

StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali

Rivista scientifica semestrale fondata nell'anno 2015

info@libreriadelponte.com - info@tramedoro.eu

Anno 11 (2025), n. 22

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.

La rivista è gratuita e liberamente scaricabile in formato digitale.

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*

Indice

Editorial. *Rothbard, 30 years after his death and 100 years after his birth. Alejandro Chafuen's remembrances* p. 7-8

Saggi e articoli

Beniamino DI MARTINO, *Murray N. Rothbard e la questione dell'aborto* p. 10-69

Fabrizio RUDI, *Un brillante e sottostimato diplomatico zarista: Ivàn Jàkovlevič Koròstovec (1862-1933)* p. 70-120

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ, *La Scuola Austriaca. Capitolo 14. Conclusioni e approfondimenti* p. 122-132

Stefano MAGNI, *Ayn Rand, a 120 anni dalla nascita (1905-2025). La radicale russa che insegnò agli USA di restare liberi* p. 133-142

Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD, *Una strategia per la Destra (A Strategy for the Right, 1992)*, a cura e traduzione di Piero Vernaglione ... p. 144-173

Recensioni e segnalazioni

Marco RESPINTI, Recensione di Thomas E. WOODS jr., *La Chiesa e il mercato. Una difesa cattolica della libera economia* p. 175-179

Guglielmo PIOMBINI, Recensione di Peter SLOTERDIJK, *La mano che prende e la mano che dà* p. 179-184

Giovanni FORMICOLA, Recensione di Beniamino DI MARTINO, *Note sulla proprietà privata* p. 184-189

Carlo LOTTIERI, Segnalazione di Luigi Marco BASSANI, *Dalla Rivoluzione alla guerra civile. Federalismo e Stato moderno in America 1776-1865* p. 190-192

Gianandrea de ANTONELLIS, Segnalazione di Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristotele contro Averroè. Come cristianesimo e islam salvarono il pensiero greco* p. 192-194

Gli autori p. 195-196

Editorial

Alejandro CHAFUEN

Rothbard, 30 years after his death and 100 years after his birth. Remembrances

I will never forget the first time I saw Murray Rothbard. It was in September 1980 at the meeting of the Mont Pelerin Society at Stanford University's Hoover Institution. I didn't see him in the mornings, he only appeared during the afternoon sessions. I remember seeing him standing at the back of the auditorium on one side. Next to him was his great friend Leonard P. Liggio (1933-2014). I would never have imagined that several decades later I would be lucky enough to have Leonard as a professional colleague. During that meeting I spent time asking difficult questions, with implicit criticism, of many of the great economists of the day, including Milton Friedman. Rothbard and Leonard pulled me aside to congratulate me. I was only 26 years old and quite brazen.

Leonard told me many anecdotes about Rothbard. One of them was that he liked to work at night but not to get up early. He usually got up at noon. Another Rothbard scholar I met in those days was the Spaniard Jesús Huerta de Soto. Through his long career as a professor, Huerta de Soto helped to disseminate Rothbard's writings more than anyone else.

We owe much to these great teachers. Murray supplemented his formal studies by attending the informal seminar run by Ludwig von Mises at New York University. I had the privilege of studying with Hans Sennholz (1922-2007), another disciple of Mises, at Grove City College. Sennholz told me that Rothbard once asked him for help because his doctoral thesis at Columbia University was being rejected. Sennholz's answer was very simple: «Your thesis is perfect, but it is very messy. Give the thesis to a professional stenographer, change nothing, and submit it again». Sennholz was right. Others say that Columbia's Arthur Burns, a famous economist, did not want to approve Rothbard and that it was not until Burns went to work in the Eisenhower administration that his thesis was approved.

During those years my ideas gradually gravitated towards anarcho-capitalism. After studying Rothbard's books, I had a hard time, and still have a hard time, convincingly explaining why it is necessary to have an organization that has a monopoly on force, such as the State. I also have a hard time explaining why voluntary actions and the private sector cannot efficiently offer some necessary services.

I wonder what Rothbard would say about the current Argentine president. My intellectual, not my political, trajectory, is very similar to that of Javier Milei. Although I never had a passion for neoclassical economics, I had to study Keynesian theories to pass my exams. I began studying Austrian economics at 18, among the books were those of Rothbard. Javier Milei often mentions Rothbard in his speeches and defines himself as an anarcho-capitalist. But Milei emphasizes: one thing is theory, and another is practice. Rothbard never had a role in government, and I also doubt that he has advised governments. Surely Rothbard, like his disciple Hans-Hermann Hoppe, would be criticizing Milei for his pro-Western (pro-US and pro-Israel) stance. However, he would be applauding Milei's fiscal policy and his anti-woke stance and against the "Agenda 2030".

In my last encounters with Rothbard he always used to criticize me, in a friendly way, for my Adam Smith ties. His questions were like «what are you doing with that socialist on your tie?». One of Rothbard's most important disciples, Jesús Huerta de Soto, who gravitated towards and then stayed in the orbit of anarcho-capitalism, also often asks me the same thing. Rothbard thought that the regression that Adam Smith's theory of value meant in comparison to the theory of value of the late scholastics was very damaging.

This takes me to one of Rothbard's writings that forever influenced my intellectual career: *New Light on the Prehistory of the Austrian School*. It was in that 1976 essay that Rothbard first wrote anything relevant about late scholasticism. As one of my first academic roles was that of assistant professor of the history of economic thought, I devoted myself to furthering what Rothbard wrote about the contribution of Catholic religion to the origin of economic science and policy. Ten years later I published the result of my studies and Rothbard wrote a more than generous review in the «International Philosophical Quarterly», an academic journal of Fordham University. The editor of that journal was another mutual friend, Father James Sadowsky, SJ, who many say was instrumental in bringing Rothbard closer to the ideas of the doctors of natural law.

It is not necessary to agree with everything, especially with an author as controversial and challenging as Rothbard, to recognize that he inspired many of us to think the unthinkable, or "defend the undefendable" as the book by Professor Walter Block, another propagator of his ideas, is titled. Murray Newton Rothbard has gone down in history as the founder of anarcho-capitalism and, although not a man of faith, he defended the tradition of the natural rights of the human person. It was a privilege to have known him and to have enjoyed his friendship and generosity.

Saggi e articoli

Beniamino DI MARTINO*

Murray N. Rothbard e la questione dell'aborto

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.

Nel dibattito pubblico (soprattutto americano, ma non solo in quello) la questione dell'aborto ha avuto e continua ad avere un gran

peso¹. Era, pertanto, impensabile che un intellettuale come Rothbard² e una frangia combattiva come quella libertaria³ non dedicassero spazio e tempo al controverso problema.

