matematica o la falsificabilità sperimentale non sono in genere utilizzabili nelle Scienze sociali. La distinzione tra teoria e storia (Mises) è un tentativo di rispondere a questo problema.

È però da notare che la corretta conclusione da trarre da questo scetticismo non è che gli Austriaci abbiano scoperto un metodo per arrivare a conclusioni certe empiricamente rilevanti sulla base della pura ragione, ma che siano al contrario pessimisti sulla possibilità di arrivare ad un tale livello di comprensione della realtà.

Metodi sperimentali: gli Austriaci

Le teorie economiche non possono essere verificate o falsificate dall'esperienza, secondo gli Austriaci. Consideriamo ad esempio la teoria della parità di potere d'acquisto: l'intuizione di base è che, se ci sono tre beni, i prezzi di uno dei beni in termini degli altri due devono sottostare a determinate condizioni, affinché siano eliminate opportunità di guadagno istantanee e prive di rischio, che all'equilibrio non possono esistere e che tendenzialmente verranno spazzate via dall'azione imprenditoriale.

Ad esempio, supponiamo di avere tre merci, i dollari, gli euro e le mele. Se una mela costa 1€ e 2\$, ma 1€ costa 1\$, abbiamo un'ovvia opportunità di profitto: si compra una mela con 1€, si vende una mela in cambio di 2\$, e poi si cambiano 2\$ in 2€. In questo modo, è possibile guadagnare il 100% senza rischio e istantaneamente: tale situazione non può durare. Se il prezzo della mela scendesse a 1.5\$ e salisse a 1.5€, a cambio costante, le opportunità di profitto scomparirebbero: non sarebbe più possibile guadagnare facendo arbitraggio tra i prezzi.

Il problema della teoria della parità di potere d'acquisto nella sua forma più elementare è che non è in genere vero che il tasso di cambio uguali sempre il potere d'acquisto relativo, per una serie di motivi:

costi di transazione, costi di trasporto, ecc. Una teoria della parità di potere d'acquisto in grado di tener conto di tutti questi fattori sarebbe però estremamente complessa, e richiederebbe la conoscenza di una quantità di dettagli su ogni singola merce da essere inutilizzabile; al contrario, una teoria semplice della parità di potere d'acquisto sarebbe sempre (logicamente) vera, ma potrebbe non essere rilevante (ad esempio, in presenza di alti costi di trasporto sarebbe impossibile fare arbitraggio.)

La teoria “semplice” (cioè *a priori*) della parità di potere d'acquisto non è tautologica: descrive un processo che avviene effettivamente e ci dice qualcosa su come funziona il mondo. Senza comprendere la logica dell'arbitraggio non è possibile comprendere la realtà economica. Ma la teoria può essere irrilevante, ad esempio per via dei costi di trasporto. Non è tautologico affermare che opportunità di profitto immediate e senza rischi attrarranno l'attenzione degli operatori e tenderanno a sparire, ma non c'è neanche contenuto empirico: non si può dire *a priori* che gli operatori economici se ne accorgeranno, ad esempio. Non è d'altro canto tautologico dire che la parità di potere d'acquisto valga a meno di costi di transazione (cioè costi nello sfruttare opportunità di profitto), ma non c'è nemmeno nulla di empiricamente rilevante, a meno di non specificare questi costi di transazione (o trasporto, o altri costi). La teoria, nella concezione Austriaca, è la logica dietro l'economia, e non basta da sola a dire qualcosa sulla realtà: un insieme di pannelli di legno non è un mobile, ma è ciò che serve a costruire un mobile.

Il processo che porta alla parità di potere d'acquisto è sempre all'opera sul mercato, e la comprensione del meccanismo è fondamentale per capire come queste funzioni. Se sembrano esserci eccezioni, infatti, è solo perché alcuni costi non sono considerati, o alcune opportunità di profitto non sono state sfruttate.

In questo senso la teoria Austriaca — ma in realtà tutta la teoria economica — è *a priori*: la teoria descrive un processo che avviene realmente, ma lo descrive usando concetti astratti che prescindono dalla conoscenza dei dettagli rilevanti (impossibile per via della complessità del mondo reale). Senza questi dettagli, però, è raramente possibile dire qualcosa di concreto. La teoria non è sufficiente a comprendere la realtà, cioè la storia: fornisce soltanto strumenti per interpretarla.

In parte il problema è meramente terminologico: la “teoria” degli Austriaci è un ragionamento astratto che vale sempre, e non un modello dettagliato in grado di fare predizioni. Quindi è sempre vera, ma non ha molta utilità sperimentale. Anche teorie “neoclassiche” come quella dell’azzardo morale, del paradosso del prigioniero, dell’incoerenza temporale, si possono considerare *a priori* in questo senso. Si potrebbe fare una distinzione tra “teoria” e “modello”: il modello è falsificabile — e di norma sempre falso, essendo la realtà sempre più complessa — ma la tecnica con cui costruire il modello non lo è.

La differenza fondamentale riguarda il problema del calcolo economico: gli Austriaci ritengono che il mondo sia così complesso che dalla comprensione dei meccanismi teorici alla comprensione della realtà economica ci sia uno iato difficilmente colmabile. Tutti fanno teoria *a priori*, ma i “neoclassici” pensano di poter verificare le ipotesi confrontandole con un mondo reale di norma straordinariamente complesso, e di cui si può conoscere poco. La nozione Austriaca di “teoria” rappresenta un qualcosa di etereo, generale, astratto, e non un modello dettagliato. La “teoria” è solo il ragionamento economico, anche se l’insistenza di alcuni Austriaci sulla “teoria *a priori*” fa a volte nascere il sospetto che la teoria sia da loro considerata onnipotente.

Metodi sperimentali: i neoclassici

La maggior parte delle ipotesi sottostanti ai modelli neoclassici sono false: la speranza del metodo “positivista” è che dal falso si possa

approssimare per induzione il vero, confrontando le predizioni delle teorie con la realtà e limando le ipotesi fino a fare predizioni corrette. Per “predizione” non è da intendersi una previsione esatta del risultato del processo economico, di norma impossibile, ma la formulazione di ipotesi verificabili sul risultato del processo stesso.

Ciò richiede la creazione di teorie che contengano non solo ipotesi economiche in senso stretto, ma anche ipotesi sul comportamento degli individui, le loro informazioni, i loro processi decisionali¹, i loro fini, oltre ai dettagli sulla produzione e lo stato della natura. In buona sostanza, è necessario creare un modello del comportamento individuale concreto, e quindi si ha una commistione tra teoria economica, ipotesi psicologiche e conoscenze ingegneristiche: si preferisce trascurare però tali complicazioni e fare ipotesi irrealistiche sulla produzione e sulla psicologia degli individui.

La proliferazione esponenziale di modelli matematici sembra essere un *trend* dell’economia neoclassica, ma parrebbe non esserci convergenza verso una teoria “vera”, cioè una interpretazione univoca della storia. Del resto, in un mondo complesso, esistono molte teorie corrispondenti ai dati osservati, perché ogni situazione storica dipende da molti fattori, spesso non noti, o addirittura non osservabili.

Se qualcosa nel modello non va, si aggiunge qualcosa e si inglobano i nuovi dati sperimentali. Dopo qualche anno (magari dopo

¹) C’è un problema terminologico. Per gli Austriaci, preferire il latte alla birra non è un’ipotesi economica, è un dato psicologico. Per i neoclassici specificare una funzione di preferenze è una necessità metodologica, perché non potrebbero verificare sperimentalmente se poi l’individuo sceglierà il latte o la birra senza tale ipotesi. La teoria Austriaca è formale, cioè non riguarda i dati effettivi di una situazione economica, ma soltanto la logica sottostante. Che vale in tutti i possibili casi. Tale logica è necessaria ad interpretare la situazione che si analizza, ma non è sufficiente: la storia del resto non può essere indifferente alla scelta tra birra e latte.

una grande depressione, una stagflazione o un crollo della *new economy*) si avrà un periodo di fermento, da cui usciranno nuovi modelli, ancora più complessi e sofisticati, ma che verosimilmente non dureranno più dei precedenti.

Ciò è vero perlomeno nei modelli macroeconomici, dove la complessità della realtà sottostante è massima (perché si cerca di fare un “modello del tutto”) e la conoscenza sperimentale è minima (spesso limitata a serie storiche che riassumono in un solo numero una miriade di fattori eterogenei): sotto queste ipotesi l’ipotesi Austriaca della complessità della realtà economica è verosimile.

Nonostante la proliferazione di modelli, rimane un ‘*core*’ di principi di base più o meno costanti (a cominciare dall’idea che il processo economico sia in “equilibrio generale”) che sopravvive alle verifiche sperimentali, in quanto non falsificabile. La teoria dell’equilibrio generale è un generatore di modelli, non un’ipotesi sulla realtà economica: può produrre innumerevoli modelli, ma le sue ipotesi vengono assunte *a priori*.

Anche in questo caso, come per gli Austriaci, la teoria è il meccanismo logico che cerca di spiegare la realtà economica, ma viene usato per produrre modelli falsificabili. L’economista David Romer, in *Advanced Macroeconomics*, afferma che alcune teorie macroeconomiche moderne (quelle neo-keynesiane) siano troppo flessibili per essere falsificabili. Ci sarebbe da chiedersi se possano esistere teorie macroeconomiche falsificabili che non siano evidentemente false: o sono troppo semplici, o troppo complesse.

Servono ancora due passi per comprendere l’epistemologia Austriaca: capire che la falsificabilità è essenzialmente impossibile nella teoria economica quando la complessità diventa significativa, e salvare la possibilità della teoria ritenendo che la riflessione teorica abbia comunque un ruolo fondamentale, fornendo strumenti concettuali per interpretare la realtà.

La prospettiva Austriaca non risolve questi problemi, ma li accetta: è quindi una ammissione di ignoranza, e non una professione di onniscienza.

Il problema della ricchezza esplicativa

Più una teoria è ricca meno è falsificabile, quindi le uniche teorie falsificabili sono quelle errate, visto che la realtà economica è irriducibilmente complessa: modelli troppo semplici devono necessariamente fallire, perché tengono conto di pochi fattori causali.

Consideriamo il problema della capacità produttiva inutilizzata: per un keynesiano l'esistenza di beni capitali non utilizzati è di per sé la prova che la domanda aggregata sia insufficiente. La cosa non deve stupire, perché nel suo paradigma teorico è l'unica spiegazione concepibile. Per la teoria austriaca del capitale esiste una spiegazione alternativa: che i beni capitali siano submarginali, siano cioè "razionalmente" non impiegabili, in quanto richiederebbero investimenti aggiuntivi e altri fattori di produzione complementari il cui costo non sarebbe coperto dagli eventuali ricavi.

Chi vede il capitale come una grandezza omogenea non può capire un tale ragionamento. Ma l'Austriaco, che possiede gli strumenti concettuali per formulare questa spiegazione, si trova di fronte ad un altro tipo di problema: come determinare se un bene capitale sia o meno submarginale? Non sta scritto sul libretto di istruzioni del macchinario...

Il problema sta nel voler forzare la teoria ad essere come la storia, ma questa transustanziazione è inverosimile: se la convergenza sulle interpretazioni in storia è un processo lungo e complesso, ammesso che avvenga, come pensare di usarlo per convergere sulle teorie stesse?

La teoria del capitale sub-marginale è vera (*a priori*): che sia rilevante o meno bisogna capirlo caso per caso in base al materiale storico a disposizione. Il concetto di rilevanza è fondamentale per capire

il legame tra teoria e storia: una deduzione teorica su un processo economico in atto (come la parità di potere d'acquisto) è rilevante in pratica quando i beni sono facilmente trasportabili, ad esempio. La rilevanza è un giudizio *a posteriori*, e dipende dal contesto. In un'economia primitiva basata sul baratto, la teoria del calcolo economico sarebbe inutile, come anche insistere sulla complessità e l'ignoranza degli agenti economici.

Limiti del metodo matematico

Sebbene i tentativi di formalizzare matematicamente la teoria economica abbiano avuto origine nel periodo in cui il positivismo filosofico era al suo apice, la fine dell'Ottocento, si può parlare di economia matematica solo a partire dagli anni '50, con i modelli di equilibrio economico generale in microeconomia e il modello di Solow nella teoria della crescita.

La teoria di Solow è povera, fondata com'è su un'idea di crescita economica, la crescita bilanciata, che non ha attinenza con i processi di crescita reali. Ancora oggi, nei libri di testo di macroeconomia, si legge che «i risparmi non influenzano la crescita nel lungo periodo», ma si tratta di un artefatto matematico delle ipotesi di Solow, non certo di un'affermazione ragionevole.

Dopo alcuni decenni ci si è accorti che i risparmi possono influenzare la tecnologia, e che ci siano spesso nel sistema economico vantaggi di specializzazione che creano ritorni crescenti. In questo modo, la teoria della crescita ha smesso di essere assurda, e innumerevoli modelli sono proliferati per tenere conto di questo o quel fattore, senza che sia chiaro quale modello sia rilevante.

L'economia matematica ha inseguito la teoria economica per decenni: quando gli strumenti formali permettevano solo analisi di equilibrio competitivo, si limitava a queste; poi sono arrivate le aspettative razionali, poi le asimmetrie informative, e successivamente

gli sviluppi della teoria dei giochi hanno consentito di avvicinarsi allo studio dei processi di mercato in maniera più dinamica e realistica.

Se la matematica continua a progredire, presto l'intero edificio dell'economia Austriaca diventerà parte dell'economia matematica. Molti *insight* della teoria economica Austriaca sono ancora trascurati, in attesa che qualche nuova formulazione matematica li renda di nuovo legittimi cittadini dell'edificio dell'economia teorica standard.

Il contributo dato dagli Austriaci a questo processo è stato purtroppo pressoché nullo: sebbene si possa ragionevolmente affermare che non è possibile formalizzare la teoria Austriaca del processo economico all'interno del paradigma dell'equilibrio generale, non aver fatto quasi nessuno sforzo per trovare un paradigma formale alternativo ha sicuramente nuociuto alla credibilità e al successo delle teorie della Scuola.

Formulando una teoria in termini formali si impongono i limiti del formalismo alla teorizzazione. Se ciò che non può essere formalizzato non è "teoria", allora questa è necessariamente non più ricca delle possibilità espressive del metodo formale. Ma gli economisti hanno usato concetti di azzardo morale, selezione avversa e coerenza temporale (tanto per fare alcuni esempi) decenni se non secoli prima di riuscire a formalizzarli: il formalismo avrebbe enormemente rallentato la teoria economica, e ancora oggi non è in grado di esprimere correttamente le idee Austriache sul processo di mercato e il calcolo economico.

La storia della curva di Phillips esemplifica le limitazioni del metodo. Negli anni '50 un economista notò che, se disegnava inflazione e disoccupazione su un piano, otteneva una relazione decrescente: molti economisti si convinsero quindi che l'inflazione era la cura per la disoccupazione, affermazione che avrebbe fatto disperare qualsiasi professore di economia di pochi decenni prima, con probabile defenestrazione dello studente in sede di esame. Venti anni dopo,

Milton Friedman si accorse che c'era qualcosa che non andava nella teoria: perché i lavoratori avrebbero dovuto essere sistematicamente illusi dalla politica monetaria? Hayek aveva detto la stessa cosa nel 1937: vent'anni prima di Phillips. La curva di Phillips, a differenza della maggior parte della teoria economica, è falsificabile. Friedman riuscì però a dimostrarla scorretta prima della stagflazione degli anni '70 che la falsificò empiricamente: era la teoria che non andava, perché la curva era solo una generalizzazione empirica priva di un substrato teorico.