Il contesto degli Anni Settanta

Le posizioni dei libertari non sono sempre coincidenti con quelle del loro migliore pensatore, tanto più su di un tema così sensibile e,

¹) Basti pensare al modo con cui il tema s'impone nel dibattito politico statunitense. Ma come non ricordare anche le contrapposizioni e le lacerazioni che si ebbero anche in Italia intorno alla legge varata nel maggio 1978 (conosciuta come "legge 194") e al fallito referendum popolare del maggio 1981 che ne chiedeva l'abrogazione? Commentava un pensatore cristiano particolarmente lucido: «l'affermazione della legge sull'aborto qui non segna appena, il che in questo caso è cosa gravissima, la violazione di un diritto, bensì, più radicalmente, la fine di un mondo. Non solo la temperie "umanistica" si è consumata, ma anche il "mondo cattolico" non esiste più; esiste come insieme di strutture, che ci sono perché ci sono, non come avvenimento di vita che può essere, persuasivamente, comunicato. Esso ormai trattiene solo le "anime belle", i semplici, e i "professionisti della fede", gli intellettuali». Massimo BORGHESI, 1981. *Fine di un mondo*, in «Il Sabato», 6.8.1988, n. 32/33, p. 36.

²) Cfr. David GORDON, *The Essential Rothbard*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2007, p. 108; cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2022, p. 112.114-115; cfr. Guglielmo PIOMBINI, *La tradizione cattolica nella riflessione di Murray N. Rothbard*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 65-66.

³) Cfr. David BOAZ, *Libertarismo. Silloge*, Liberilibri, Macerata 2010, p. 113-114. 133. 151. 153. 294. 420 (*Libertarianism. A Primer*, 1997); cfr. Carlo LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Liberilibri, Macerata 2001, p. 22.89.216; cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 33-34.228.479-481; cfr. Leland B. YEAGER, *Ethics as Social Science: The Moral Philosophy of Social Cooperation* (2001), in David GORDON (edited by), *An Austro-Libertarian View. Vol. I: Economics, Philosophy, Law*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2017, p. 335-336.

perciò, divisivo. Se, tra i libertari, i più, comprensibilmente, si ritrovano nell'opinione di Rothbard, altri — da ultimo anche chi scrive — hanno maturato posizioni differenti ed anche opposte. Differente è, ad esempio, quella di Block (pur restando *pro-choice*); opposta (*pro-life*) è, invece, quella — ancora ad esempio — di Bagus, di Bastos, di Chafuen, di Ferrero, di Doris Gordon, di Huerta de Soto, di Hülsmann, di Lottieri, di Magni, di Paul, di Piombini, di Respinti, di Woods, ecc. Ovviamente nostro intento non è quello di disegnare una panoramica di queste posizioni, ma di richiamarle in funzione dell'analisi del pensiero di Rothbard.

Nel delineare le amicizie cristiane e sacerdotali del pensatore libertario, si è fatto cenno al confronto che contrappose il gesuita James A. Sadowsky e Rothbard in tema di aborto. Quest'ultimo, nel 1978, aveva ospitato su «The Libertarian Forum»⁴ un articolo in cui l'amico sacerdote, commentando l'opinione sia di Rothbard sia di Block, aveva sottoposto a critica le loro idee. Innanzitutto, il gesuita si chiedeva come, pur volendo considerare il feto un indesiderato clandestino, sia possibile l'assenza di debita proporzionalità tra la ricerca del *comfort* della madre e la soluzione tramite l'eliminazione fisica del concepito. Ma, soprattutto, Sadowsky problematizzava la tesi di fondo del ragionamento rothbardiano escludendo che il feto potesse considerarsi un intruso nel momento in cui la sua presenza nel corpo della madre non fosse desiderata. Così, contro Rothbard e Block, Sadowsky

⁴) Era il periodico (prima quindicinale, poi mensile, poi bimestrale, poi nuovamente mensile) fondato nel marzo del 1969 (proseguirà sino al dicembre del 1984). A proposito di questa iniziativa editoriale di Rothbard, cfr. Roberta A. MODUGNO CROCETTA, *Postfazione* a Murray N. ROTHBARD, *Individualismo e filosofia delle scienze sociali*, prefazione di Friedrich A. von Hayek, a cura di Roberta A. Modugno Crocetta, LUISS University Press, Roma 2001, p. 99.

ribadiva il diritto del bambino ad essere nel grembo materno⁵. Rothbard non mancò di replicare prontamente all'amico (le cui idee dovevano essergli, già precedentemente, largamente note) ribadendo la propria opinione secondo cui «quando non desiderato, il feto diventa semplicemente un parassita i cui bisogni e interessi sono in conflitto inconciliabile con quelli della madre. E anche se il feto è considerato umano, nessun essere umano ha il diritto di risiedere indesiderato nel corpo di un altro»⁶.

Il confronto con Sadowsky non è che una delle numerose occasioni in cui Rothbard ebbe modo di presentare il proprio parere a riguardo; di queste occasioni proveremo a passare in rassegna le principali⁷. In molti casi, esse appaiono nel contesto dei burrascosi anni Settanta segnati — nel costume e non solo all'interno degli USA — dalla famosa sentenza “Roe vs. Wade” con cui la Corte Suprema⁸, nel 1973, liberalizzò l'aborto in tutti gli Stati dell'Unione americana⁹. Favorevole alla liberalizzazione dell'aborto, Rothbard, coerentemente, fu contrario alla sentenza federale (si direbbe per ragioni di “metodo” e non di “merito”) in quanto provvedimento centralista che imponeva un'unica decisione politica azzerando ed escludendo decisioni locali

⁵) Cfr. James A. SADOWSKY, *Abortion and the Rights of the Child*, in «The Libertarian Forum», vol. 11, July - August 1978, p. 2-3 (<http://www.anthoniflood.com/sadowskyabortion.htm>).

⁶) Murray N. ROTHBARD, *Reply (to Abortion and the Rights of the Child by James A. Sadowsky)*, in «The Libertarian Forum», vol. 11, July - August 1978, p. 3 (<http://www.anthoniflood.com/sadowskyabortion.htm>).

⁷) Accanto a queste, può essere tenuto in considerazione anche Murray N. ROTHBARD, *Should Abortion Be a Crime? The Abortion Question Once More*, in «The Libertarian Forum», vol. 10, July 1977, p. 2-3.

⁸) La sentenza fu votata con una maggioranza di sette contro due. Votarono a favore non solo tre giudici di orientamento progressista, ma anche quattro giudici nominati da presidenti repubblicani (tre da Eisenhower e uno da Nixon).

⁹) Cfr. *L'aborto nelle sentenze delle Corti costituzionali: USA, Austria, Francia e Repubblica federale tedesca*, Giuffrè, Milano 1976.

diversificate. Il teorico libertario non avrebbe certo gradito una sentenza dall'esito opposto, ma seppe argomentare contro la modalità statalista del risultato¹⁰. Bene sintetizza Hoppe: «pur essendo a favore del diritto della donna ad abortire, Rothbard era tuttavia fermamente contrario alla decisione della Corte Suprema degli Stati Uniti nel caso *Roe vs. Wade*, che riconosceva tale diritto. Ciò non perché ritenesse sbagliata la conclusione della Corte relativa alla legalità dell'aborto, ma per un motivo più fondamentale [...]: la Corte Suprema non aveva giurisdizione in materia e, assumendola, aveva dato luogo ad una centralizzazione sistematica del potere statale»¹¹. Quindi Rothbard si compiaceva dell'affermazione del "diritto" (tale era davvero secondo la sua opinione), ma ne rifiutava la modalità di imposizione¹². Chi invece avrebbe gradito una sconfessione delle rivendicazioni mediante un verdetto giurisdizionale (abbracciando, quindi, il metodo, ma rigettando il merito della sentenza) erano (e sono) i conservatori. Un esempio di questa prospettiva può essere offerto dal giudizio di un intellettuale cattolico di grande spessore come George Weigel che, in relazione ad un caso analogo (il caso "*Griswold vs. Connecticut*" del 1965), così commentava: «con quella sentenza la Corte Suprema ha cominciato a dare veste giuridica all'idea che la morale sessuale e che il modello di vita familiare siano questioni di scelta o di gusto privati, e non questioni

¹⁰) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Wichita Justice? On Denationalizing the Courts* (1991), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 304-306.

¹¹) Hans-Hermann HOPPE, *Introduction* to Murray N. ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York (N. Y.) 1998, p. XLI.

¹²) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *The Religious Right: Toward a Coalition* (1993), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 29-30.

di rilevanza pubblica per cui lo Stato nutre un interesse legittimo»¹³. I due pareri possono ben rappresentare il confronto tra la posizione libertaria (che esprimeva una soddisfazione di merito, ma non di metodo) e quella conservatrice (che esprimeva una condivisione dei mezzi istituzionali, ma non del risultato). Ancora: se per i libertari la sentenza andava condannata perché rappresentava un'intollerabile ingerenza da parte dello Stato nel campo familiare, per i conservatori, all'opposto, essa andava rigettata perché costituiva la strada per la privatizzazione delle scelte morali.

Un'obiezione ai libertari di Sinistra (come in buona misura furono e sono i dirigenti e i sostenitori del Libertarian Party in USA¹⁴ o come potevano essere i membri del Partito Radicale in Italia¹⁵) riguarda il modo con cui essi, intendendo ottenere successi sociali per via legislativa, perseguono un'alleanza di fatto con i mezzi dello Stato contribuendo ad allargare il perimetro delle decisioni politiche. È un rischio riscontrabile anche nel giovane Block: volendo contrastare alcune discriminazioni¹⁶ mediante correttivi politico-legislativi, si stimolava e si favoriva una mentalità legalista che ritiene di fatto

¹³) Cfr. George WEIGEL, *Gli Anni 1960: una "storia" che continua ancora*, in «Cristianità», anno 36 (2008), n. 347-348 (maggio - agosto), p. 32 (*The Sixties, Again and Again*, 2008).

¹⁴) È il motivo per cui Rothbard, nonostante fosse stato tra i principali fondatori (nel 1971), si allontanò polemicamente da esso (alla fine degli anni Ottanta).

¹⁵) Cfr. Aldo CANOVARI, *Radicali: libertari, ma un bel po' statalisti*, in «Enclave. Rivista libertaria», maggio 1999, n. 5, p. 13-15; cfr. Beniamino DI MARTINO, *Un confronto liberale a proposito di dibattuti "temi etici"*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 9 (2023), n. 17, p. 87-88.103-104.

¹⁶) A favore delle libere discriminazioni, il pensatore libertario poi scriverà: Walter BLOCK, *Le ragioni della discriminazione. Una difesa radicale della libera scelta*, prefazione di Llewellyn H. Rockwell, Jr., Liberilibri, Macerata 2023 (*The Case for Discrimination*, 2010).

indispensabile l'azione dello Stato e dei pubblici poteri¹⁷.

L'aborto e i principi libertari

Ma in base a quale ragionamento Rothbard reiteratamente affermava che «l'aborto dovrebbe essere considerato non come "l'omicidio" di una persona, bensì come l'espulsione dal corpo della madre di un ospite indesiderato»¹⁸? Si può sostenere che il filosofo faceva derivare la liceità dell'interruzione della gravidanza da tre-quattro caposaldi il primo e principale dei quali è il principio per cui ciascuno è proprietario esclusivo del proprio corpo. Il secondo è rappresentato dall'assioma di non-aggressione e il terzo è costituito dall'opinione secondo cui il feto non va considerato essere umano. A questi, si potrebbe, infine, anche aggiungere ciò che riguarda la distinzione tra la legalità e la moralità della "libera scelta". Proviamo a dettagliare seguendo questo stesso ordine.

a. Auto-proprietà

Innanzitutto Rothbard faceva scaturire il diritto alla "libera scelta" da parte della donna dal principio della totale proprietà del proprio corpo¹⁹. «La considerazione vitale dal mio punto di vista»,

¹⁷) Walter BLOCK, *Difendere l'indifendibile*, introduzione di Murray N. Rothbard, Liberilibri, Macerata 2010, p. 61 (*Defending the Undefendable*, 1976).

¹⁸) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 154 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

¹⁹) Così Rothbard descriveva «l'assioma essenziale del "diritto alla proprietà di se stessi"»: «il diritto alla proprietà di se stessi postula il diritto assoluto che ogni individuo ha, in virtù del fatto che è un essere umano, di "possedere" il proprio corpo; ciò significa poter avere il dominio assoluto del proprio corpo ed essere liberi da ogni interferenza coercitiva». Murray N.

scriveva Rothbard nel 1970, «non è se e in quale misura il feto sia vivo o sia umano, ma precisamente il fondamentale assioma libertario per cui ogni individuo ha l'assoluto diritto di proprietà nel suo corpo, di un lui o di una lei si tratti. Il punto cruciale è che il feto è contenuto nel corpo di sua madre: è, di fatto, un suo parassita. La madre ha l'assoluto diritto di liberarsi di questa crescita parassitaria, di questa parte interna del suo corpo. Punto. Quindi, l'aborto deve essere legalizzato»²⁰. Sembra, oltretutto, ben strano che il più rigoroso teorico libertario concluda la sua filippica con un'invocazione alla *legalizzazione*²¹ che altro non è se non un appello — un ricorso di fatto — allo Stato invocato come rimedio ai mali sociali. Più in generale, queste parole appaiono anche più *tranchant* delle pur perentorie pagine del 6° capitolo di *For a New Liberty* di pochi anni dopo (1973)²² ove, parlando della legislazione sessuale, Rothbard dichiarava: «la discussione del problema è spesso incentrata su minuzie riguardanti la determinazione di quando ha inizio la vita, su quando e se il feto può essere considerato vivo, ecc. Tutto ciò è irrilevante per ciò che riguarda la *legalità* (non necessariamente la *moralità*) dell'aborto. L'antiabortista cattolico, ad esempio, sostiene che il feto ha gli stessi diritti di qualsiasi essere umano — il diritto di non essere ucciso. Il punto cruciale, però, è che ci sono altri fattori in gioco. Se dobbiamo trattare il feto come detentore degli stessi diritti degli esseri umani, rispondiamo allora a questa domanda: Quale *essere umano* ha il diritto di rimanere, non invitato, come parassita indesiderato all'interno del corpo di un altro essere

ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 47 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

²⁰) Murray N. ROTHBARD, *Abortion Repeal*, in «The Libertarian Forum», vol. 2, 15 June 1970, p. 4.