Hard facts e soft facts

Ci sono tante cose difficilmente giustificabili dal punto di vista dell'epistemologia Austriaca nella sociologia dell'attuale Scuola Austriaca: spesso sembra che gli attuali esponenti credano, dicano e facciano cose non giustificabili alla luce dei principi che professano. Se i metodi matematici per l'economia teorica non sono adeguati per esprimere le idee della Scuola Austriaca, e in questo senso hanno costituito un limite per la teoria economica, non si può dire lo stesso per l'applicazione di metodi quantitativi a quello che gli Austriaci chiamano ricerca storica, ma che tutto il mondo chiama semplicemente teoria economica².

Consideriamo ad esempio l'equazione di Black e Scholes in economia finanziaria: un modello di come viene determinato il prezzo di un'opzione. Nessuno crede che le ipotesi sottostanti siano realistiche, ma in prima approssimazione l'equazione dimostra come il prezzo dipenda da una serie di fattori di mercato, come la volatilità dei prezzi o la durata del contratto: questa parte è vera *a priori*, perché è così che

²) Sembra che gran parte delle dispute metodologiche si possano raggruppare in due categorie: le incomprensioni lessicali (ad esempio il differente significato della parola "teoria") e il pragmatismo (quando i principi metodologici professati non sono coerenti con la pratica effettiva).

funzionano le opzioni, mentre la gaussianità è invece solo una semplificazione formale. Nella pratica finanziaria l'equazione di Black e Scholes non viene usata così com'è, ma ha dato vita ad una serie di correzioni euristiche non altrettanto eleganti (ma in uno strumento usato per fini pratici l'eleganza non è una virtù), che sono effettivamente usate dalla comunità finanziaria. La teoria *a priori* non produce alcuna stima del prezzo, e quindi non ha alcuna utilità quantitativa: ma permette di spiegare cosa sia un'opzione, e quali fattori siano rilevanti per capire il fenomeno. Potrebbe essere considerata un primo passo per costruire un modello di prezzo delle opzioni, ad esempio.

Non c'è nulla di male nell'usare strumenti quantitativi: il calcolo economico di cui si è parlato in un precedente articolo è già uno strumento quantitativo. Nell'ambito dell'economia applicata (supporto alle scelte imprenditoriali, indagine delle cause degli eventi storici, consigli al Principe) i metodi quantitativi, e i cosiddetti *hard facts*, hanno ovviamente un ruolo fondamentale.

I *soft facts* hanno, nella realtà economica quanto nella realtà sociale, un ruolo importante, ma il fatto che in economia ci sia un sistema dei prezzi — cosa che la differenzia dalle scienze politiche, ad esempio — fa pensare che gli *hard facts* possano avere un ruolo maggiore in economia rispetto alle altre Scienze sociali.

L'avversione degli Austriaci ai metodi sperimentali non ha giustificazione alla luce dell'epistemologia Austriaca.

La teoria Austriaca del ciclo economico è *a priori*?

La risposta a questa strana domanda è no. La cosa è nota perlomeno dagli anni '40, quando Mises lo ammise in uno scambio con Ludwig Lachmann. In "*Elastic Expectations*" and the Austrian Theory of the Trade Cycle Mises affermò che il fatto che gli imprenditori siano indotti a sbagliare da variazioni del tasso di interesse fosse una generalizzazione empirica, ed era concepibile che gli stessi

imprenditori, in futuro, avrebbero imparato a non farsi ingannare. Mises però fece notare che fino a quel momento ciò non si era verificato.

Abbiamo visto come di evidenza della rilevanza della struttura del capitale nel ciclo finora ne sia stata raccolta poca, e che manchi una spiegazione teorica affidabile del perché le politiche monetarie debbano indurre errori nelle aspettative degli imprenditori, spingendoli ad investire in maniera “non sostenibile”. Anche se queste ipotesi sono realistiche, la “teoria” è insufficiente e si deve quindi ricorrere ad ipotesi *ad hoc*. Sebbene alcune spiegazioni teoriche siano state fornite successivamente, basandosi sulla nozione di “azzardo morale”, la questione è tuttora aperta. Formalmente, la teoria Austriaca del ciclo economico non è affatto una “teoria”, ma è un insieme di congetture, magari affascinanti e realistiche, ma non completamente codificate in un ragionamento logico sistematico.

Il cuore della teoria Austriaca è la complessità dei processi economici e la teoria del calcolo economico, ed è su questo punto che il contributo austriaco alla teoria economica è stato maggiore. La teoria Austriaca del ciclo economico è invece solo un’ipotesi verosimile che andrebbe investigata meglio sia empiricamente che teoricamente. Che determinate politiche economiche producano uno stato del mondo che non è sostenibile — ad esempio un sistema finanziario fragile — è probabilmente vero, e comprenderlo potrebbe essere la base per una comprensione migliore dei processi macroeconomici. Non sarebbe necessariamente una teoria “austriaca”, però. Al contrario, le teorie del processo di mercato, dell’imprenditorialità, dell’eterogeneità della produzione, del calcolo economico, sono l’essenza del modo Austriaco di interpretare il mondo.

Conclusioni

Se gli Austriaci avessero fatto più ricerca applicata avrebbero più pubblicazioni, più articoli scientifici, più posti accademici. Ci sarebbero

evidenze sulla rilevanza della teoria del capitale (al momento, è difficile capire quanto sia rilevante ad esempio per il ciclo, tranne per ciò che è ovvio: i beni capitali durevoli sono influenzati maggiormente da cambiamenti dei tassi di interesse di lungo termine), e per altre idee Austriache potenzialmente rilevanti.

La teoria può indicare dove andare a cercare informazioni per comprendere la realtà, e lo storico deve usare la teoria per sviluppare metodi per interpretare la realtà. Anche se gli *hard facts* non possono falsificare le teorie, comunque possono aiutare a capirne la rilevanza.

Per il formalismo vale un discorso analogo: ogni formalismo ha dei limiti che è giusto tenere in considerazione, ma i limiti di mezzo secolo fa non sono i limiti di oggi, e nuovi strumenti formali, magari approssimati, possono gettare luce sui processi di mercato. Da questo punto di vista, idee di razionalità limitata, reti neurali, informazione imperfetta, scelte euristiche, modelli ad agenti vanno nella direzione “austriaca” di interpretare il mercato come qualcosa di troppo complesso per essere capito in dettaglio, ma dove gli agenti economici riescono ad avere un ruolo proprio perché il mercato “spezzetta” la complessità del sistema tramite i prezzi e l’uso della moneta.

Nessuna di queste teorie sembra poter sviluppare l’eleganza e la completezza della teoria dell’equilibrio generale, ma quest’ultimo assume (*a priori*) che il processo di mercato Austriaco non esista, quindi non può essere la base per un’eventuale futura teoria austriaca formale. Non tutte le idee Austriache derivano però dalla complessità del mercato o dall’ignoranza degli agenti o dal calcolo economico: ad esempio il ruolo nel tempo nel processo di produzione si potrebbe investigare con strumenti teorici standard, ed esistono infatti modelli formali in cui il capitale ha una sua struttura e non è un *blob* uniforme.

Carlo LOTTIERI*
*Le ragioni filosofiche e
le radici religiose del libertarismo*

In Walter Benjamin c'è un passo nel quale viene evocata la leggenda settecentesca di un fantoccio abbigliato “alla turca” e capace di vincere ogni partita di scacchi. In realtà, dentro quella specie di automa vi era celato un nano abilissimo e questa immagine serve

*. Dopo essersi laureato in Filosofia a Genova con Alberto Caracciolo, ha proseguito gli studi a Ginevra e Parigi, dove ha ottenuto un dottorato di ricerca sotto la guida di Raymond Boudon. Da anni è docente nei seminari estivi organizzati dall'IES (Institute for Economic Studies) a Gummersbach (Germania), a Yundola (Bulgaria) e a Leuven (Belgio). Collabora con vari quotidiani e periodici ed è autore di molti saggi tra cui: *Crede nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a Wikileaks* (2011), *Every New Right is a Freedom Lost. A Classical Liberal Defense Against the Triumph of False Rights* (2016), *Beni comuni, diritti individuali e ordine evolutivo* (2020). Nel 2003, insieme ad Alberto Mingardi e Carlo Stagnaro, ha dato vita all'Istituto Bruno Leoni (www.brunoleoni.it). A lui si deve la promozione in Italia e all'estero (Francia, Repubblica Ceca, Spagna, Stati Uniti, Georgia) dell'opera del grande giurista italiano Bruno Leoni (1913-1967). Dopo aver a lungo insegnato Filosofia politica presso la Facoltà di Giurisprudenza di Siena, Filosofia del diritto presso l'università di Verona e Filosofia delle scienze sociali presso la Facoltà di Teologia di Lugano ora insegna Filosofia del diritto presso UniPegaso. È membro del Comitato Scientifico di «StoriaLibera».

all'autore dell'*Angelus Novus* per sostenere che se la filosofia materialista è capace — a suo giudizio — di vincere ogni mossa, ciò può avvenire perché essa è animata, ad insaputa dei più, dal “nano” della teologia: da una filosofia della storia di carattere messianico e salvifico.

Quegli schemi possono essere riproposti, certo in termini alquanto diversi, se si ha l'accortezza di vedere nel pensiero politico libertario l'immagine più riconoscibile di tale teoria radicalmente liberale (la contestazione del monopolio statale, la proposta di un libero mercato della protezione e della giustizia, la valorizzazione della società quale “ordine spontaneo”) e nel nano celato al suo interno il nucleo metafisico più autentico ed originario. D'altra parte, quando si riflette con attenzione sulla maggiore figura del libertarismo novecentesco (quella di Murray Newton Rothbard), è necessario riconoscere come nell'opera di questo ebreo newyorkese confluisca una parte rilevante della tradizione filosofica occidentale. Essenzialmente lungo due distinte direttrici.

In primo luogo, Rothbard è erede ed originalissimo interprete della Scuola Austriaca, ovvero di quella corrente di pensiero che fu inaugurata — nella Vienna di secondo Ottocento — dall'economista Carl Menger, fautore di un “ritorno ad Aristotele” e del rigetto di ogni ipotesi di formalizzazione matematica delle interazioni sociali. Oppositore di ogni indebita trasposizione in ambito economico della *mathesis universalis* cartesiana, Rothbard sarà sempre molto esplicito nel contestare la possibilità stessa di interpretare le relazioni interpersonali che hanno luogo negli scambi quali fenomeni suscettibili di essere “misurati”.

Per l'autore de *L'etica della libertà*, d'altra parte, non può essere possibile alcun calcolo in un ambito (quello delle relazioni umane) segnato da preferenze soggettive e mutevoli, ma soprattutto caratterizzato dalla presenza del libero arbitrio degli attori individuali.

Le accese polemiche contro Milton Friedman, allora, traggono origine proprio da qui: dalla contestazione delle semplificazioni metodologiche positiviste e dalla radicata convinzione di Rothbard che la moderna econometria abbia rappresentato uno straordinario strumento al servizio della pianificazione economica e della riduzione della società ad entità “amministrabile”.

Ma tale rigetto del positivismo non è il solo segnale del forte ancoraggio di Rothbard e del pensiero libertario — almeno nei suoi esponenti maggiori — alla metafisica realista: un radicamento, questo, che è del tutto evidente, ad esempio, in quel piccolo capolavoro di metodologia che è *Individualism and the Philosophy of the Social Sciences* del 1979.

Quella libertaria, in effetti, è una linea di pensiero pervasa dal richiamo al giusnaturalismo. Contro il moltiplicarsi di prospettive scettiche e storiciste (presenti pure in ambito liberale, basti pensare a Hayek), Rothbard e quanti oggi stanno proseguendo la sua ricerca — da Hoppe a Block — ritengono che vi siano “verità” e “diritti” che nessun uomo può mettere in discussione. In questo senso, la tolleranza di cui si nutre il libertarismo rothbardiano non si basa sull’assunto relativista in virtù del quale si dovrebbe rispettare ogni opinione umana dato che nessuna sarebbe vera, ma semmai deriva dalla convinzione forte che gli uomini hanno diritti e che nessuno deve quindi aggredire il prossimo e i suoi beni.

Mentre la filosofia della modernità democratica ha conosciuto un esito giuspositivista (nel nome di Hans Kelsen, in primo luogo), i teorici libertari costruiscono le loro proposte richiamandosi a John Locke e all’idea di diritti individuali naturali. L’anarchismo individualista ottocentesco di un Lysander Spooner, che preparò il terreno al libertarismo contemporaneo, è in questo senso un’originale reinterpretazione dell’eredità jeffersoniana. Ma quando Spooner guarda

a quella tradizione, è impossibile non cogliere come dietro a Jefferson vi sia Locke in persona.

Gli indizi a nostra disposizione, allora, sono sufficienti a definire un quadro sempre più chiaramente interpretabile. D'altro canto, mentre vi è una crescente consapevolezza del fatto che Locke è stato "l'ultimo degli Scolastici", non meno fondata appare la tesi di Lord Acton secondo cui san Tommaso sarebbe il primo degli intellettuali whig. E se il libertarismo rothbardiano rigetta tanto lo scientismo moderno come il nichilismo post-moderno, tutto questo avviene in virtù della consapevolezza che vi è un nesso che collega la dissoluzione della tradizione filosofica occidentale e il trionfo delle istituzioni coercitive, ovverosia dello Stato.

Un testo quanto mai significativo, a questo proposito, è quella storia del pensiero economico (*An Austrian Perspective on the History of Economic Thought*) di cui Rothbard riuscì a scrivere solo i primi due tomi, ma che proprio nel volume iniziale offre innumerevoli spunti di interesse. E non solo perché egli porta un attacco durissimo a Adam Smith, presentato quale "padre spirituale" del marxismo e fonte di molteplici confusioni teoriche. Ugualmente importante e per certi aspetti ancor più sconvolgente è la rivalutazione dei dibattiti precedenti la nascita dell'economia quale "scienza autonoma", e quindi sganciata dal diritto naturale e dal realismo filosofico (oltre che dalla teologia cristiana).

La continuità tra pensiero medievale e libertarismo appare chiara a Rothbard medesimo, il quale arriva a scrivere che «san Tommaso — sviluppando la teoria dell'acquisizione propria del diritto romano e anticipando in tal modo la famosa teoria di John Locke — basò il diritto all'acquisizione originale della proprietà su due fattori basilari: il lavoro e l'occupazione». Nella sua lettura, così, «gli Scolastici furono pensatori sofisticati ed economisti sociali che favorirono il commercio e il capitalismo, e che difesero il prezzo di mercato quale giusto prezzo,

con l'eccezione della questione dell'usura». Se l'utilitarista Smith ha la responsabilità di elaborare la teoria del valore-lavoro su cui Marx costruirà le proprie tesi sul plus-valore e sullo sfruttamento capitalistico, ben più in sintonia con gli orientamenti libertari erano i teologi medievali e tardo-medievali, da san Tommaso alla Scolastica di Salamanca (un nome per tutti: Juan de Mariana).