²¹) Nell'originale: «Period. Therefore, abortions should be legal».

²²) Cfr. Pietro ADAMO, *Left and Right: alle origini del libertarianism*, in «Rivista di Politica. Trimestrale di studi, analisi e commenti», anno 3 (2013), n. 2, p. 81.

umano? Il punto è questo: il diritto assoluto di ogni persona, e quindi di ogni donna, alla proprietà del suo corpo. Quando una donna ricorre a un aborto, ella semplicemente espelle un ospite indesiderato dal suo corpo: se il feto muore, ciò non è in contraddizione con il fatto che nessun essere ha il diritto di vivere, indesiderato, come parassita, *nel o sul* corpo di un altro individuo. Si controbatte spesso a ciò argomentando che la madre inizialmente ha desiderato la presenza del feto all'interno del proprio corpo, o che comunque ne è responsabile, ma anche questo è un discorso che non regge. Anche nel caso in cui la madre avesse inizialmente desiderato il bambino, ella, in quanto proprietaria del suo corpo, ha il diritto di cambiare idea e di espellere il feto da esso»²³.

Dovrebbe essere subito commentata la premessa del ragionamento secondo cui sarebbe irrilevante la reale vita umana del feto, ma, dato che per Rothbard «il punto cruciale» è costituito da «altri fattori in gioco», seguiamo pure il modo con cui il filosofo articola la sua opinione. Tutto, allora, si fonda sul principio di auto-proprietà, giustamente considerato «il fondamentale assioma libertario per cui ogni individuo ha l'assoluto diritto di proprietà nel suo corpo»²⁴, ma si ha subito la sensazione che, così facendo, il grande principio di libertà venga squalificato quasi al rango di premessa al libertinismo, con ogni conseguente tipo di scadimento verso la più trita e adolescenziale banalizzazione (che si esprimerebbe nel logoro slogan «il corpo è mio e me lo gestisco io»²⁵). Se la premessa dell'affermazione secondo cui chiunque può liberarsi della situazione sgradita è la libertà di farlo ad

²³) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 153.

²⁴) ROTHBARD, *Abortion Repeal*, cit., p. 4.

²⁵) Anche Rothbard ridicolizzava l'abusato slogan: cfr. Murray N. ROTHBARD, *Liberal Hysteria: The Mystery Explained* (1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 337.

ogni costo, allora l'esito è un implicito scivolamento verso la libertà positivamente intesa con l'abbandono della concezione della libertà cara ai libertari (la libertà negativa): la libertà non è più intesa come assenza di coercizione esterna²⁶, ma è ricercata come possibilità di far tutto ciò che si desidera²⁷. Si può, ovviamente, ritenere che il feto stia svolgendo un'aggressione (e tra breve proveremo ad affrontare tale supposizione che richiede uno spazio a sé) e Rothbard — descrivendolo come un puro parassita — se ne dice convinto. Anche se ciascuno è proprietario del proprio corpo e anche se «nessun essere umano ha il diritto di risiedere indesiderato nel corpo di un altro»²⁸, è davvero insignificante il fatto che il feto (ora finalmente riconosciuto — seppur con leggerezza — «essere umano»²⁹) non abbia imposto la sua posizione non avendo scelto di essere nel grembo della madre o, per giunta, che siffatta pretesa libertà da parte della donna-madre non consideri affatto la volontà del padre? Certamente entrambe queste domande (la prima in diretta relazione alla indesiderabilità, la seconda

²⁶) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *I diritti individuali e la storia della libertà*, in «Nuova Storia Contemporanea», anno 1, nuova serie: già anno 21 (2019), n. 1, p. 215-223; 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. 73-90.

²⁷) Lo stesso Rothbard, nel 1970, sosteneva: si «abusa del termine “libertà”. Ovviamente, ogni diritto di proprietà viola la “libertà di rubare” degli altri. Ma non abbiamo neppure bisogno dei diritti di proprietà per stabilire questa “limitazione”; l'esistenza di un'altra persona, in un regime di libertà, limita la “libertà” degli altri di aggredirla». Murray N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, a cura di Nicola Iannello, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017, p. 335 (*Power and Market. Government and the Economy*, 1970).

²⁸) ROTHBARD, *Abortion Repeal*, cit., p. 4.

²⁹) Da notare questo riconoscimento nella frase or ora citata: «nessun essere umano ha il diritto di risiedere indesiderato nel corpo di un altro» (corsivo nostro). Nell'originale: «no human has the right to reside unwanted within the body of another».

in relazione alla soggiacente concezione di libertà) aprono al fondamentale interrogativo sulla natura del feto perché se questo non è un uomo, allora è possibile eliminarlo così come possiamo tagliare i capelli ed è possibile estrometterlo senza tenere in alcun conto la volontà del padre (o anche dei nonni o dei congiunti). Ma anche l'esiziale interrogativo richiede qualche considerazione in più. È, invece, opportuno soffermarci ancora sul modo con cui Rothbard applica il principio di auto-proprietà.

Nell'enunciazione da parte dello stesso pensatore libertario, il principio è definito come il diritto al dominio della propria persona per «essere liberi da ogni interferenza coercitiva»³⁰. La corretta prospettiva libertaria coincide, pertanto, con il diritto a non subire arbitraria ingerenza o addirittura violenza. Una ben strana applicazione avviene, invece, quando, in nome dell'assioma della proprietà del proprio corpo, si lede l'altrui persona sino ad eliminarne il corpo³¹. Si potrà controbattere sostenendo che il feto non è una persona. Ma tale obiezione non è mai in buona fede; se lo fosse, il dubbio imporrebbe di trattare il frutto del concepimento con grandissima cautela. Si può nutrire il dubbio sulla reale umanità del feto, ma la buona fede (e la corretta applicazione del principio di proprietà di sé) si dimostra nel fatto che il dubbio deve spingere alla circospezione e alla prudenza, inibendo, non sollecitando un'azione dalle conseguenze irreparabilmente tragiche. In altri termini e in diretta relazione con il principio libertario: ciascuno può disporre del proprio corpo, non di quello di altri. Invece, con la cattiva applicazione del principio di auto-proprietà, l'assioma viene utilizzato — più o meno involontariamente — non per l'esclusiva auto-difesa, ma per un'indifferenziata facoltà reattiva o addirittura aggressiva.

³⁰) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 47.

³¹) Cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 480.