La radice metafisica del pensiero aristotelico-tomista è quindi di fondamentale importanza per ricercare, parafrasando Benjamin, quale “nano” si celi all'interno della teoria libertaria. Ma ancor più importante è forse la dimensione eminentemente religiosa, riconducibile alle origini bibliche e cristiane della civiltà europea.

Così, quando ci soffermiamo proprio sulla questione dell'usura, siamo obbligati — con Rothbard — a rilevare che fu proprio all'interno dei dibattiti teologici che meglio si comprese l'esigenza di rispettare il diritto naturale ad “affittare denaro”. Nel momento in cui, per primo, Pietro di Giovanni Olivi si esprimerà per una parziale accettazione dell'usura, egli parlerà da esponente degli Spirituali, uno degli orientamenti più radicalmente anti-mondani della Chiesa del XIII e XIV secolo. Nel suo *Tractatus de emptione et venditione, de contractibus usuraris et de restitutionibus*, tale eminente figura di un movimento che avversava ogni allontanamento della *fraternitas* dalla povertà francescana originaria mostra intuizioni straordinarie, le quali mettono in luce come solo trascendendo la prospettiva greco-aristotelica sia stato possibile accedere ad una confutazione dell'oggettivismo naturalista e ad una piena legittimazione dell'economia libera, nella quale il valore deriva dall'interazione delle scelte e delle opinioni dei singoli uomini.

Nella «Quaestio prima», così, l'Olivi coglie chiaramente come il valore di un bene sia legato, in particolare, alla sua capacità di soddisfare le attese e i desideri (*complacibilitas*). E nel difendere la legittimità dello scambio mercantile, egli afferma che il contratto

«nasce ed è ratificato da un libero e pieno consenso di ambedue le parti, tanto che il compratore desidera di più la cosa comprata che non il suo prezzo e il venditore il contrario. Ambedue infatti con pieno consenso intendono cedere la proprietà della loro cosa trasferendola totalmente all'altro».

Come Rothbard ha evidenziato, per questo religioso francese (fautore della più rigorosa povertà) il mercato era «come un'arena in cui i prezzi per i beni sono formati dalle interazioni di individui con differenti utilità soggettive e dissimili valutazioni dei beni. I giusti prezzi di mercato, allora, non sono determinati dal riferimento alle qualità oggettive del bene, ma all'interazione di preferenze soggettive che hanno luogo sul mercato». La sua disponibilità a mitigare il giudizio sull'usura e a comprendere la nuova civiltà mercantile maturerà da qui.

Per quanto paradossale possa sembrare, sarà insomma l'evangelismo radicale a condurre questo seguace francescano verso il riconoscimento della perfetta liceità delle relazioni contrattuali volontariamente adottate: e su questa strada egli andrà oltre l'aristotelismo di Tommaso d'Aquino e di altri scolastici.

Quella offerta dall'analisi che Rothbard riserva all'Olivì, ad ogni modo, è solo la riprova del fatto che quando ci si interroga sul senso più riposto e "religioso" del libertarismo risulta evidente come la dimensione teologico-politica di tale obiezione di fronte allo Stato moderno sia da riconoscere nell'idea secondo cui il prossimo ci trascende e per questo gli dobbiamo un rispetto assoluto. Nella teoria libertaria, il tema dei diritti individuali inviolabili è interpretato a partire dall'esperienza dell'altro, che nella tradizione cristiana rappresenta un misterioso incontro con Dio stesso: «ogni volta che avete fatto questo a uno dei più piccoli tra i miei fratelli, l'avete fatto a me» (Mt 25,40). I diritti della persona che sono al centro del libertarismo si definiscono non già quali pretese di un singolo che si vuole autosufficiente e si presume autonomo, ma piuttosto come riconoscimento

dell'intangibilità del prossimo, quale dovere assoluto di non aggredire colui che è di fronte a noi.

L'altro ci impone, sul piano morale, l'esercizio di un rispetto incondizionato. Posta tale premessa, la più coerente conclusione è che la violenza della politica moderna offende l'uomo e ne calpesta la dignità, considerandolo semplice oggetto di comandi e pura passività: una realtà senza diritti né autonomia. Per questa ragione, la schiavitù non sarà del tutto scomparsa dalla scena sociale fino al momento in cui non verrà accantonato lo Stato quale entità che rivendica il monopolio legale di taluni ambiti sociali. Nel mondo occidentale, infatti, la schiavitù permane soprattutto nell'istituzionalizzazione della coercizione, da intendersi sia come redistribuzione forzata delle risorse che come impedimento ad intraprendere talune specifiche attività imprenditoriali (la libera produzione della giustizia e dell'ordine pubblico, in particolare).

In questo senso, il libertarismo accoglie dal Cristianesimo la radicalità di un insegnamento etico che sovverte ogni schema e si sforza di pretendere ordinamenti giuridici all'altezza di tale compito (e quindi "non coercitivi", competitivi e liberamente accettati).

Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD

La due guerre giuste dell'America: 1775 e 1861
(1994)

A cura e traduzione di Beniamino Di Martino*

Questo saggio — *America's Two Just Wars: 1775 and 1861* — di Murray N. Rothbard (1926-1995) si inserisce nel lungo elenco degli scritti a carattere storico del pensatore libertario americano.

Rothbard elaborò il testo per l'intervento che tenne alla conferenza "Costs of War" organizzata dal Mises Institute ad Atlanta il 22 maggio 1994, quindi pochi mesi prima della prematura morte, avvenuta per infarto il 7 gennaio 1995 a New York. Il saggio fu poi incluso nel volume *The Costs of War: America's Pyrrhic Victories* curato da John V. Denson (Transaction Publishers, New Brunswick 1997).

Il contributo è da apprezzare innanzitutto per il tema e per l'argomento, ma non solo per questo. Infatti, nel trattare, nei caratteri essenziali, le due vicende belliche — quella dell'Indipendenza dalla madrepatria britannica nel 1776 e quella dell'Indipendenza degli Stati della Confederazione del Sud nel 1861 —, Rothbard accennava anche a vari altri aspetti presentandoli quasi sottotraccia. Una lettura attenta, però, li rileva senza troppa difficoltà. Un intervento, quindi, che può essere utile a più livelli, ad iniziare da quello divulgativo che si offre a tutti con chiara e sicura validità.

Quanto agli altri livelli, si potrebbero sottolineare vari punti. Richiamiamone solo un paio. Il primo è più formale (o, forse, è tale solo

* Sacerdote e direttore di «StoriaLibera»

apparentemente) riguardando l'uso della categoria "rivoluzione" applicato anche a ciò che rappresentò il contrario di una sovversione sociale. Ho già avuto modo, e in più occasioni, di obiettare contro questa scelta di Rothbard. E dato che le parole sono assai importanti, è bene che, anche nelle etichette, l'Indipendenza americana non venga arbitrariamente assimilata alla Rivoluzione giacobina di tredici anni dopo. Il secondo punto è relativo a quanto Rothbard sostiene a proposito dei diritti che ciascun popolo deve difendere in proprio senza pretendere che su altri cali il dovere di accorrere oppure a proposito di quelle entità che, non potendo proclamare i propri diritti o non essendo in grado di rivendicare gli stessi, non meritano di essere considerate soggetto di diritti. Ebbene, queste conclusioni rothbardiane, pur convincenti, devono essere prese con cautela. Davvero non c'è alcun obbligo morale a soccorrere una persona (anche se sconosciuta o antipatica) che viene aggredita? Ed ancora: il feto o l'incapace a cui non solo manca la possibilità di rivendicare autonomamente i propri diritti, ma non ha neanche consapevolezza di essi, davvero non ne gode affatto a causa della condizione di inabilità? Forse, la risposta è da cercare sul piano individuale restituendo lo spazio delle scelte ai singoli ed evitando che siano gli Stati a imporre obblighi a tutti. Così facendo, diminuendo gli obblighi politici, riemergeranno quelli morali e alle costrizioni collettive si sostituiranno le scelte individuali. E dalla responsabilità individuale anche la pubblica moralità ritroverà vigore. Dando ragione, anche in ciò, a Rothbard.

Gran parte della teoria del "diritto internazionale classico", sviluppato dagli Scolastici cattolici, in particolare gli Scolastici spagnoli del XVI secolo come Vitoria e Suarez, e poi dallo Scolastico olandese protestante Grozio e dai giuristi del XVIII e XIX secolo, era una spiegazione dei criteri per una guerra giusta. Perché la guerra, quale grave atto di uccisione, deve essere giustificata.

Il mio punto di vista sulla guerra può essere esposto semplicemente così: una *giusta* guerra esiste quando un popolo prova ad allontanare la minaccia di una dominazione coercitiva da parte di un altro popolo o a rovesciare una dominazione già esistente. Una guerra

è *ingiusta*, d'altra parte, quando qualcuno prova a imporre la dominazione su un altro popolo o prova a mantenere su di esso un controllo coercitivo già esistente.

Nel corso della mia vita, il mio attivismo ideologico e politico si è concentrato sull'opposizione alle guerre dell'America, primo perché ho creduto fossero ingiuste e, secondo, perché la guerra — in base alla penetrante frase del libertario Randolph Bourne durante la Prima guerra mondiale — è sempre stata «la salute dello Stato», uno strumento per l'accrescimento del potere dello Stato sulla salute, sulla vita e sulla prosperità dei cittadini assoggettati e delle istituzioni sociali. Anche una guerra giusta non può essere intrapresa con leggerezza; una [guerra] ingiusta deve, quindi, essere anatema.

Nella storia americana ci sono state solo due guerre, a mio avviso, sicuramente e indiscutibilmente appropriate e giuste. Non solo: la parte avversaria condusse una guerra che era chiaramente e particolarmente ingiusta. Perché? Perché non avevamo bisogno di chiederci se una minaccia contro la nostra libertà e proprietà fosse evidente o presente; in entrambe queste guerre, gli americani cercarono di liberarsi di una indesiderata dominazione da parte di un altro popolo. E in entrambi i casi, l'altra parte provò a mantenere ferocemente il controllo coercitivo sugli americani. In ogni caso, una parte — la “nostra parte”, se volete — fu evidentemente giusta, l'altra parte — la “loro parte” — ingiusta.

Per essere precisi, le due giuste guerre nella storia americana furono la Rivoluzione americana e la guerra per l'Indipendenza del sud.

Vorrei menzionare alcune caratteristiche essenziali del modo di analizzare la guerra da parte dei giusnaturalisti del diritto internazionale classico e contrapporre questa grande tradizione al ben differente “diritto internazionale” che domina dal 1914 a causa dei predominanti fautori della Società delle Nazioni e dell'Organizzazione delle Nazioni Unite.

I giuristi del diritto internazionale classico dal XVI al XIX secolo provarono a fare fronte alle implicazioni dell'ascesa e del dominio del

moderno Stato-nazione. Essi non cercarono di “abolire la guerra”, concetto che avrebbero considerato assurdo e utopico. Le guerre sempre esisteranno tra gruppi, popoli, nazioni; il *desideratum*, oltre a provare a convincere di rimanere dentro l’ambito delle “guerre giuste”, era frenare e limitare il più possibile l’impatto delle guerre esistenti. Non provare ad “abolire la guerra”, ma vincolare la guerra con le restrizioni decretate dalla civiltà.

In particolare, i giuristi del diritto internazionale classico svilupparono due idee che riuscirono, in larga misura, a far adottare alle nazioni: (1) soprattutto non colpire i civili. Se dovete combattere, lasciate che lottino i governanti e i loro servitori fedeli o assoldati, ma mantenete fuori i civili di entrambi i lati, per quanto possibile. La crescita della democrazia, l’identificazione dei cittadini con lo Stato, la coscrizione e l’idea di una “nazione in armi” hanno cancellato questo eccellente principio del diritto internazionale.

(2) Preservare i diritti degli Stati e delle nazioni neutrali. Nella moderna corruzione del diritto internazionale che è prevalso dal 1914, la “neutralità” è stata trattata, in qualche modo, come profondamente immorale. Oggigiorno, se i Paesi A e B si scontrano, diventa un obbligo morale per ogni nazione capire, rapidamente, quale Paese è il “cattivo” e poi se — diciamo — A è condannato come cattivo, precipitarsi a colpire A in difesa del presunto buono B.

Il diritto internazionale classico, che dovrebbe essere ripristinato più rapidamente possibile, era praticamente l’opposto. In una teoria che provava a limitare la guerra, la neutralità era considerata non solo giustificabile ma una virtù positiva. Un tempo, «ci ha tenuto fuori dalla Guerra» era un alto tributo a un presidente o a un leader politico; ma ora tutti gli opinionisti e i professori condannano ogni presidente che «sta a guardare» mentre «le persone vengono uccise» in Bosnia, Somalia, Rwanda, o nelle altre zone calde del momento. Ai vecchi tempi, «stare a guardare» era considerato un segno di alta leadership.

Non solo: gli Stati neutrali avevano “diritti” che venivano in gran parte rispettati, dato che ogni Paese belligerante sapeva che un giorno anch’esso sarebbe stato neutrale. Uno Stato belligerante non poteva interferire con la navigazione neutrale verso uno Stato nemico; i neutrali potevano, con impunità, inviare a un nemico tutte le merci tranne il “contrabbando”, che era rigorosamente definito come armi e munizioni, punto e basta. A quei tempi, le guerre erano limitate e la neutralità era esaltata.

Nel moderno diritto internazionale, dove le nazioni “cattive” devono essere identificate velocemente e poi combattute da tutti, ci sono due motivazioni per tale azione a livello mondiale, entrambe sviluppate da Woodrow Wilson la cui politica estera e la visione degli affari internazionali è stata adottata da ogni presidente da allora in avanti. La prima è “la sicurezza collettiva contro l’aggressione”. L’idea è che ogni guerra, non importa quale, deve avere un “aggressore” e una o più “vittime” così che nominare l’aggressore diventi un preludio alla difesa delle “eroiche piccole” vittime. L’analogia è con il poliziotto dietro l’angolo. Un poliziotto vede A rapinare B; si precipita dietro l’aggressore e il resto dei cittadini si unisce all’inseguimento. Allo stesso modo, si suppone, le nazioni, quando si uniscono in accordi di “sicurezza collettiva”, siano essi la Lega [delle Nazioni], l’Organizzazione delle Nazioni Unite o la NATO, identificano la nazione “aggressore” e poi si uniscono come “forza di polizia internazionale” come “poliziotto dietro l’angolo”, per colpire il criminale.

Nella vita reale, comunque, non è così facile identificare l’“aggressore” in guerra. Le cause diventano aggrovigliate e interviene la storia. Soprattutto, gli attuali confini di una nazione non possono essere considerati così evidenti come la vita e la proprietà di una persona. Qui è il problema. Che dire dei molto differenti confini di dieci, venti anni fa o anche secoli fa? Che dire delle guerre in cui le

rivendicazioni di tutte le parti sono plausibili? Ma ogni complicazione di questo tipo scombina i piani della folla dei nostri professionisti della guerra. Per incitare gli americani ad intervenire in una guerra lontana migliaia di miglia di cui essi non sanno nulla e a cui importa meno, una parte deve essere raffigurata come l'evidente cattivo e l'altra parte come pura e buona. Diversamente gli americani non saranno spinti a intervenire in una guerra che davvero non li riguarda. Così, i febbrili tentativi in America da parte degli opinionisti e dei presunti "esperti" di politica estera di spingerci a intervenire contro i demonizzati serbi si sono arenati quando l'opinione pubblica ha iniziato a rendersi conto che *tutte le tre* parti nella guerra bosniaca erano impegnate nella "pulizia etnica" ogni qual volta ne avevano la possibilità. Questo anche dimenticando la fatuità della propaganda sull'"integrità territoriale" del cosiddetto "Stato bosniaco" che non è mai esistito nemmeno formalmente fino ad uno o due anni fa, e [che], ovviamente, in realtà non esiste affatto.

Se il diritto internazionale classico limitava e controllava la guerra impedendone la diffusione, il diritto internazionale moderno, nel tentativo di eliminare l'"aggressione" e di abolire la guerra, assicura solo — come il grande storico Charles Beard ha affermato — una futile politica di "guerra perpetua per perpetua pace".

La seconda scusa wilsoniana per la guerra perpetua, particolarmente rilevante per la "Guerra civile", è ancor più utopica: l'idea che sia obbligo morale dell'America e di tutte le altre nazioni imporre la "democrazia" e i "diritti umani" ovunque nel globo. In breve, in un mondo dove la "democrazia" è generalmente senza significato e i "diritti umani" di ogni sorta praticamente inesistenti, noi siamo obbligati a prendere la spada e intraprendere una guerra perpetua per imporre l'utopia al mondo intero con pistole, carri armati e bombe.

L'intervento in Somalia fu un perfetto caso da studio del funzionamento di questo sogno wilsoniano. Abbiamo iniziato

l'intervento esaltando un "nuovo tipo di esercito" (un nuovo modello di esercito, se si preferisce) impegnato in un nuovo tipo di intervento di alta moralità: il soldato statunitense con un pacco di aiuti in una mano e un'arma nell'altra. Il nuovo esercito "umanitario" che porta cibo, pace, democrazia e diritti umani all'arretrato popolo della Somalia e lo fa tanto più nobilmente e altruisticamente perché in ciò non c'era un briciolo di interesse nazionale per gli americani. Fu questa prospettiva di un intervento puramente altruistico — di amore universale imposto con le baionette — che ha portato quasi l'intera Sinistra pacifista nel campo dell'intervento militare. Ebbene, non ci è voluto molto perché le nostre azioni avessero conseguenze e la fine del breve intervento somalo ha fornito una grande lezione se solo ne tenessimo conto: l'oggetto del nostro "umanitarismo" è stato abbattuto dalle armi americane reagendo con una guerriglia efficacissima contro le truppe americane culminata con i corpi dilaniati dei soldati americani. [È] tantissimo per l'"umanitarismo", per una guerra per imporre democrazia e diritti umani; tantissimo per un nuovo modello di esercito.

In entrambi questi casi, i moderni interventisti hanno vinto appropriandosi di un campo altamente morale; il *loro* è il sentiero del cosmico principio morale "umanitario"; quelli di noi che sono a favore della neutralità americana sono ora derisi come "egoisti", "meschini" e "immorali". Ai vecchi tempi, comunque, gli interventisti erano più correttamente considerati propagandisti del despotismo, dell'omicidio di massa e della guerra perpetua, se non portavoce di gruppi di interessi particolari o agenti dei "mercanti di morte". [...]

La causa dei "diritti umani" è esattamente l'argomento critico con cui, retrospettivamente, la guerra di Abraham Lincoln di aggressione del Nord contro il Sud viene giustificata e perfino glorificata. L'"umanitario" si fa avanti e ripara il torto della schiavitù, facendo ciò attraverso l'omicidio di massa, la distruzione di istituzioni e proprietà con una rovina che ancora non è scomparsa. Isabel Paterson, in *The God*

of the Machine, uno dei grandi libri di filosofia politica di questo secolo, puntava su ciò che ha appropriatamente chiamato «l'umanitario con la ghigliottina». «L'umanitario», scriveva la signora Paterson, «desidera essere un attore primario nella vita degli altri. Non può ammettere né l'ordine divino né l'ordine naturale per cui gli uomini hanno il potere di aiutare se stessi. L'umanitario mette se stesso al posto di Dio». Ma, nota la signora Paterson, l'umanitario si trova «di fronte due fatti imbarazzanti: primo, che i competenti non hanno bisogno della sua assistenza; secondo, che la maggioranza delle persone, se non pervertite, assolutamente non vogliono “ricevere del bene” dall'umanitario». Avendo considerato cosa il “bene” degli altri possa essere e chi decide sul bene e su cosa fare a riguardo, la signora Paterson sottolinea: «ovviamente ciò che l'umanitario in realtà propone è di fare ciò che *lui* pensa sia il bene per tutti. È a questo punto che l'umanitario pone la ghigliottina». Quindi, lei conclude, «l'umanitario in teoria è il terrorista in azione».

C'è un importante punto riguardante il diritto internazionale vecchio stile, o classico, che si applica a qualsiasi tipo di guerra, anche a quella giusta: anche se il Paese A sta conducendo una guerra chiaramente giusta contro il Paese B e la causa di B è ingiusta, questo fatto non impone alcun tipo di obbligo morale a qualsiasi altra nazione, comprese quelle che desiderano permanere in giuste politiche, di intervenire nella guerra. Al contrario, ai vecchi tempi la neutralità era sempre considerata una via più nobile; se una nazione non aveva alcun interesse primario nella mischia, non c'era alcun obbligo morale a intervenire. La via più alta e morale di una nazione era di restare neutrale; i suoi cittadini potevano tifare nel loro cuore per la giusta causa di A o se qualcuno fosse stato sopraffatto dalla passione per la causa di A sarebbe corso da solo al fronte per combattere. Ma, in genere, ci si aspetta che i cittadini della nazione C si attengano agli interessi della propria nazione rispetto alla causa di una più astratta giustizia.

Certamente non ci si aspettava che formassero un gruppo propagandistico di pressione per provare a spingere la nazione a intervenire; se i campioni del Paese C [Rothbard scrive «del Paese A», *n.d.r.*] fossero sufficientemente ardimentosi, potrebbero andare a combattere da soli, ma essi non potrebbero impegnare i loro compatrioti a fare lo stesso.

Molti dei miei amici e colleghi sono esitanti nell'ammettere l'esistenza di diritti naturali universali per timore di trovarsi costretti a sostenere l'intervento americano o internazionale per provare a farli rispettare. Ma per i giuristi del diritto internazionale classico, questa conseguenza non seguiva affatto. Se, per esempio, i Tutsi stanno massacrando gli Hutu in Ruanda o in Burundi, o *vice versa*, quei giusnaturalisti considererebbero davvero tali atti come violazione dei diritti naturali dei massacrati; ma questo fatto non implica affatto un obbligo morale o una legge naturale per altri popoli nel mondo ad affrettarsi per provare a far rispettare quei diritti. Potremmo racchiudere questa posizione in uno slogan: «i diritti possono essere universali, ma il loro adempimento deve essere locale» o, per adottare il motto dei ribelli irlandesi: *Sinn Fein*, «noi da soli». Un gruppo di persone può avere diritti, ma è *loro* responsabilità, e solo loro, difendere o salvaguardare tali diritti.

Per dirla in altro modo, ho sempre creduto che quando la Sinistra afferma che tutti i tipi di entità — animali, alligatori, alberi, piante, rocce, spiagge, la Terra o “l'ecologia” — hanno “diritti”, la risposta adeguata è questa: quando quelle entità agiranno come gli americani che redassero la loro dichiarazione dei diritti, quando essi parleranno per se stessi e prenderanno le armi per farli rispettare, allora e solo allora potremo prendere sul serio tali affermazioni.

Voglio ora ritornare alle due giuste guerre dell'America. È chiaramente evidente che la Rivoluzione americana, usando la mia definizione, fu una guerra giusta, una guerra di gente che formava una

nazione indipendente liberandosi dai vincoli di altra gente che insisteva nel perpetuare il controllo su di loro. Ovviamente, gli americani, pur accogliendo l'aiuto francese o da altri, erano pronti ad assumersi l'arduo compito di rovesciare il dominio del più potente impero sulla Terra, e farlo da soli se necessario.

Ciò su cui voglio concentrarmi qui non sono le lamentele che portarono i ribelli americani a ritenere che fosse diventato «necessario per un popolo sciogliere i legami politici che lo hanno legato ad un altro». Ciò che voglio sottolineare qui è il terreno sul quale gli americani si schierarono per questo solenne e fatidico atto di separazione. Gli americani erano permeati della filosofia giusnaturalista di John Locke e degli Scolastici e del repubblicanesimo classico della Grecia e di Roma. Durante questo periodo c'erano due grandi teorie politiche in Gran Bretagna e in Europa. Una era la visione assolutistica più antica, ormai obsoleta: il re era il padre della nazione e al re era dovuta obbedienza assoluta dagli ordini inferiori; ogni ribellione contro il re era equivalente alla ribellione di Satana contro Dio.

L'altra visione, quella del diritto naturale, rispondeva che la sovranità ha origine non nel re ma nel popolo, ma che il popolo aveva delegato i propri poteri e i diritti al re. Hugo Grozio e i giusnaturalisti conservatori credevano che la delega della sovranità, una volta trasferita, fosse irrevocabile, quindi che la sovranità doveva risiedere permanentemente nel re. I teorici libertari più radicali, come padre Mariana and John Locke e i suoi seguaci credevano, abbastanza sensatamente che, poiché la delega originale era volontaria e contrattuale, il popolo aveva il diritto di riprendere quella sovranità se il re avesse gravemente violato la sua fiducia.

I rivoluzionari americani, separandosi dalla Gran Bretagna e formando la loro nuova nazione, adottarono la dottrina lockeana. Infatti, se *non l'avessero* fatto non sarebbero stati in grado di formare la loro nuova nazione. È ben noto che il più grande problema morale e

psicologico che gli americani ebbero e che riuscirono a superare solo dopo un intero anno di sanguinosa guerra, fu violare il loro giuramento di lealtà al re britannico. Rompere con il Parlamento britannico, loro governante *de facto*, non pose alcun problema; a loro non importava del Parlamento. Ma il re era il loro signore sovrano ereditato, la persona a cui tutti loro avevano giurato fedeltà. Era il re a cui dovevano fedeltà; così, l'elenco delle rimostranze nella Dichiarazione di Indipendenza menzionava solo il re, anche se il Parlamento era in realtà il principale colpevole.

Da qui, la cruciale importanza psicologica, per i rivoluzionari americani, del *Common Sense* di Thomas Paine che non solo adottava la visione lockeana di una giustificata rivendicazione della sovranità da parte del popolo americano, ma si concentrava anche in particolare sul ruolo del re. Nelle parole della nuova Sinistra, Paine delegittimava e desantificava il re agli occhi degli americani. Il re della Gran Bretagna, scriveva Paine, è solo il discendente di «niente di meglio che il principale ruffiano di qualche banda irrequieta i cui modi selvaggi o la preminenza in sottigliezza gli hanno ottenuto il titolo di capo tra i predatori». E ora i re, compreso il «Bruto reale di Gran Bretagna», non sono che «ruffiani coronati».

Nel fare la loro rivoluzione, quindi, gli americani gettarono la loro sorte, permanentemente, con una teoria contrattuale o una giustificazione per il governo. Il governo non è qualcosa di imposto dall'alto, da qualche atto divino di conferimento della sovranità; ma contrattuale, dal basso, mediante il «consenso dei governati». Ciò significa che il sistema di governo americano diventa inevitabilmente repubblicano, non monarchico. Quel che è successo, infatti, è che la Rivoluzione americana ha dato origine a qualcosa di nuovo sulla Terra. Le persone di ciascuna delle tredici colonie formarono governi nuovi, separati, contrattuali, repubblicani. Basandosi su dottrine libertarie e su modelli repubblicani, i popoli delle tredici colonie costituirono

ciascuno Stati indipendenti sovrani: ciascun governo con poteri strettamente limitati, con la maggior parte dei diritti e dei poteri riservati al popolo e con controlli, contrappesi e costituzioni scritte, severamente limitanti il potere dello Stato.

Queste tredici repubbliche separate, allo scopo di condurre la comune guerra contro l'Impero britannico, inviarono ciascuna dei rappresentanti al Congresso Continentale e successivamente formarono una Confederazione, sempre con poteri centrali fortemente limitati, per combattere i britannici. La decisione accanitamente contestata di scartare gli Articoli della Confederazione e di creare una nuova Costituzione dimostra in modo decisivo che il governo centrale non doveva essere perpetuo, una sorta di trappola permanente a senso unico che secondo Grozio avrebbe trasferito per sempre la sovranità popolare al re. In effetti sarebbe molto strano ritenere che i rivoluzionari americani avessero ripudiato l'idea che una promessa di fedeltà al re fosse contrattuale e revocabile, e avessero infranto i loro voti al re solo per girarsi, pochi anni dopo, verso un patto che sarebbe risultato un irrevocabile biglietto di sola andata a favore di un permanente potere governativo centrale. Revocabile e contrattuale per il re, ma irrevocabile per un pezzo di carta!

E infine, si può seriamente credere anche solo per un minuto che qualcuno dei tredici Stati avrebbe ratificato la Costituzione se avesse creduto che essa era una perpetua, a senso unico, trappola di Venere per le mosche — un biglietto di sola andata per il suicidio della sovranità? La Costituzione è stata ratificata semplicemente così com'è!

Quindi se gli Articoli della Confederazione potevano essere trattati come un pezzo di carta, se la delega al governo confederato degli anni Ottanta (del sec. XVIII) era revocabile, come poteva il governo centrale istituito dalla Costituzione, meno di un decennio dopo, affermare che i *suoi* poteri erano permanenti e irrevocabili? La pura e semplice logica insiste su questo: se uno Stato poteva entrare nella

Confederazione, successivamente poteva ritirarsi da essa; lo stesso deve essere vero per uno Stato che adotta la Costituzione.

Eppure, naturalmente, questa mostruosa illogicità è esattamente la dottrina proclamata dal Nord, dall'Unione, durante la guerra tra gli Stati.

Nel 1861, gli Stati del Sud, credendo correttamente che le loro amate istituzioni fossero gravemente minacciate e aggredite dal governo federale, decisero di esercitare il loro naturale, contrattuale e costituzionale diritto di ritirarsi, di "secedere" da quell'Unione. Gli Stati separati del Sud, quindi, esercitarono il loro diritto contrattuale quali repubbliche sovrane di riunirsi in un'altra confederazione, gli Stati Confederati d'America. Se la guerra rivoluzionaria americana fu giusta, allora ne consegue, come la notte il giorno, che la causa Sudista, la guerra per l'Indipendenza del Sud, era giusta e per la stessa ragione [fu giusto] liberarsi dai «legami politici» che legavano i due popoli. In nessuno dei due casi questa decisione fu presa per «ragioni futili e peregrine». E in entrambi i casi i coraggiosi secessionisti si impegnarono a vicenda con «le loro vite, i loro beni e il loro sacro onore».