Se il principio di assoluta proprietà del proprio corpo davvero consentisse la “rimozione” del feto indesiderato, cosa impedirebbe la soppressione del proprio neonato fastidioso o del proprio infante insolente? Se è nel diritto di auto-proprietà della madre ricorrere all’aborto per espellere l’ospite indesiderato dal proprio corpo, si eserciterebbe il medesimo diritto qualora anche solo uno dei genitori (anche contro il parere dell’altro o, per assurdo, anche all’insaputa dell’altro) considerasse il neonato ospite indesiderato (in linea con tutto ciò, per Rothbard, come non è uomo il feto, così anche «un neonato non può essere considerato in nessun senso proprietario di sé»³²). Coerentemente, il filosofo americano (come richiameremo più avanti) giungeva a tirare conclusioni proprio di questo tipo. Ancora una volta, si deve ammettere che tutto si fonda o si disfa, che ogni argomentazione si erge o si vanifica a seconda della natura che si riconosce al feto. Ma volendo focalizzarci anche solo sulla motivazione addotta da Rothbard che si basa sul principio di totale proprietà di ciascuno del proprio corpo, si potrebbe sostenere che il filosofo applichi male un provato e collaudato principio. Se l’esclusiva proprietà di sé viene rivendicata non per tutelarsi da un’aggressione (soprattutto, ma non esclusivamente politica), ma come motivo o pretesto per fare ciò che si vuole (anche contro la giustizia o contro il dovere alla responsabilità) la libertà libertaria (“libertà negativa”) diviene, *de facto*, libertà libertina (“libertà positiva”)³³. Si potrebbe fare l’esempio del coniuge che non dispone della proprietà del proprio corpo per essersi vincolato in matrimonio. Seguendo l’interpretazione rothbardiana, il coniuge non sarebbe tenuto

³²) Murray N. ROTHBARD, *L’etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 153, cfr. p. 156 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

³³) Cfr. Michael J. SANDEL, *Justice: What’s the Right Thing to Do?* (2010), in David GORDON (edited by), *An Austro-Libertarian View. Vol. II: Political Theory*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2017, p. 345.

ad alcun dovere contrario alla volontà del momento così come anche la mamma potrebbe liberarsi del “parassita” anche se precedentemente non lo aveva considerato tale. Si può dire che in nome dell’auto-proprietà, Rothbard promuova una trasformazione della concezione della libertà che da negativa diviene positiva; applicando un’estensione indebita della proprietà individuale sino a renderla causa di danno alla proprietà, al corpo e alla vita degli altri³⁴.

Il richiamo al principio di proprietà del proprio corpo è la tesi che, sostanzialmente, hanno condiviso alcune donne esponenti di spicco del panorama libertario. Così, innanzitutto, Ayn Rand (1905-1982)³⁵ per la quale «l’aborto è un diritto morale, che dovrebbe essere lasciato alla sola discrezione della donna coinvolta; moralmente non si deve considerare altro che il suo desiderio in merito. Chi può avere il diritto di dettarle quale disposizione dovrà dare alle funzioni del proprio corpo? La Chiesa cattolica è responsabile delle leggi anti-aborto vergognosamente barbare di questo Paese, che dovrebbero essere abrogate e abolite»³⁶. L’opinione della Rand può essere commentata in parallelo al pensiero di Rothbard. Sorprende, tuttavia, che il bersaglio sia concentrato sulla Chiesa cattolica in un contesto religioso — qual è quello statunitense — in cui, soprattutto negli anni Settanta, essa

³⁴) «La libertà è definita come la libertà di controllare *ciò che si possiede* senza molestie da parte di altri. La “libertà di rubare o di aggredire” permetterebbe che qualcuno — vittima di un furto o di un’aggressione — possa essere privato con la forza o in maniera fraudolenta della sua persona o della sua proprietà e violerebbe con ciò la clausola della libertà totale: ossia che ogni uomo è libero di fare quello che vuole con la sua proprietà. Fare quello che uno vuole con la proprietà di *qualcun altro* pregiudica la libertà dell’altra persona». ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l’economia*, cit., p. 335.

³⁵) Alla nascita Alissa Zinovievna Rozenbaum.

³⁶) Ayn RAND, *The Voice of the Reason. Essays in Objectivist Thought*, edited by Leonard Peikoff, with an additional essay by Leonard Peikoff and Peter Schwartz, Penguin Books, New York (N. Y.) 1990, p. 234.

rappresentava solo una confessione accanto a molte altre chiese cristiane, tutte comprensibilmente anti-abortiste³⁷. Caratterialmente livorosa, la teorica della filosofia oggettivista giunse ad esortare, «con la massima enfasi possibile», i suoi ascoltatori a contrastare l'elezione di Reagan perché, in quanto *pro-life*, sarebbe stato inevitabilmente contrario ad ogni diritto³⁸. Uno sguardo al cosiddetto femminismo libertario³⁹ ci porta a fare il nome di Paglia e di McElroy, entrambe su posizioni abortiste in nome della proprietà, da parte della donna, del proprio corpo. Camille Anna Paglia (1947), di origini familiari campane, è la più esposta a Sinistra⁴⁰ con quel tipo di pensiero ove gli elementi progressisti si nascondono sotto l'appello alla libertà. Una spuria commistione da cui Rothbard non solo avrebbe preso le distanze, che non solo avrebbe sconfessato, ma contro cui si sarebbe duramente scagliato e che avrebbe duramente condannato⁴¹ (basti ricordare anche solo il manifesto paleo-libertario del 1990⁴²). Già nel 1970, il pensatore

³⁷) Faremo anche notare come Rothbard si comportò in modo simile, indirizzandosi alla sola Chiesa cattolica quasi come se tutti i cristiani americani fossero cattolici e come se qualsiasi altra comunità religiosa non avesse alcun rilievo a confronto del cattolicesimo.

³⁸) Cfr. Diana THERMES, *Ayn Rand e il fascismo eterno. Una narrazione distopica*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2021, p. 238.

³⁹) Cfr. Karen I. VAUGHN, *Who owns the children? Libertarianism, feminism, and property*, in «Reason Papers», n. 18, Fall 1993, p. 189-200.

⁴⁰) Cfr. Camille PAGLIA, *Free Women, Free Men. Sex, Gender, Feminism*, Pantheon Books, New York (N. Y.) 2017.

⁴¹) Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *Il paleolibertarismo e la sua eredità culturale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 11-50; cfr. Piero VERNAGLIONE, *Paleolibertarismo: libertarismo contro la cultura liberal*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 13, p. 10-47.

⁴²) Cfr. Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *The Case for Paleolibertarianism*, in «Liberty», Volume 3, January 1990, p. 34-38, 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. 115-135.

americano era polemico con le femministe: «che vita tetra e noiosa vogliono imporci queste megere! Un mondo in cui tutte le ragazze appaiano dei lottatori trascurati, dove la bellezza e l'attrattiva sono state sostituite dalla bruttezza e dall'“unisex”, dove la deliziosa femminilità è stata abolita a vantaggio del femminismo cupo, aggressivo e mascolino»⁴³. Più libertaria che femminista, invece, può essere considerata Wendy McElroy (1951)⁴⁴ che ha avuto Rothbard come mentore e che, pur in modo travagliato, è rimasta abortista⁴⁵. Per completare l'arco delle posizioni, possiamo aggiungere la figura di Doris Gordon (1928-2014), libertaria e non femminista. L'unica ad essere contro l'aborto: ebrea atea, nel 1976 in Maryland, addirittura fondò un'associazione *pro-life* di chiara ed esplicita ispirazione libertaria⁴⁶.

b. Non-aggressione

Il secondo pilastro su cui — almeno implicitamente — si fonda l'opinione di Rothbard sulla plausibilità dell'aborto sembra possa essere considerato proprio l'assioma di non-aggressione secondo cui «nessuno può aggredire la persona e la proprietà altrui»⁴⁷. Si tratta del

⁴³) Murray N. ROTHBARD, *The Great Women's Liberation Issue: Setting It Straight*, in «Individualist», May 1970, p. 5.