Che dire delle rimostranze dei due gruppi di secessionisti? Erano paragonabili? La lamentela centrale dei ribelli americani era il potere fiscale: il sistematico saccheggio delle loro proprietà da parte del governo britannico. Che si trattasse della tassa sui francobolli o della tassa sulle importazioni o infine della tassa sul tè importato, [il tema de] la tassazione fu centrale. Lo slogan «nessuna tassazione senza rappresentanza» era fuorviante; in ultima analisi, non volevamo "rappresentanza" in Parlamento; volevamo non essere tassati dalla Gran Bretagna. Le altre lagnanze, come l'opposizione ai mandati di perquisizione generale o il superamento dell'antico principio anglosassone del processo con giuria, erano critiche perché comportavano il potere di perquisire le proprietà dei mercanti per beni

che avevano evitato il pagamento delle tasse doganali, cioè per merci di “contrabbando”, e il processo con giuria era fondamentale perché nessuna giuria americana avrebbe mai condannato tali contrabbandieri.

Una delle centrali rimostranze del Sud fu il dazio che il Nord imponeva al Sud il cui maggior reddito proveniva dalle esportazioni all'estero di cotone. La tariffa, allo stesso tempo, faceva aumentare i prezzi dei prodotti manifatturieri, costringeva il Sud e gli altri americani a pagare di più per tali merci e minacciava di ridurre le esportazioni del Sud. La prima grande crisi costituzionale con il Sud venne quando il South Carolina combatté contro la ben nota Tassa dell'Abominio del 1828. Come risultato della resistenza del South Carolina, il Nord fu costretto a ridurre la tariffa e infine l'amministrazione Polk adottò una politica di sostanziale libero scambio che durò due decenni.

John C. Calhoun, il grande leader intellettuale del South Carolina, e dell'intero Sud, sottolineò l'importanza di un livello di tassazione molto basso. Tutte le tasse, per loro stessa natura, vengono pagate, al netto, da un gruppo di persone, i contribuenti (“pagatori di tasse”), e i proventi vanno a un altro gruppo di persone, che Calhoun giustamente chiama “consumatori di tasse”. Tra i consumatori di tasse al netto, ovviamente, ci sono i politici e i burocrati che vivono a tempo pieno dei proventi. Più alto è il livello di tassazione, maggiore è la percentuale che i produttori del Paese devono dare alla parassitaria classe dirigente che impone e vive di tasse. Concentrandosi sulla tariffa, Calhoun sottolineava che «il Nord ha adottato un sistema di entrate ed esborsi, in cui una indebita proporzione del peso fiscale è stata imposta al Sud e una proporzione indebita è stata messa a disposizione del Nord per la monopolizzazione dell'industria del Nord».

Che dire dell'opposizione a queste due guerre giuste? Entrambe erano ingiuste poiché sia nel caso dei britannici che in quello del Nord, si conduceva una guerra feroce per mantenere il controllo coercitivo e

indesiderato su un altro popolo. Ma se i britannici volevano mantenere ed espandere il loro impero, quali erano le motivazioni del Nord? Perché, secondo le famose parole dell'abolizionista William Lloyd Garrison, almeno all'inizio della lotta, il Nord «non ha lasciato andare in pace le sorelle erranti?».

Il Nord, in particolare la forza trainante del Nord, gli “*yankee*” — quel gruppo etno-culturale che viveva in New England o che da lì migrava verso la parte settentrionale dello Stato di New York, il nord e l'est dell'Ohio, il nord dell'Indiana e il nord dell'Illinois — era stato travolto da una nuova forma di protestantesimo. Si trattava di un neo-puritanesimo fanatico ed emozionale guidato da un fervente “post-millennarismo” che riteneva, come preconditione per un Secondo Avvento di Gesù Cristo, che l'uomo dovesse istituire un millenario Regno di Dio sulla Terra.

Il Regno deve essere una società perfetta. Per essere perfetto, ovviamente, questo Regno deve essere libero dal peccato; il peccato, perciò, deve essere eliminato e il più rapidamente possibile. Inoltre, se non ci si sforzasse di eliminare il peccato con forza non ci si salverebbe. A questi neo-puritani era ben chiaro che, per eliminare il peccato, il governo, a servizio dei santi, è l'essenziale strumento coercitivo per svolgere questo compito purgativo. Come gli storici hanno riassunto le opinioni dei più importanti di questi millenaristi, «lo Stato è il maggior strumento di Dio per la salvezza».

Dai neo-puritani *yankee* il peccato era definito in modo molto ampio, come qualsiasi cosa che potesse interferire con la libera volontà di una persona di abbracciare la salvezza, qualsiasi cosa che, secondo le parole del vecchio *serial* radiofonico Shadow, possa «annebbiare la mente degli uomini». Per questi millenaristi, le particolari occasioni di peccato erano il liquore (“*demon rum*”), la schiavitù, la Chiesa Cattolica Romana e ogni attività festiva che non fosse la lettura della Bibbia o andare in chiesa.

Se anti-schiavismo, proibizionismo e anti-cattolicesimo erano radicati nel fanatico protestantesimo post-millenarismo, lo Stato paternalistico, necessario per questo programma sociale a livello nazionale e locale, conduceva logicamente allo Stato paternalistico negli affari economici nazionali. Mentre nel XIX secolo il Democratic Party era conosciuto come il “partito delle libertà personali”, dei diritti degli Stati [sul governo federale, *n.d.r.*], del governo minimo, dei mercati liberi e del libero scambio, il Republican Party era conosciuto come il “partito delle grandi idee morali” che equivaleva all’eliminazione del peccato. Sul piano economico, i Repubblicani adottavano il programma *Whig* di statalismo: tariffe protezionistiche, sussidi alle grandi imprese, forte governo centrale, lavori pubblici su larga scala e credito a basso costo stimolato dal governo.

La guerra del Nord contro la schiavitù assunse il fervore del millenarismo fanatico, l’allegria volontà di sradicare le istituzioni, di commettere caos e uccisioni di massa, di saccheggiare, razziare e distruggere, tutto in nome dell’alto principio morale e della nascita di un mondo perfetto. I fanatici *yankee* erano veri e propri umanitari patersoniani con la ghigliottina: gli anabattisti, i giacobini, i bolscevichi della loro epoca. Questo spirito fanatico dell’aggressione del Nord per una presunta causa redentiva è riassunto negli pseudo-biblici e in verità blasfemi versi della *yankee* per eccellenza Julia Ward Howe, nella sua cosiddetta *Battle Hymn of the Republic*.

I moderni storici della Sinistra *liberal* pongono il caso, ovviamente, in un modo un po’ differente. Prendiamo ad esempio, l’eminente storico abolizionista della guerra civile James McPherson. Ecco come, in modo rivelatore, McPherson la pone: «la libertà negativa [per lui significa “libertà”] è stato il tema dominante nella storia delle origini americane — libertà *dalle* limitazioni ai diritti individuali imposte da uno Stato potente». «Il *Bill of Rights*», McPherson prosegue, «è la classica espressione della libertà negativa o liberalismo

jeffersoniano umanistico. Questi primi dieci emendamenti alla Costituzione proteggono le libertà individuali ponendo una camicia di forza (“non devi”) al governo federale». «Nel 1861», McPherson continua, «gli Stati del Sud invocarono le libertà negative della sovranità degli Stati e i diritti individuali di proprietà [cioè gli schiavi] per disgregare gli Stati Uniti».

Quale fu la risposta dell’eroe di McPherson, Abraham Lincoln? Lincoln, scrive McPherson, «in tal modo colse l’opportunità di invocare la libertà positiva [intende “tirannia statalista”] del riformismo *liberal*, esercitata attraverso il potere dell’esercito e dello Stato, per rovesciare le libertà negative della separazione e della proprietà degli schiavi». Un altro “nuovo modello di esercito” all’opera! McPherson richiede una “miscela” di libertà positive e negative, ma come abbiamo visto, qualsiasi “miscela” non ha senso, poiché statalismo e libertà sono sempre in contrasto. Tanto più il “riformismo *liberal*” “potenzia” un gruppo di persone, tanto meno la “libertà negativa” c’è per tutti gli altri. Si dovrebbe ricordare che gli Stati Uniti del Sud, nel XIX secolo, era l’unico posto dove la schiavitù venne abolita tramite il fuoco e la «*terrible swift sword*» [Julia Ward Howe, *Battle Hymn of the Republic*, *n.d.r.*]. In ogni altra parte del Nuovo Mondo, la schiavitù venne pacificamente riscattata attraverso accordi con i proprietari di schiavi. Ma in questi altri Paesi, nelle Indie Occidentali o in Brasile ad esempio, non c’erano puritani millenaristi che facevano il loro sanguinoso lavoro, armati con il fucile in una mano e il libro degli inni nell’altra.

Nel Republican Party, il “partito delle grandi idee morali”, diversi uomini e diverse fazioni enfatizzarono alcuni aspetti di questa integrata e despótica visione del mondo. Nella fatidica *Convention* repubblicana del 1860, i principali candidati alla presidenza erano due abolizionisti veterani: William Seward, di New York, e Salmon P. Chase, dell’Ohio. Le teste calde anti-cattoliche, tuttavia, diffidavano di Seward perché questi, in qualche modo, non si preoccupava della presunta minaccia

cattolica; d'altra parte, Chase — felice di stare al gioco degli ex *Know-Nothing* che sottolineavano l'anelito anti-cattolico della coalizione — era diffidato da Sewardites e dagli altri indifferenti alla questione cattolica. Abraham Lincoln dell'Illinois era il “*dark horse*” che riuscì a risolvere con successo la questione cattolica. La sua enfasi era sullo statalismo economico *Whig*: alte tariffe, estesi sussidi alle ferrovie, lavori pubblici. Come uno dei principali avvocati della nazione per Illinois Central e altre grandi ferrovie, Lincoln era praticamente il candidato di Illinois Central e delle altre grandi ferrovie.

Uno dei motivi della vittoria di Lincoln alla *Convention* fu che l'imprenditore ferroviario dell'Iowa Grenville M. Dodge contribuì a portare la delegazione dell'Iowa a Lincoln. In cambio, all'inizio della Guerra Civile, Lincoln nominò Dodge generale dell'esercito. Il compito di Dodge era di liberare dagli indiani il tracciato designato della Union Pacific, la prima ferrovia trans-continentale del Paese fortemente finanziata con fondi federali. In questo modo, i coscritti soldati dell'Unione e gli sfortunati contribuenti furono costretti a socializzare i costi di costruzione e di gestione dell'Union Pacific. Questo tipo di azione è ora chiamata eufemisticamente “cooperazione tra governo e industria”.

Ma il maggior fulcro di Lincoln fu l'aumento delle tasse, in particolare l'aumento e il rafforzamento delle tariffe [protezionistiche]. La sua vittoria alla *Convention* fu resa possibile, particolarmente, per il sostegno della delegazione della Pennsylvania. La Pennsylvania era stata a lungo la sede e il fulcro politico dell'industria siderurgica nazionale che, sin dal suo inizio durante la guerra del 1812, era stata cronicamente inefficiente e aveva, perciò, costantemente invocato elevate tariffe [protezionistiche] e, più tardi, quote [dazi, *n.d.r.*] d'importazione. Praticamente il primo atto dell'amministrazione Lincoln fu l'approvazione della legge per le tariffe protezionistiche

Morrill che raddoppiava le tariffe esistenti e creava le più alte tariffe della storia americana.

Nel suo discorso inaugurale [4 marzo 1861, *n.d.r.*], Lincoln fu conciliante sul mantenimento della schiavitù; ciò su cui fu duro verso il Sud fu l'insistenza sulla riscossione di tutte le tariffe doganali in quella regione. Come Lincoln disse, il governo federale «riscuoterebbe i dazi e le imposte, ma oltre ciò che possa essere necessario per questi obiettivi, non ci sarà alcuna invasione, né uso della forza contro [...] persone ovunque». Il significato dei forti federali è che essi fornivano i soldati per far rispettare le tariffe doganali; perciò, Fort Sumter era all'ingresso di Charleston Harbor, il porto principale dell'intero Sud, ad eccezione di New Orleans. Le truppe federali a Sumter erano necessarie per far rispettare le tariffe che venivano imposte a Charleston Harbor.

Naturalmente, le parole concilianti di Abraham Lincoln sulla schiavitù non possono essere prese per buone. Lincoln era un abile politico che significa che egli era un consumato connivente, manipolatore e bugiardo. I forti federali furono la chiave per la riuscita nella prosecuzione della guerra. Trovandosi nel South Carolina, Abraham Lincoln riuscì a fare ciò che Franklin D. Roosevelt e Henry Stimson fecero a Pearl Harbor 80 anni dopo: manovrò i sudisti perché sparassero il primo colpo. In questo modo, manipolando il Sud perché sparasse il primo colpo contro un forte federale, Lincoln fece apparire il Sud come “aggressore” agli occhi dei numerosi esitanti e moderati del Nord.

Al di fuori del New England e dei territori popolati da chi veniva dal New England, l'idea di costringere il Sud a restare nell'Unione era molto impopolare. In molti Stati di mezzo, inclusi Maryland, New Jersey e Pennsylvania, c'era un notevole sentimento di imitare il Sud formando una Confederazione centrale per isolare i fastidiosi e fanatici *yankee*. Anche dopo l'inizio della guerra, il sindaco di New York City e molti altri dignitari della città proposero che la città si separasse

dall'Unione, facesse pace e si impegnasse nel libero commercio con il Sud. In effetti, l'avvocato di Jefferson Davis dopo la guerra era quello che ora chiameremmo il leader "paleo-libertario" dell'ordine degli avvocati di New York City, il cattolico irlandese Charles O'Connor, che nel 1878 [dovrebbe essere 1872, *n.d.r.*] si candidò alla presidenza con il Straight Democrat, per protestare contro il suo amato Democratic Party che aveva candidato alla presidenza l'abolizionista, protezionista, socialista e sciocco Horace Greeley.

L'amministrazione Lincoln e il Republican Party approfittarono della grande maggioranza repubblicana al Congresso dopo la secessione del Sud per far approvare quasi l'intero programma economico *whig*. Lincoln, durante la sua amministrazione, firmò non meno di dieci progetti di legge per l'aumento dei dazi. Furono imposte pesanti tasse "sul peccato" cioè su alcool e tabacco, la tassa sul reddito fu imposta per la prima volta nella storia americana, furono dispensate enormi concessioni di terra e finanziamenti monetari alle ferrovie transcontinentali (accompagnati da una vasta quantità di connessa corruzione), e il governo lasciò il *gold standard* e praticamente nazionalizzò il sistema bancario istituendo la macchina per stampare nuova moneta e fornire credito a basso costo all'élite imprenditoriale. Inoltre il *New Model Army* e lo sforzo bellico si basarono su una vasta e senza precedenti quantità di coercizioni federali contro il Nord così come contro il Sud; un enorme esercito fu coscritto, i dissidenti e i sostenitori di una pace negoziata con il Sud furono incarcerati, il prezioso diritto anglosassone dell'*habeas corpus* venne abolito per l'intera durata [della guerra].

Anche se è vero che Lincoln non era particolarmente religioso, ciò non aveva importanza perché adottò tutti gli atteggiamenti e il temperamento dei suoi alleati evangelici. Era austero e sobrio, era personalmente contrario all'alcool e al tabacco e si opponeva alla detenzione privata delle armi. Ambizioso cercatore delle opportunità

sin dalla prima età adulta, Lincoln agì brutalmente verso la propria umile famiglia, sulla frontiera in Kentucky. Abbandonò la sua fidanzata per sposare la più ricca Mary Todd, la cui famiglia era amica dell'illustre Henry Clay; repudiò suo fratello e rifiutò di presenziare alla morte del padre cioè al funerale del padre, dichiarando mostruosamente che tale esperienza «sarebbe stata più dolorosa che piacevole». Senza dubbio!