⁴⁴) Cfr. Wendy McELROY, *Le gambe della libertà. Una difesa dei diritti delle prostitute*, prefazione di Roberta Tatafiore, postfazione di Marco Faraci, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2002; cfr. Greta MASTROIANNI, *La prostituzione secondo Wendy McElroy: quando il libertarismo incontra il femminismo*, in «Storia e Politica», anno 13 (2021), n. 3, p. 513-559.

⁴⁵) Cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2022, p. 115.

⁴⁶) Libertarians for Life (www.l4l.org).

⁴⁷) Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 39 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

principio fondante l'intera etica libertaria, il principio su cui si edifica l'intera struttura della filosofia politica rothbardiana: non è lecito avviare un'azione di forza (è, invece, lecito, anzi doveroso, fermare in tutti i modi la violenza)⁴⁸.

In base a tale assioma, la liceità dell'aborto troverebbe giustificazione nel ritenere il feto un aggressore. In quanto invasore violento, la sua eliminazione fisica sarebbe, quindi, giustificata.

Subito, però, emerge uno stridente contrasto tra la non-violenta teoria libertaria e la sua così cruenta applicazione in materia di maternità (seppur non desiderata). Da un lato, si professa il rifiuto della violenza per cui «il libertario [...] non può assolutamente giustificare l'uso della forza, la quale deve essere impiegata *solo ed esclusivamente* per combattere l'uso della forza stessa»⁴⁹. Identicamente, la stessa Ayn Rand — che ha avuto il merito di aver formulato la prima volta il concetto — sosteneva che «nessun uomo ha il diritto di usare per primo la forza fisica contro un altro uomo»⁵⁰. Dall'altro lato, si pone in essere un'azione cruenta senz'appello e senza dubbi: «la madre ha l'assoluto diritto di liberarsi di questa crescita parassitaria, di questa parte interna

⁴⁸) Cfr. David BOAZ, *Libertarismo. Silloge*, Liberilibri, Macerata 2010, p. 29.128s. (*Libertarianism. A Primer*, 1997); cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 43.59.80-81. Ancor più interessanti sono le pagine di Piombini sull'intima relazione tra il cristianesimo e il principio di non-aggressione: 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, p. 160-169.

⁴⁹) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 153.

⁵⁰) Ayn RAND, *Textbook of Americanism*, Nathanael Branden Institute, New York (N. Y.) 1961, p. 6 (1946).

del suo corpo»⁵¹. La stessa Ayn Rand, come poc'anzi ricordato, approvava in modo ferreo l'aborto.

Una validissima teoria di auto-difesa sembra qui diventare la base giustificativa dell'aggressione. Si sarebbe immediatamente indotti a definire "innocente" il destinatario di tale violenza, ma per Rothbard il feto non può essere qualificato se non come colpevole a causa della posizione che occupa. «L'aggressione al corpo di qualcuno», scriveva replicando a Sadowsky, «è un crimine più atroce del furto della sua proprietà, così l'intrusione sul corpo di una persona o all'interno di esso è un'offesa molto più atroce del semplice passeggiare sulla sua terra»⁵². Pare non abbia, allora, alcuna rilevanza il fatto che il feto, non avendo deciso di aggredire, non possa essere considerato violento usurpatore, così come non è colpevole di morte chi, suo malgrado, si ritrovasse per qualche imprevisto o piombasse per un puro incidente — quindi sempre e solo involontariamente — nella proprietà altrui. Per quanto possa essere indesiderato, massimamente indesiderato, per quanto possa essere invadente e fastidioso, il feto non è aggressore e, in quanto innocente, non merita la morte.

Un argomento lanciato da Sadowsky e ripreso da Lottieri che, seppur non convince chi scrive, viene volentieri presentato, non solo per completezza di argomentazione, ma anche per l'autorevolezza dei suoi propugnatori: si tratta di un'obiezione in relazione all'assenza più totale di proporzionalità. «Ammettiamo per il momento che il bambino sia effettivamente un trasgressore» ragionava Sadowsky. «Questo di per sé giustifica la risposta draconiana? [...] La nostra risposta all'aggressione dovrebbe essere proporzionata al nostro bisogno di

⁵¹) Murray N. ROTHBARD, *Abortion Repeal*, in «The Libertarian Forum», vol. 2, 15 June 1970, p. 4.

⁵²) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Reply (to Abortion and the Rights of the Child by James A. Sadowsky)*, in «The Libertarian Forum», vol. 11, July - August 1978, p. 3 (<http://www.anthonyflood.com/sadowskyabortion.htm>).

resistere e alla natura dell'attacco»⁵³. E Lottieri, giudicando «particolarmente insoddisfacente» l'analisi di Rothbard sulla specifica questione dell'aborto (non a caso rifiutata da molti studiosi libertari tra cui lo stesso Lottieri), sostiene che il modo con cui il filosofo americano procedette «non rispetta neppure quel principio di proporzionalità che è al cuore della teoria penale rothbardiana»⁵⁴.

L'assioma di non-aggressione richiama come non mai il “diritto alla vita” eppure i libertari che sostengono la posizione di Rothbard sull'aborto giudicano tale diritto ambiguo perché esso imporrebbe il rispetto della vita anche al feto che occupa “parassitariamente” il corpo di una donna⁵⁵. Ma se è vero che il “diritto alla vita” può essere indebitamente reclamato (da Sinistra)⁵⁶ per pretendere ogni tipo di assistenza utile alla vita, è ancor più vero che esso va ricondotto al suo significato genuino quale diritto (negativo) per ogni essere umano a non essere aggredito. La stessa Ayn Rand, infatti, riconosceva che «il diritto alla vita è l'origine di tutti i diritti, mentre il diritto di proprietà ne rappresenta l'attuazione. In assenza di diritti di proprietà non è possibile

⁵³) Cfr. James A. SADOWSKY, *Abortion and the Rights of the Child*, in «The Libertarian Forum», vol. 11, July - August 1978, p. 2-3 (<http://www.anthoniflood.com/sadowskyabortion.htm>).

⁵⁴) 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. 149.

⁵⁵) Non da meno, i libertari di Sinistra temono il ricorso al “diritto alla vita” da parte di conservatori «per difendere i diritti dei feti (o dei bambini non ancora nati) contro l'aborto». David BOAZ, *Libertarismo. Silloge*, Liberilibri, Macerata 2010, p. 113-114 (*Libertarianism. A Primer*, 1997).