Anche Lincoln era un tipico esempio di umanitario con la ghigliottina in un'altra dimensione: un comune moderno “riformista *liberal*” il cui cuore sanguina per un'umanità lontana e desidera “sollevarla”, mentre lui mente e tratta in modo abietto le persone reali. E così Abraham Lincoln, in una frase che prefigura il nostro amato Mario Cuomo, dichiarò che l'Unione era davvero «una famiglia, legata indissolubilmente dai più intimi vincoli naturali». Prendete a calci la vostra stessa famiglia e poi trasformate i sentimenti spirituali familiari verso un'entità ipostatizzata e mitica, “l'Unione”, che poi deve essere mantenuta intatta a prescindere dal concreto costo o sacrificio umano.

In effetti c'è una differenza fondamentale tra le due ingiuste cause che abbiamo descritto: la britannica e il Nord. I britannici, almeno, combattevano per conto di una causa che, anche se sbagliata e ingiusta, era coerente e comprensibile: cioè la sovranità di un monarca ereditario. Qual era la giustificazione del Nord per la mostruosa guerra di saccheggio e di uccisione di massa contro connazionali americani? Non la fedeltà ad una vera, reale persona, il re, ma fedeltà a una non esistente, mistica, quasi divina presunta entità, “l'Unione”. Il re era almeno una persona reale, e i meriti o i demeriti di un particolare re o di una monarchia in generale possono essere discussi. Ma dove si trova “l'Unione”? Come possiamo valutare le azioni dell'Unione? A chi deve rendere conto questa Unione?

Dai suoi adoratori del Nord, l'Unione fu trasformata da un'istituzione contrattuale, che può essere o abbracciata o scartata, in

una entità divinizzata, che deve essere adorata e che deve essere permanente, indiscussa, onnipotente. Non esiste eresia più grande, né teoria politica più perniciosa che la sacralizzazione del secolare. Ma questo processo mostruoso è esattamente ciò che accadde quando Abraham Lincoln e i suoi colleghi del Nord fecero dell'Unione un dio. Se le forze britanniche combatterono per il cattivo re Giorgio, gli eserciti dell'Unione saccheggiarono e ammazzarono per conto di questo idolo pagano, questa "Unione", questo Moloch che richiedeva il terribile sacrificio umano per sostenere il suo potere e la sua gloria.

In questa guerra tra gli Stati, il Sud può aver combattuto per il proprio sacro onore, ma la guerra del Nord fu esattamente l'opposto dell'onore. Ricordiamo la cura con cui le nazioni civilizzate avevano sviluppato il diritto internazionale classico. Soprattutto, i civili non devono essere presi di mira, la guerra deve essere limitata. Ma il Nord insistette nel creare un esercito di leva, una nazione in armi, e infranse le regole di guerra del XIX secolo saccheggiando e massacrando proprio i civili, distruggendo la vita e le istituzioni civili e questo per abbassare il Sud alla sottomissione. La famigerata marcia di Sherman attraverso la Georgia fu uno dei grandi crimini di guerra — e crimini contro l'umanità — dell'ultimo secolo e mezzo. Perché prendendo di mira e massacrando i civili, Lincoln, Grant e Sherman aprirono la strada a tutti gli orrori genocidi del mostruoso XX secolo. Negli ultimi anni c'è stato un gran parlare di memoria, di non dimenticare la storia per i crimini di guerra e le uccisioni di massa. Come Lord Acton, il grande storico libertario, ha sottolineato, lo storico, in ultima analisi, deve essere un giudice morale. La musa dello storico, scriveva, non è Clio, ma Radamanto, il leggendario vendicatore del sangue innocente. In questo spirito, dobbiamo sempre ricordare, non dobbiamo mai dimenticare, dobbiamo mettere sul banco degli imputati e impiccare più in alto di Aman, coloro che, nei tempi moderni, hanno aperto il vaso di

Pandora del genocidio e dello sterminio dei civili: Sherman, Grant e Lincoln.

Forse, un giorno, le *loro* statue, come quelle di Lenin in Russia, saranno rovesciate e fuse; le loro insegne e le bandiere di battaglia saranno profanate, i loro canti di guerra gettati nel fuoco. E poi Davis e Lee e Jackson e Forrest e tutti gli eroi del Sud, “Dixie” e *Stars and Bars*, saranno ancora una volta davvero onorati e ricordati. Il classico commento sull’ingannevole serie TV *The Civil War* è stato fatto dalla meravigliosa ed energica scrittrice del Sud Florence King. Chiedendole il parere sulla serie, ha risposto: «non ho avuto il tempo per guardare *The Civil War*; sono troppo impegnata a prepararmi per la prossima [guerra civile, *n.d.r.*]». In questo spirito, sono sicuro che un giorno, aiutato e sostenuto da nordisti come me, nella gloriosa tradizione “copperhead” [testardi oppositori alla guerra contro il Sud, *n.d.r.*], il Sud risorgerà.

Recensioni e segnalazioni

Paolo ZANOTTO, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo. Dottrina cristiana ed etica del lavoro*, prefazione di Giorgio Faro, Rubbettino - Leonardo Facco, Soveria Mannelli (Catanzaro) - Treviglio (Bergamo) 2005 (pag. 286, euro 10).

Da quando Max Weber (esattamente un secolo fa) ha proposto le sue tesi rivoluzionarie in merito all'origine protestante del capitalismo, il dibattito sulle radici della società di mercato è sempre stato molto acceso: e ancora oggi non accenna a spegnersi. Il centenario de *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* ha offerto così a Paolo Zanutto, ricercatore della Fondazione De Ponti, l'occasione per pubblicare un volume intitolato *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo* in cui viene tracciato un bilancio delle ricerche sul tema e si evidenzia come esista una specifica dottrina cattolica

dell'azione imprenditoriale: un'idea di società e di mercato che ha una lunga tradizione e che, nel corso del tempo, ha saputo produrre risultati strabilianti.

D'altra parte, molti studiosi hanno messo in evidenza come quell'area storica detta talora Lotaringia (posta al centro dell'Europa e caratterizzata da eccezionale dinamismo economico: includente la Francia orientale, la parte sud-occidentale della Germania, il Belgio e l'Olanda, l'Italia del Nord e la Svizzera) mostri una netta prevalenza cattolica. Il minimo che si possa dire, allora, è che il fatto di essere "papista" non ha impedito a chi vive a Colonia, Bruxelles, Milano o Lucerna di diventare ricco.

Non stupisce, allora, che gli argomenti di Weber abbiano conosciuto fin dall'inizio numerose contestazioni. Connettendo strettamente la natura del capitalismo all'avvento della Riforma, Weber era destinato ad irritare gli storici: che

subito gli ricordarono come nei Comuni dell'Italia settentrionale i mercanti impegnati nel fare affari avessero inventato la partita doppia e la cambiale ben prima che nel 1517 Martin Lutero affiggesse le sue tesi al portone della chiesa di Wittemberg. E che nelle Fiandre o nelle comunità ebraiche vi erano relazioni capitalistiche anche quando l'unità del cristianesimo non era stata scossa dalla ribellione del monaco agostiniano.

Nella sua ricerca, Zanotto rievoca anche queste controversie, ma soprattutto egli si preoccupa di evidenziare come all'interno del protestantesimo la centralità della predestinazione divina (della Grazia) abbia finito per sminuire il ruolo delle opere umane, che invece restano cruciali nel cattolicesimo e aprono a teorie e a pratiche sociali volte a valorizzare la libera iniziativa dei singoli e la loro capacità d'investire il mondo.

Tesi di notevole interesse, ad inizio degli anni Settanta, erano state espresse anche dal sociologo

alsaziano Jean Baechler, un allievo di Raymond Aron che in un volume su *Le origini del capitalismo* (edito in Italia) aveva individuato la scaturigine del trionfo epocale dell'Europa — nell'economia, nella scienza, nella tecnica — non già nella Riforma, ma proprio in quell'età medievale che era sostanzialmente priva di un potere forte e centralizzato. La tesi di Baechler è che tra l'XI ed il XVI secolo l'Europa è riuscita a recuperare terreno sulla Cina, e poi a sopravanzarla, perché in Asia si è affermato un dominio imperiale forte, mentre la debolezza delle istituzioni europee (Baechler parla espressamente di anarchia feudale) ha permesso l'emergere di mercanti, imprenditori e banchieri. E certamente non si può negare come l'avvento delle confessioni protestanti abbia invece favorito la “nazionalizzazione” delle società europee e, quindi, la costruzione di quegli Stati moderni che (prima con l'assolutismo, e poi in forme

ancor più virulente) hanno limitato il dinamismo del mercato e posto “sotto controllo” una parte crescente della vita economica.

Come ha ripetutamente riconosciuto uno tra i maggiori economisti protestanti del Novecento, Wilhelm Röpke, la Riforma ha indebolito quell’ autorità universale della Chiesa che fino ad allora aveva spesso impedito l’ espansione del potere politico: le comunità dei credenti sono state assoggettate al sovrano (in Danimarca, in Svezia, e via dicendo) ed è così che sono venuti meno quegli spazi di libertà che fino ad allora erano stati garantiti dal contrasto tra sfera religiosa e sfera civile.

La nostra percezione del rapporto tra il capitalismo e le maggiori confessioni occidentali (cattolicesimo, protestantesimo, ebraismo) è certo condizionata dal successo epocale della Gran Bretagna, prima, e degli Stati Uniti, in seguito. E poiché si tratta di società prevalentemente protestanti, è facile essere indotti a credere che esista una qualche

relazione privilegiata tra la Riforma e l’ economia di mercato. Come si è detto, però, le cose sono davvero più complicate.

Tanto Lutero come Calvino, in effetti, non mostrarono mai alcun interesse per la società di mercato: il primo riattualizzò antichi pregiudizi contro il prestito ad interesse, mentre il secondo offrì una versione assai austera della religione, in polemica con l’ aristotelismo eudemonista cattolico. Mentre nella cultura tardo-medievale si era fortemente valorizzato il rapporto dell’ uomo con il “mondo” ed erano state elaborate interpretazioni filo-capitaliste della dottrina cristiana (basti pensare alle prediche di san Bernardino da Siena e di sant’ Antonino da Firenze), con la Riforma questo processo conosce una battuta d’ arresto.

Non sorprende, allora, che oggi vi sia un crescente fiorire di studi sul francescano Jean Pierre d’ Olivi e, ancor più, sui protagonisti della Seconda scolastica spagnola, che a detta di tanti storici del pensiero

economico hanno anticipato le più radicali teorie a difesa della proprietà e della libertà commerciale. Ma la cosa più curiosa è che in varie occasioni non sono affatto gli studiosi cattolici a proporre simili tesi “revisioniste”.

Due testi — tra gli altri — possono bastare ad esemplificare questo cambiamento di giudizi nei riguardi del ruolo giocato dal cattolicesimo nella storia europea e, in particolare, nell’avvento del capitalismo. Il primo è *Economic Thought Before Adam Smith* di Murray N. Rothbard (morto del 1995), un economista ebreo ed agnostico che esalta il ruolo degli autori tomisti nell’elaborazione di una teoria economica liberale e vede invece nel presbiteriano Adam Smith colui che per primo ha minato le colonne concettuali dell’economia di mercato.

Ma ugualmente sorprendente è la lettura di un recente testo di Rodney Stark, *For the Glory of God* (edito da Princeton University Press), nel quale il noto sociologo dedica molte pagine a

difendere la tradizione cattolica e smontare varie leggende nere. Esaminando l’appartenenza religiosa dei grandi scienziati, Stark afferma che tra Cinque e Seicento la teologia cristiana da cui è sorta la scienza moderna era ad un tempo cattolica e protestante. A suo parere, non vi sono evidenze empiriche che inducano a ritenere che l’area riformata abbia mostrato una maggiore propensione verso la ricerca razionale.

Stark è protestante e battista. Forse è il caso di dargli retta.

Carlo LOTTIERI

Thomas James DiLORENZO, *The Real Lincoln. A New Look at Abraham Lincoln, His Agenda, and an Unnecessary War*, foreword by Walter E. Williams, Crown Publishing Group, New York (N. Y.) 2002 (p. 346, euro 21).

«Non miro affatto a introdurre l’eguaglianza sociale e politica fra la razza bianca e la razza nera. Fra

le due vi è una differenza fisica che, a mio avviso, impedirà per sempre che esse vivano assieme in condizioni di eguaglianza perfetta; e nella misura in cui diviene una necessità [...], sono favorevole al ruolo di superiorità che deve svolgere la razza a cui appartengo. Non ho mai detto il contrario». Sono parole di Abraham Lincoln, pronunciate in un dibattito a Ottawa, nell'Illinois, il 21 agosto 1858 e raccolte nel volume *Abraham Lincoln: His Speeches and Writings* (De Capo Press, New York 1990), curato da Roy P. Basler. Lo stesso che ha curato il volume delle 29 traduzioni del Discorso di Gettysburg e i *Collected Works* del presidente.

È l'immagine tagliente, ma circostanziata e documentata, che emerge da *The Real Lincoln: A New Look at Abraham Lincoln, His Agenda, and an Unnecessary War* pubblicato nel 2002 da Thomas J. DiLorenzo, docente di Economia alla Sellinger School of Business and Management del Loyola College di Baltimora, con

introduzione di Walter E. Williams, che, John M. Olin Distinguished Professor di Economia alla George Mason University, è nero. Ma uno di quei neri che il radicalismo razzista nero definisce “traditori della razza” e, addirittura, “non neri”, dato che l'essere neri è ideologia e non dato fisico.

Il libro, com'è comprensibile, non ha mai smesso di far parlare di sé, anche con toni aspri, sin dalla pubblicazione. Tant'è che il ne è uscita una edizione *paperback* arricchita di un nuovo capitolo in cui l'autore confuta le critiche.

Quando, durante la Guerra civile, gli fu chiesto cosa fare degli schiavi un giorno liberati, Lincoln rispose: «Mandateli in Liberia, nella loro terra natia». Una volta alla Casa Bianca, incontrò alcuni dei capi della comunità nera implorandoli di mettersi alla testa di un movimento di colonizzazione a ritroso verso l'Africa, secondo l'idea lanciata da Henry Clay sin dal 1827. E lo ripeté solennemente

nel messaggio annuale al Congresso del 1° dicembre 1862. La si chiamò addirittura “deportazione pacifica”. Esisteva infatti un’American Colonization Society e l’Amministrazione Lincoln firmò anche un contratto con un uomo di affari, Bernard Knock, per fondare una colonia ad Haiti. Ma non ci fu seguito perché Knock era un ciarlatano. Contro Lincoln si scagliò del resto il massimo abolizionista dell’epoca, William Lloyd Garrison, che non apprezzava la “deportazione pacifica”.

Ma perché Lincoln voleva liberarsi dei neri? Anzitutto, il presidente non aveva alcuna intenzione di toccare la schiavitù del Sud. Nel Discorso d’insediamento alla presidenza nel 1860 affermò: «non ho alcuna intenzione, diretta o indiretta, d’interferire con l’istituzione della schiavitù negli Stati in cui essa esiste». Voleva, infatti, solo impedire che la “peculiare istituzione” venisse estesa ai territori di nuova acquisizione statunitense. Già il 16 ottobre

1854 aveva detto: «l’intera nazione è interessata a fare di quei territori il miglior uso possibile. Vogliamo che essi siano la casa dei bianchi liberi». Nel 1860 era divenuta la posizione ufficiale del Partito Repubblicano.

Al segretario di Stato William Seward, Lincoln disse: «chi protesta contro l’estensione della schiavitù è sempre stato in realtà spinto dall’obiettivo del benessere dei bianchi, non dall’innaturale simpatia verso i negri». I neri non dovevano mai essere innalzati al rango dei bianchi. E inoltre l’estensione della schiavitù ai nuovi territori avrebbe aumentato il potere congressuale del Partito Democratico. La Costituzione, infatti, regolava la determinazione del numero dei seggi congressuali di ogni singolo Stato affermando che cinque schiavi contavano come tre liberi votanti. Un favore, quindi, ai democratici, schiavisti. Ne nacque una guerra civile tragica che modificò totalmente il volto degli Stati Uniti e un proclama di emancipazione dei neri deciso solo due anni dopo

l'inizio del conflitto, il 1° gennaio 1863. Il Sud sembrava trionfare militarmente e Lincoln aveva bisogno dei Repubblicani radicali e degli abolizionisti, oltre che del supporto morale del mondo.

Marco RESPINTI

Antonio DONNO - Giuliana IURLANO, *La nascita degli Stati Uniti d'America. Dichiarazione d'Indipendenza ed esordio sulla scena internazionale*, FrancoAngeli, Milano 2017 (p. 383, euro 46).

Le dimensioni del volume di Giuliana Iurlano e di Antonio Donno suscitano subito la sensazione che si tratti di un lavoro destinato a fare da riferimento per coloro che — in lingua italiana — vogliono incamminarsi nello studio della politica estera delle prime presidenze dei neonati Stati Uniti d'America. L'abbondante apparato bibliografico e la documentazione presente nelle

numerossime note conferma presto la prima impressione.

Volendo dare una sorta di premessa al commento di questo testo, sarà giusto offrire uno spiraglio sulla particolarissima collaborazione tra i due autori, due accademici che hanno condiviso tutto nella loro vita, dall'affinità intellettuale, dallo stesso campo scientifico di ricerca, alla vita matrimoniale che da decenni, felicemente, li unisce. Ci troviamo dinanzi ad una compartecipazione singolarissima ove l'edificazione della vita familiare si è congiunta al comune interesse di studio e di lavoro accademico. Non sorprende affatto, quindi, che questa importante fatica di Giuliana Iurlano e Antonio Donno sia dedicata (così come riportato nella prima pagina del volume) ai loro quattro figli e ai nipoti.

C'è anche un'altra nota di carattere personale che, in questa cornice, non può essere trascurata: entrambi sono membri del Comitato Scientifico di «StoriaLibera» avendo subito

accolto l'invito ad essere tra i nostri accademici di riferimento.

Insieme hanno curato altri due volumi, entrambi sulla politica estera dell'amministrazione repubblicana di Richard Nixon (1969-1974): il primo in riferimento al Medio Oriente (2010), il secondo in relazione ai rapporti con i Paesi del continente africano (2016). Tra l'altro, quest'ultimo testo (*L'amministrazione Nixon e il continente africano. Tra decolonizzazione e guerra fredda. 1969-1974*), poco dopo la sua apparizione, è stato recensito sulle pagine di «StoriaLibera» (n. 5, 2017).

Questo altro importante volume (nel quale, a differenza dei precedenti, appare prima il nome di Iurlano e poi quello di Donno) è pubblicato all'interno della collana "Temi di Storia" che si avvale di un Comitato Scientifico di valutazione (secondo il procedimento di *double blind* e di *peer review*) ed è suddiviso in tre parti.

Già dicevamo che il testo presenta una dettagliata analisi della prima e affannosa politica estera della nuova entità statale americana. Così che, attraverso le sezioni di cui si compone il volume, sono passate in rassegna la presidenza di George Washington, quella di John Adams, quella di Thomas Jefferson e, infine, quella di James Madison.

Però, ancor prima delle considerazioni relative al duplice mandato di Washington, la prima parte del libro è interamente dedicata all'atto fondativo della repubblica americana, quella Dichiarazione del luglio del 1776 che rese irreversibile la frattura con la madrepatria britannica (a firma di Giuliana Iurlano, questa sezione è intitolata *La Dichiarazione d'Indipendenza degli Stati Uniti: un'interpretazione*).

La *Declaration* del 4 luglio viene, dalla Iurlano, riletta e interpretata in base ad una duplice prospettiva. Innanzitutto, in rapporto al significato da dare alla

proclamazione del 1776 in qualità di vero e proprio trattato internazionale in cui i neonati Stati Uniti richiedono il riconoscimento politico da parte delle altre potenze europee. Sotto questo aspetto, quindi, la Dichiarazione del 1776 è, al tempo stesso, di “indipendenza” e di “interdipendenza” (formula, quest’ultima, adottata dall’autrice). I tredici Stati — non più semplici entità coloniali — hanno subito sentito la gravità di essere geograficamente circondati da potenze e da forze ostili (a sud da Francia e Spagna, a nord dal Canada prima francese poi britannico e a ovest dalle tribù dei nativi armate da Londra, ad est dalla marineria di Sua Maestà) e, perciò, hanno avvertito l’urgenza di un riconoscimento internazionale.

La seconda prospettiva che Giuliana Iurlano delinea in relazione alla *Declaration* è di natura filosofico-politica. L’autrice, infatti, espone una tesi originale attribuendo a Spinoza una forma di paternità nei

confronti del pensiero dei *Founding Fathers* anche se si riconosce essere stata, questa, un’influenza che «giunge quasi in maniera sotterranea e indiretta» (p. 68).

La seconda parte (ancora a firma di Iurlano con titolo *Il pensiero politico di George Washington e gli esordi della politica estera americana*) spazia dalla prima presidenza agli otto anni dell’amministrazione Jefferson passando per il quadriennio di Adams. Della trattazione, limitiamoci a cogliere solo due elementi.

Il primo riguarda il peso e il rilievo esercitato dall’indipendenza degli USA nella storia. Il volume si apre con una nota sentenza di Hannah Arendt: «la triste verità della faccenda è che la rivoluzione francese, che terminò nel disastro, è divenuta storia del mondo, mentre quella americana, che terminò con il più trionfale successo, è rimasta un evento di importanza poco più che locale». Il fatto che l’affermazione della

celebre politologa sia posta quasi in esergo sembrerebbe essere condivisa dagli autori, pur tuttavia nelle pagine del volume l'indipendenza americana viene presentata nella sua carica e nella sua forza quale "contagio di sovranità", cioè in qualità di «esempio di libertà sovrana per un'Europa ancora incapsulata nelle dimensioni assolutistico-statali». Le due tesi sembrano alternative tanto più che, in alcuni punti, viene opportunamente documentato il tipico originario anti-americanismo espresso nelle difficili relazioni tra potenze europee e USA.

Il secondo elemento è sintetizzabile nella vocazione mercantile della nuova realtà nord-americana, un tratto distintivo rispetto agli Stati nazionali con cui si identificava sempre più il profilo politico del Vecchio Continente. Scrive Iurlano: «per una nazione nuova come gli Stati Uniti, che aveva fatto del commercio il suo elemento decisivo, proseguire con una politica bellicista non sarebbe

stata la cosa più utile». Merita, perciò, plauso l'implicita, ma costante attenzione a questa dimensione irrinunciabile per comprendere i neonati Stati Uniti, quando, generalmente, ogni importanza viene riservata alla dimensione specificamente politica. Lì ove la consolidata pratica protezionistica europea — e britannica in particolare — era stata la causa della questione americana, «l'indipendenza — ancora afferma Iurlano — dalla madrepatria per le tredici colonie americane sarebbe stata un elemento di novità assoluta nel panorama internazionale dell'epoca: la nuova giovane repubblica federale avrebbe potuto usufruire delle migliori condizioni per affermarsi tra le potenze europee, per instaurare con loro dei fecondi rapporti commerciali, per allargare autonomamente i propri territori occidentali sia con la politica degli acquisti, sia con quella della colonizzazione dell'Ovest, per modificare il paradigma internazionale stabilendo una

serie di nuovi principi e di nuove regole».

La terza ed ultima parte (questa a firma di Antonio Donno: *La guerra anglo-americana del 1812-1815*) si concentra sugli anni di Jefferson e del successore di questi, Madison. Si tratta di una documentata ricostruzione della lunga crisi che intercorse tra gli Stati Uniti e la Gran Bretagna (ma, contemporaneamente, anche con la Francia repubblicana, direttoriale e, soprattutto, imperiale) dovuta agli impedimenti posti alla libera circolazione delle merci e dei natanti commerciali americani. Nonostante il proposito di mantenersi neutrale secondo l'indole del principio mercantile, il governo della giovane repubblica americana fu costretto a fronteggiare le tensioni con la forza delle armi. Ciò avvenne sia con la guerra barbaresca (1801-1805) per contrastare la pirateria islamica nel Mar Mediterraneo, sia con la ben più impegnativa guerra contro la Corona britannica (1812-1815) che avrebbe potuto

anche essere mortale per l'unione degli Stati americani.

Al lavoro di Iurlano e di Donno va, per giunta, riconosciuto — come già si accennava — il pregio di una ricchezza documentale davvero notevole (tante sono le citazioni tratte anche dalla corrispondenza privata dei protagonisti dei primissimi decenni di storia della repubblica americana). I nostri autori fanno confluire in questo testo gli studi di una miriade di ricercatori i cui contributi, per essere esaminati, avranno richiesto anni di paziente esame e investigazione. Il volume si chiude con una copiosissima bibliografia (di quasi quaranta pagine) per cui complimentarsi con gli autori ed un sempre utile indice dei nomi (dettagliato in ben undici pagine) per cui ringraziare l'editore.

Valido come fonte documentale, il testo si presta anche a dar luogo ad una serie di approfondimenti. Ed esattamente muovendo da quanto sviluppato da Iurlano e da Donno sarebbe

interessante sottoporre ai nostri autori alcuni interrogativi.

È invalsa nella storiografia di ogni tendenza attribuire all'Indipendenza americana l'etichetta "rivoluzione". Ordinariamente, infatti, si parla di "rivoluzione americana" al pari di come avviene per la "rivoluzione francese". Ci si dovrebbe, però, chiedere se tale scelta sia pertinente in base al fatto che la "rivoluzione" non è solo una "rivolta", ma è un evento politico teso a trasformare e sovvertire gli ordinamenti antichi, consueti e tradizionali. Se questa definizione è corretta, allora in linea con gli eventi parigini del 1789 non furono certo i coloni, ribelli alle vessazioni assolutistiche, quanto la Corona britannica a stravolgere le costituzioni delle antiche "libertà inglesi". Il testo di Iurlano e Donno dimostra di non prestare attenzione a tale precisazione preferendo definire sempre e comunque la vicenda dell'Indipendenza USA all'insegna della categoria "rivoluzione". Che non si tratti

solo di abitudine terminologica è dimostrato dal fatto che ad essere richiamato è il concetto stesso espresso con il sostantivo o l'aggettivo. Non appare mai il significato contrario (il ristabilimento, la "restaurazione", delle antiche "libertà inglesi" mediante una "rivolta" anti-assolutistica), mentre si fa sempre richiamo a quella americana come una rivoluzione (così come, d'altronde, comunemente avviene per designare la lotta contro gli Stuart: prima contro Carlo I, nel 1648, e, poi, contro Giacomo II, nel 1688).

In qualche modo collegata a questo primo interrogativo, vi sarebbe una seconda domanda riguardante il modo con cui, tra le righe, emerge la natura dell'illuminismo. Le teorie illuministiche — come si evince dalle pagine del volume — avrebbero avuto il merito di promuovere o almeno favorire quella "*new diplomacy*" (nuova rispetto alla diplomazia dell'antico regime) tipicamente americana. Ma non è

l'illuministico mito del "mondo nuovo" ad essere responsabile della più forte carica interventista e universalistica che fa della politica estera un elemento fondante degli Stati moderni? Se consideriamo la tendenza espressa dalle teorie illuministiche (la *fraternité* universale, la guerra — prima girondina, poi napoleonica — che doveva esportare la rivoluzione ovunque), i presupposti della "new diplomacy", comportante una restrizione e non certo un allargamento della politica di potenza, sembrano porsi su un piano alternativo all'illuminismo rimodellatore del mondo.

La "new diplomacy", intendendo dare primato alle questioni interne e ridimensionare quelle esterne, rappresenta il versante politico delle esigenze commerciali (oggi diremmo "America first"). Il tendenziale isolazionismo e la ricercata neutralità allo scopo di evitare ogni possibile conflitto vanno intese come la coerente applicazione delle istanze proprie

della "repubblica mercantile". Quanto ciò sia rimasto incompiuto per i neonati Stati Uniti a causa della necessità di un riconoscimento internazionale non impedisce di vedere nell'isolazionismo la vera vocazione della nuova entità politica. Se entrare a far parte del sistema internazionale (magari mediante la stipula di alcuni trattati) fu un'esigenza per evitare di essere esclusi dalle relazioni, neanche può essere ridimensionata l'originalità della Repubblica che si riconosceva nel principio jeffersoniano dell'isolazionismo («commerciare con tutte le nazioni, stringere alleanze con nessuna»), con l'abbattimento delle barriere protezionistiche e con l'affermazione dei principi del libero commercio.

Tutto ciò richiederebbe di tornare sul concetto — già prima richiamato e, nel volume, a lungo spiegato — di "interdipendenza", presentato da Iurlano accanto a quello più familiare di "indipendenza". E se è vero che si

dovette ricercare l'ingresso nella compagine internazionale delle grandi nazioni nel modo più dignitoso possibile, è pur vero che la lontananza tra le due sponde dell'Atlantico si misurava a partire dalla distanza tra la predilezione americana per l'isolazionismo e la continentale prassi interventista.

Già qualcosa dicevamo a proposito del "contagio di sovranità" prodotto in Europa dalle idee americane. Ma se è vero che queste ultime coincidono con gli intenti del libero scambio e dei diritti commerciali, si deve, allora, probabilmente, concludere che gli europei si siano mostrati davvero impermeabili a tale contagio, un salutare contagio che avrebbe loro risparmiato fiumi di sangue e assicurando pace e prosperità.

Lo stesso concetto di "sovranità", d'altronde, è una dimensione che porta ad escludere l'armonia degli interessi perché rinvigorisce le conflittuali prerogative politiche a danno della dimensione privatistica dei naturali rapporti sociali ed

economici. Da qui la poca simpatia liberale per ciò che è riconducibile al concetto di "sovranità".

Un'altra domanda da porre agli autori riguarderebbe il rapporto tra la Dichiarazione d'indipendenza e la successiva Costituzione. Tra i (pochi) che hanno scorto una rottura tra i due momenti e gli studiosi (ben più numerosi) che vi hanno visto un lineare sviluppo, nelle pagine del volume sembra emergere un giudizio che si muove nella linea della continuità, pur riconoscendo che il dibattito sulla relazione tra il 1776 e il 1787 rimane aperto. E dato che è giusto che lo sia, c'è tutto lo spazio per chiedere come la tesi della quasi inevitabile evoluzione e confluenza della Dichiarazione nella Costituzione che sembra maggiormente convincere i nostri autori possa coesistere con l'evidente distanza tra la forma confederale della prima unione e la forma federale suggellata nel 1787.