⁵⁶) Cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 33-34.

l'esistenza di alcun diritto»⁵⁷. Alla filosofa dell'oggettivismo — che, comunque, ammetteva «il diritto alla vita [all'] origine di tutti i diritti» — andrebbe attribuita anche un'altra contraddizione. Negando all'embrione ogni diritto, la Rand affermava che «i vivi hanno la precedenza sui non ancora vivi (o sui non ancora nati)»⁵⁸. Ora, se il feto non è umano (come la Rand sosteneva) non c'è bisogno di stabilire alcuna priorità o “precedenza”, ma se il feto è già un uomo, allora, ridurre la scelta ad una questione di precedenza significa adottare un criterio davvero poco oggettivo e per nulla affidabile. Cosa significherebbe? Forse che il più giovane ha meno diritto rispetto a chi è più anziano?

Ancora una volta siamo richiamati alla definizione della natura del feto, ma al momento limitiamoci a seguire ancora il ragionamento di Rothbard per il quale «è inammissibile interpretare l'espressione “diritto alla vita” per concederci il diritto di far agire qualcuno per dare sostegno alla nostra vita»⁵⁹. Ma, in linea con Locke e con Jefferson, riaffermare tale diritto significa solo ribadire la libertà da ogni tipo di attentato alla propria incolumità⁶⁰. Il candido e disinvolto accantonamento dell'espressione “diritto alla vita”⁶¹, espressione

⁵⁷) Ayn RAND, *La virtù dell'egoismo. Un concetto nuovo di egoismo*, a cura di Nicola Iannello, Liberilibri, Macerata 2010, p. 110 (*The Virtue of Selfishness. A New Concept of Egoism*, 1964).

⁵⁸) Ayn RAND, *The Voice of the Reason. Essays in Objectivist Thought*, edited by Leonard Peikoff, with an additional essay by Leonard Peikoff and Peter Schwartz, Penguin Books, New York (N. Y.) 1990, p. 234.

⁵⁹) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 156 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

⁶⁰) Cfr. VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, cit., p. 33-34.

⁶¹) Commenta ancora Hoppe: Rothbard «respingeva la tesi del “diritto alla vita” non sulla base del fatto che il feto non era vita [...], ma piuttosto sulla base fondamentale che non esiste qualcosa come un universale “diritto alla vita”, ma esclusivamente un universale “diritto a vivere una vita indipendente

superata in base ad un'operazione concettuale che ha tutto il sapore di una strumentale forzatura, non rende un buon servizio alla causa della libertà. La comoda reinterpretazione del “diritto alla vita” finisce non solo per disinnescare il suo carattere di assolutezza, ma in tema di aborto manifesta una forzatura di carattere ideologico.

Se il “diritto alla vita” va considerato con sospetto — se non con aperta diffidenza — in quanto ritenuto pretesto per gravare su altri (ad iniziare dai genitori) e se, in nome della difesa della proprietà, il figlio può essere considerato una minaccia, non meraviglia che, anche dopo la nascita, il figlio corra il rischio di ricevere la stessa sorte del feto indesiderato. Già, perché se il feto può essere eliminato in quanto lesivo del diritto di auto-proprietà della madre, cosa impedirebbe la soppressione del bambino, una volta alla luce, se questi venisse percepito come aggressore? Cosa capiterebbe se il figlio diventasse indesiderato dopo la nascita? Si può intuire quel che, *logicamente*, Rothbard possa teorizzare. Ed infatti, *coerentemente*, il filosofo affermava: «un genitore [...] non dovrebbe avere l'*obbligo legale* di nutrire, vestire o istruire i propri figli, giacché tale obbligo comporterebbe per il genitore la costrizione di compiere certi atti, privandolo così dei suoi diritti. Il genitore [...] non può mutilare o uccidere suo figlio, e la legge giustamente lo proibisce. Ma il genitore dovrebbe avere il diritto legalmente riconosciuto di *non* cibare il figlio, cioè di lasciarlo morire. La legge, perciò, non può con giustizia obbligare il genitore a nutrire un bambino o a tenerlo in vita (anche in questo caso, è una questione del tutto diversa che il genitore abbia o meno un obbligo *morale* a tenere in vita il bambino). Questa regola ci permette di risolvere fastidiose questioni come: un genitore dovrebbe avere il diritto di lasciare morire un figlio deforme (ad esempio, non

e separata”». Hans-Hermann HOPPE, *Introduction* to Murray N. ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York (N. Y.) 1998, p. XL.

nutrendolo)?»⁶². Ma, grazie a Dio, il puro istinto naturale genitoriale o il semplice buon senso o anche la saggezza della civiltà prevale sull'ideologia delle astratte teorizzazioni proprie degli intellettuali⁶³. E dispiace molto che a questo coppia si sia condannato lo stesso Rothbard per il semplice fatto di aver sposato alcune premesse erranee e aver voluto ostinatamente vincolarsi ad esse. Bastava, con onestà, riconoscerne l'inesattezza prendendo atto che il pur valido principio di non-aggressione (o anche di auto-proprietà) non può mai giustificare la distruzione della vita innocente e della proprietà altrui. Ad iniziare da chi è innocentemente nel corpo della propria madre. Pertanto, intendere

⁶²) Purtroppo Rothbard non si è limitato a sollevare la domanda. Il filosofo, imperterrito, continuava in questo modo: «la risposta naturalmente è sì, conseguendo *a fortiori* dal più generale diritto di poter lasciare morire *qualsiasi* bambino, deforme o meno (anche se [...] l'esistenza in una società libertaria di un libero mercato dei bambini ridurrebbe a proporzioni minime tali casi di "abbandono"). [...] Se i genitori hanno il diritto legale di lasciar morire un bambino, allora *a fortiori* essi hanno lo stesso diritto nei confronti di feti fuori dall'utero. Analogamente, in futuro i bambini potrebbero nascere in ambienti extra-uterini ("figli in provetta"), e i genitori dovrebbero ancora avere il diritto legalmente riconosciuto di "staccare la spina" ai feti, o meglio di smettere di pagare perché la spina resti attaccata alla presa». ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 158.

⁶³) Due sottolineature. Nei passi di Rothbard ora riportati troviamo due enfattizzazioni che dovrebbero ulteriormente sconcertare. Primo: il filosofo libertario sosteneva che, avendo il genitore il diritto di lasciar morire il figlio, «la legge [...] non può *con giustizia* obbligare» (corsivo nostro) lo stesso genitore a fare diversamente. Rothbard, quindi, paradossalmente, invocava la giustizia a sostegno della sua opinione. Poi ancora, chiedendosi se un genitore gode del diritto di lasciare morire un figlio deforme, Rothbard rispondeva: «*naturalmente* sì» (corsivo nostro). Lascia basiti anche l'uso di un linguaggio così perentorio. *Ibidem*. Un'occhiata al testo originale consente di considerare attendibile la traduzione italiana: «the law, therefore, may not properly compel the parent to feed a child or to keep it alive» e «the answer is of course yes». Murray N. ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, with a new introduction by Hans-Hermann Hoppe, New York University Press, New York (N. Y.) 1998, p. 100 e 101 (1982).

la non-aggressione o la proprietà del proprio corpo come ragione per limitare o aggredire qualcuno significa trasformare il diritto all'auto-difesa o all'auto-proprietà da un "diritto negativo" (ciò che nessun uomo deve subire; ciò che non deve essere arrecato ad una possibile vittima), a un "diritto positivo" (ciò che può essere indebitamente preteso imponendo qualcosa ad altri).