Delineando la politica di Washington, nel testo emerge non

solo la simpatia per la figura del primo presidente ma anche un orientamento a favore della Costituzione federale rispetto alle ragioni confederali proprie dei singoli Stati. Un'impressione confermata dal modo con cui vengono analizzate le difficoltà in cui si trovò spesso il governo centrale a causa della riluttanza degli Stati a partecipare ai programmi di spesa dell'Unione. Questa propensione per l'ordinamento federale può essere il motivo per cui, a proposito dello scontro iniziato nel 1861, i nostri autori parlano sempre di "guerra civile" e mai di "guerra di secessione"?

Coerentemente all'impostazione "continuista" (tra Dichiarazione d'indipendenza e ordinamento costituzionale) e federalista (rispetto a quella confederalista), nel volume traspare una concezione assai positiva della Costituzione del 1787. Sarà anche per questo motivo che la teoria giuridica cosiddetta *originalista* (teoria che

respinge ogni interpretazione estensiva ed aggiornabile degli articoli del 1787) non viene, di fatto, accolta dai nostri autori? Per essi, infatti, «la Costituzione americana, pur essendo una costituzione rigida, è destinata a "crescere" nel tempo».

Se non posso pretendere una risposta puntuale che dia soluzione a queste domande, posso partire esattamente da questi interrogativi per incamminarmi a riprendere un lavoro sull'"eccezionalismo americano" svolto quasi dieci anni fa e che ora potrebbe essere ampliato, migliorato e perfezionato in vista del 250° anniversario di quella Dichiarazione con la quale i coloni americani affermarono il bene prezioso della libertà individuale e che l'esperienza ha dimostrato essere anche la condizione della prosperità.

Beniamino DI MARTINO

Editoriale

Segue da pag. 8

Non è questa la sede per delineare il profilo intellettuale del pensatore¹, né per illustrare i caratteri del libertarismo² di cui fu l'esponente più maturo e rigoroso, né per tratteggiare il paradigma della Scuola Austriaca³ nel quale non solo si riconobbe pienamente, ma di

¹) Cfr. David GORDON, *Murray N. Rothbard: A Scholar in Defense of Freedom*, with a bibliography compiled by Carl Watner, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 1996; cfr. David GORDON, *The Essential Rothbard*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2007; cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998; cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2022; cfr. Justin RAIMONDO, *An Enemy of The State. The Life of Murray N. Rothbard*, Prometheus Books, New York (N. Y.) 2000.

²) Cfr. David BOAZ, *Libertarismo. Silloge*, Liberilibri, Macerata 2010 (*Libertarianism. A Primer*, 1997); cfr. Nicola IANNELLO (a cura di), *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004; cfr. Carlo LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Liberilibri, Macerata 2001; cfr. Charles A. MURRAY, *Cosa significa essere un libertario*, Liberilibri, Macerata 2010 (*What It Means to Be a Libertarian*, 1997); cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003.

³) Cfr. Eamonn BUTLER, *La Scuola austriaca di economia. Un'introduzione*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2014 (*Austrian Economics: A Primer*, 2010); cfr. Raimondo CUBEDDU, *Il liberalismo della Scuola austriaca. Menger, Mises, Hayek*, Morano, Napoli 1992; cfr. Jesús HUERTA de SOTO, *La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, a cura di Paolo Zanotto, prefazione di Raimondo Cubeddu, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003 (*La Escuela Austriaca: mercado y creatividad empresarial*, 2000); cfr. Eugen Maria SCHULAK - Herbert UNTERKÖFLER, *The Austrian School of Economics. A History of*

cui fu originale interprete coniugando perfettamente marginalismo e giusnaturalismo, fornendo al soggettivismo e all'individualismo il più solido impianto teorico. Ci limitiamo solo ad introdurre la presente raccolta di testi e l'idea da cui è nata questa iniziativa.

Il primo pensiero in vista della ricorrenza del trentennale della scomparsa di Rothbard è stato quello di promuovere un lavoro intorno alla riflessione del teorico libertario sul cristianesimo. Più in generale, la questione si inserisce nel dibattito sul rapporto tra liberalismo e cristianesimo, ma più nello specifico, e andando oltre sia la ristretta cerchia dei più diretti interessati sia il ben più vivace mondo anglosassone, ci è sembrato utile proporre un'occasione di discussione su un tema sempre attuale e sempre decisivo.

Per quanto non manchino certo, anche in italiano, studi sull'argomento⁴ e non siano poche le letture consigliabili⁵, abbiamo così inteso offrire un ulteriore contributo valorizzando, oltretutto, alcuni interventi di innegabile profondità.

E qui veniamo alla seconda caratteristica di questa raccolta collettanea: gli interventi qui presenti sono apparsi su «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» nel corso degli undici anni di

Its Ideas, Ambassadors, and Institutions, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2011 (*Die Wiener Schule der Nationalökonomie*, 2009).

⁴) Cfr. Raimondo CUBEDDU, *Individualismo e religione nella Scuola Austriaca*, in appendice un articolo di Carl Menger, *La conquista delle universalità* (1907), Edizioni ETS, Pisa 2019; cfr. Alejandro A. CHAFUEN, *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, prologo di Michael Novak, introduzione di Dario Antiseri, Liberilibri, Macerata 2007 (*Faith and Liberty. The Economic Thought of the Late Scholastics*, 2003); cfr. Thomas E. WOODS jr., *La Chiesa e il mercato. Una difesa cattolica della libera economia*, prefazione di Carlo Lottieri, Liberilibri, Macerata 2008 (*The Church and the Market. A Catholic Defense of the Free Economy*, 2005).

⁵) Cfr. Randy ENGLAND, *Free is Beautiful. Why Catholics should be libertarian*, Smashwords, Los Gatos (California) 2012; cfr. Christopher A. FERRARA, *The Church and the Libertarian. A Defense of the Catholic Church's Teaching on Man, Economy, and State*, Remnant Press, Forest Lake (Minnesota) 2010; cfr. Guglielmo PIOMBINI, *La Croce contro il Leviatano. Perché il Cristianesimo può salvarci dallo Stato onnipotente*, con un saggio introduttivo di James Redford, Tramedoro, Bologna 2021.

attività già svolta. Abbiamo, così, riunito in un unico testo i contributi con attinenza al tema del rapporto tra Rothbard e la fede cristiana per offrirli al lettore comodamente raggruppati. La rivista, d'altronde, si appresta a concludere le sue pubblicazioni ed è sembrato che questo volume potesse essere il miglior modo per coronare l'impegno profuso da tutti coloro che si sono sentiti coinvolti in una vera e propria missione culturale.

Se il tema del volume vuole esprimere una profonda gratitudine verso Rothbard, la valorizzazione dei testi precedentemente apparsi sulla rivista vuole essere anche un modo per dimostrare la sincera riconoscenza verso i nostri autori, autentici protagonisti nel panorama libertario che hanno saputo diffondere — sempre con sacrificio, spesso con grande fatica — la conoscenza in Italia del pensiero rothbardiano. Grazie ad essi, anche chi scrive ha avuto la provvidenziale occasione di imbattersi, ormai una quindicina di anni fa, nel nome di Murray N. Rothbard e di conoscerlo quale grande maestro e grande benefattore dell'umanità.

Gli articoli sono stati riproposti nello stesso ordine con cui sono stati pubblicati su «StoriaLibera» ad eccezione dei due testi di antologia che ora appaiono come appendici. Si apre, pertanto, con Marco Respinti — un costante punto di ispirazione e di riferimento per chi scrive — il cui pezzo, per il suo carattere riassuntivo, ben può fungere da introduzione generale all'intero volume⁶. Si prosegue con un illuminante saggio di Piero Vernaglione sul cosiddetto paleolibertarismo di cui l'autore è un convinto promotore, oltre che grande conoscitore⁷. Il terzo testo è costituito da una dettagliata e brillante analisi di Guglielmo Piombini — il saggista ed editore nei confronti del quale tutti siamo debitori per la sua incessante opera di promozione culturale — che getta luce sulla profonda ammirazione di Rothbard per

⁶) Marco RESPINTI, *Murray N. Rothbard (1926-1995), l'apostolo delle libertà americane*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 3, p. 61-66.

⁷) Piero VERNAGLIONE, *Paleolibertarismo: libertarismo contro la cultura liberal*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 13, p. 10-47.

il cattolicesimo romano⁸. Abbiamo poi aggiunto la traduzione italiana della breve, ma densa testimonianza di padre Robert A. Sirico⁹, il sacerdote italo-americano co-fondatore e a lungo presidente dell'Acton Institute. Nel marzo del 1995, quindi solo poche settimane dopo la morte di Rothbard, il filosofo libertario venne commemorato sulla rivista «Liberty magazine». Tra gli interventi non mancò il ricordo di padre Robert¹⁰. Il brano ora tradotto in italiano riporta lo straordinario ricordo scritto dal sacerdote per l'amico appena scomparso. C'è poi un denso articolo di Carlo Lottieri — una delle principali figure del libertarismo europeo i cui interventi hanno formato ormai già più generazioni di studiosi — con cui vengono illustrate le radici filosofiche e teologiche del pensiero rothbardiano¹¹. Conclude la rassegna un saggio del curatore¹² che, programmato come trattazione manualistica, è stato poi adattato — causa l'eccessiva estensione che stava assumendo in fase di stesura — ad uno studio su alcuni temi particolari (il rapporto tra la ragione e la fede, la discutibile applicazione dei principi libertari in materia di aborto e le fonti del giusnaturalismo rothbardiano). In appendice abbiamo poi ritenuto utile inserire due pregevoli pezzi di antologia, inediti in italiano sino alla pubblicazione su «StoriaLibera»

⁸) 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. 10-71.

⁹) Robert A. SIRICO, *Rothbard. A Testimony*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 107-108.

¹⁰) Robert A. SIRICO, *Murray N. Rothbard, 1926-1995*, in «Liberty magazine», vol. 8, n. 4, March 1995, p. 23.

¹¹) Carlo LOTTIERI, *Le ragioni filosofiche e le radici religiose del libertarismo*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 11 (2025), n. 21, p. 158-164.

¹²) Beniamino DI MARTINO, *Rothbard: la ragione come “logos” tra filosofia e teologia*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 11 (2025), n. 21, p. 44-143; Beniamino DI MARTINO, *Murray N. Rothbard e la questione dell'aborto*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 11 (2025), n. 22, p. 10-69 e Beniamino DI MARTINO, *Murray N. Rothbard e il suo “entourage” cristiano*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 12 (2026), n. 23, p. 10-44.

avvenuta qualche anno fa. Si tratta di due *memorandum* che Rothbard scrisse su commissione: il primo sul rapporto tra cattolicesimo e protestantesimo, da un lato, e capitalismo, dall'altro; il secondo su cattolicesimo, etica e capitalismo. Il primo testo fu elaborato nel 1957 ed ora appare con un'introduzione di Paolo Luca Bernardini¹³ mentre il secondo risale al 1960 ed è stato per noi curato da Gaetano Masciullo¹⁴.

Dicevamo che questo volume va a coronare l'attività di «StoriaLibera». Lo fa non tanto sotto l'aspetto cronologico (un testo di antologia è già in programma per l'anno prossimo — se Dio vorrà — e quella ulteriore iniziativa editoriale segnerà la conclusione delle pubblicazioni della rivista), ma soprattutto sotto l'aspetto valoriale. Forse il cuore della missione di «StoriaLibera» può essere inteso come il tentativo di parlare ai credenti del libertarismo e ai libertari della fede cristiana. O, se si preferisce, parlare da cattolici con una mente, un linguaggio, una cultura libertaria, e parlare da libertari con le certezze proprie della fede cristiana sentendosi e, soprattutto, essendo “cattolicamente libertari” e “libertariamente cattolici”. D'altra parte, qualcosa di analogo Rothbard promosse quando si prefisse «di far conoscere il giusnaturalismo ai libertari e la libertà ai conservatori»¹⁵. Volendo guardare oltre il risultato materiale e il dato quantitativo (da non squalificare e disprezzare, ma neanche da assolutizzare e glorificare), il proposito del filosofo americano non poteva che essere *essenzialmente* fruttuoso, così come il nostro desiderio (pur circondato da spine) non si è rivelato essere un progetto astratto, ma il reciproco

¹³) Murray N. ROTHBARD, *Cattolicesimo, protestantesimo e capitalismo (Memorandum on Catholicism, Protestantism, and Capitalism, 1957)*, a cura di Paolo L. Bernardini, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 110-121.

¹⁴) Murray N. ROTHBARD, *Lecture su Etica e Capitalismo. Parte I: Cattolicesimo. Memorandum al Volker Fund (Readings on Ethics and Capitalism. Part I: Catholicism. Memo to the Volker Fund, 1960)*, a cura di Gaetano Masciullo, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 160-190.

¹⁵) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 12 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

riconoscimento di una naturale affinità e di una intima somiglianza. Coniugare fede cristiana e teoria libertaria non comporta, infatti, alcuno sforzo — almeno ideale e intellettuale —, ma solo assecondare ciò che *per natura* è congenere. Ciò, comunque, non disimpegna alcuno dal continuare a presentare ai libertari il diritto naturale come fondamento della libertà individuale e dei diritti della persona e a presentare ai cattolici la libertà non solo come la migliore alleata della fede, ma come il frutto umanamente evidente della rivelazione cristiana e dell'incarnazione del Verbo di Dio.

Il Direttore

Autori

Sono ben 112 gli autori che finora hanno scritto su «StoriaLibera»:

Paolo Amighetti, David Emanuel Andersson, Dario Antiseri, Michele Arpaia, Mario Ascheri, William Barnett II, Andrea Bartelloni, Luigi M. Bassani, Luca Berdini, Bruno M. Bilotta, Giovanni Birindelli, 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, Guido Ferro Canale, Fabio Fiorentini, Michele Fiorini, Giovanni Formicola, Lorenza Formicola, Luca Fusari, Luciano Garibaldi, Giampaolo Garzarelli, Michele Gelardi, Angelo Giubileo, Henry Glick, 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, Matthew Modisette, Roberta A. Modugno, Pietro Monsurrò, Giovanni Orsina, Ivo Musajo Somma, Aurelio Mustacciuoli, Angelo Muzzonigro, Francesco Orabona, Novello Papafava, Rossella Pastore, Marcello Pera, Francesco Perfetti, Francesco Petrillo, Alessio Piana, Guglielmo Piombini, Nicola Porro, Ezio Pozzati, Daniele Premoli, Federico Prizzi, David L. Prychitko, Adalberto Ravazzani, Riccardo Renzi, Marco Respinti, Alberto Rosselli, Mariagrazia Rossi, Carlo Scognamiglio Pasini, Roger V. Scruton, Francesco Simoncelli, Robert A. Sirico, Lucia Sorrentino, Clemente Sparaco, Roberto Spataro, Diana Thermes, Antonino Trunfio, Giuliano Urbani, Piero Vernaglione, Guido Vignelli, Alessandro Vitale.

Fascicolo n. 21
Completato il giorno 15 dicembre aD 2024 e
pubblicato il giorno 1° gennaio aD 2025.