Infatti, anche dal punto di vista della generale dottrina libertaria, sostenere che l'obbligo nei confronti del figlio «comporterebbe per il genitore la costrizione di compiere certi atti, privandolo [il genitore] così dei suoi diritti...»⁶⁴ non implica un'adesione di fatto alla concezione positiva della libertà abbandonando tacitamente il concetto della classica libertà negativa libertaria? Ciò avviene nel momento in cui si esercita una qualche forma di violenza ai danni di altri: se, infatti, «tutti gli uomini possono godere del diritto alla proprietà di sé, senza che vi sia coercizione ai danni di qualcuno»⁶⁵, allora si comprende che, quando tale coercizione viene applicata, il principio di non-aggressione è stato disatteso e tradito. Ancora una volta, però, il cuore del problema è lo *status* del feto ed anche lo strisciante passaggio dalla libertà negativa a quella positiva si compie o si arresta in base a come viene definito il concepito nel ventre della donna.

In sintesi, si può allora sostenere — in difformità rispetto all'argomentazione sviluppata da Rothbard — che il principio di non-aggressione non solo non rappresenti il presupposto della liceità dell'aborto, ma sia esattamente il fondamento razionale della inammissibilità morale di ogni interruzione volontaria della gravidanza⁶⁶. Ciò che va, pertanto, sottolineato è che a tale conclusione

⁶⁴) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 158.

⁶⁵) Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 189 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

⁶⁶) Cfr. VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, cit., p. 480.

si giunge, *non contro*, ma esattamente *in forza* del principio di non-aggressione.

c. Natura del feto

Non ci si può certamente illudere di riuscire ad affrontare correttamente la pungente questione dell'aborto aggirando il cuore del problema, quello relativo, cioè, al modo di considerare il frutto del concepimento. Il feto è un essere umano o è un semplice grumo di cellule? C'è da ritenere che l'intera argomentazione di Rothbard sia viziata da un'erronea esiziale premessa: non reputare uomo colui che alberga nel corpo della donna-madre. Per definire la posizione del filosofo a riguardo, bisogna, però, subito precisare almeno due punti. Primo: pur propendendo manifestamente per l'opinione secondo cui al feto non va riconosciuta la natura umana («direi che il feto acquisisce lo *status* di essere umano solo all'atto della nascita»⁶⁷), Rothbard ha evitato di prendere a riguardo una posizione incontrovertibile⁶⁸. Secondo: Rothbard ha reiteratamente considerato secondaria, se non addirittura accessoria, la valutazione del momento in cui la vita possa dirsi umana elevando a unico criterio il principio di auto-proprietà. Affermava, infatti, il filosofo: «la considerazione vitale dal mio punto

⁶⁷) Murray N. ROTHBARD, *Reply (to Abortion and the Rights of the Child* by James A. Sadowsky), in «The Libertarian Forum», vol. 11, July - August 1978, p. 3 (<http://www.anthoniflood.com/sadowskyabortion.htm>).

⁶⁸) Anzi, a giudizio di Hoppe, Rothbard avrebbe abbracciato la dottrina cattolica secondo cui la vita è umana sin dal momento del concepimento. Cfr. Hans-Hermann HOPPE, *Introduction to Murray N. ROTHBARD, The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York (N. Y.) 1998, p. XL. Il parere di Hoppe è senz'altro di grande autorevolezza, ma nulla — almeno nelle opere principali — può suffragare tale giudizio. Piombini segue Hoppe ricalcandone l'interpretazione. Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *La tradizione cattolica nella riflessione di Murray N. Rothbard*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 66.

di vista non è se e in quale misura il feto sia vivo o sia umano, ma precisamente il fondamentale assioma libertario per cui ogni individuo ha l'assoluto diritto di proprietà nel suo corpo»⁶⁹.

Se al secondo punto («the vital consideration» per Rothbard) abbiamo dedicato già qualche osservazione a proposito del diritto alla totale proprietà del proprio corpo, ci sia consentito aprire ora una parentesi relativamente al primo.

Intendiamo riferirci alla posizione di Walter Block e alla differenza di questa rispetto all'opinione di Rothbard. Nel replicare a padre Sadowsky, il filosofo di New York aveva precisato: «anche se Walter Block ed io siamo d'accordo su molte cose, non siamo un monolite. A differenza di Walter, che è d'accordo con padre Sadowsky sul fatto che il feto è umano, io ho semplicemente fatto questa ipotesi per amore di discussione, per garantire agli anti-abortisti la loro migliore tesi»⁷⁰. Puntualizzando la differenza con la posizione di Block (e mettendo questa in parallelo con quella di padre Sadowsky), emerge, almeno indirettamente, l'idea di Rothbard. Approfittiamo, allora, per ascoltare dallo stesso Walter Block il suo approccio alla generale questione dell'aborto. Scriveva il pensatore libertario nel 1976: «l'aborto è un altro esempio calzante. Sebbene siano stati finalmente fatti passi avanti, l'aborto è limitato da regole ostruzionistiche. Sia il divieto assoluto dell'aborto sia l'aborto sotto i controlli attuali negano il grande principio morale dell'auto-proprietà. Sono quindi un ritorno alla schiavitù, una situazione definita essenzialmente dalle barriere poste tra le persone e il loro diritto all'auto-proprietà. Se una donna possiede il proprio corpo, allora possiede il proprio grembo, e lei sola ha il diritto completo ed esclusivo di decidere se avere un figlio o

⁶⁹) Murray N. ROTHBARD, *Abortion Repeal*, in «The Libertarian Forum», vol. 2, 15 June 1970, p. 4.

⁷⁰) Murray N. ROTHBARD, *Reply (to Abortion and the Rights of the Child by James A. Sadowsky)*, in «The Libertarian Forum», vol. 11, July - August 1978, p. 3 (<http://www.anthoniflood.com/sadowskyabortion.htm>).

meno»⁷¹. Le parole di Block sarebbero applaudite da tutti i *Leftists* californiani e da tutti i progressisti europei e non sarà un caso che il tema dell'aborto sia curiosamente assente nella seconda edizione di *Defending the Undefendable* che Block diede alle stampe quasi quarant'anni dopo⁷². Questa seconda edizione porta la premessa di un altro libertario di spicco, Ron Paul, la cui precisazione in esordio al provocatorio testo di Block merita di essere letta. Puntualizza Paul: «per quanto riguarda le controversie, come potrebbe non essere controverso un libro che pretende di difendere i predoni aziendali, i commercianti di organi umani e i poligami? Non ho dubbi che anche molti libertari, almeno inizialmente, reagiranno con *shock* e indignazione ad alcune parti del libro. Alcuni potrebbero anche chiedersi come un libertario pro-vita, cristiano e culturalmente conservatore come me possa sostenere questo libro. Appoggio il libro del Dr. Block per la stessa ragione per cui libertari culturalmente conservatori come F. A. Hayek e Murray Rothbard hanno approvato il primo di questa serie: nonostante il titolo fuorviante, lo scopo del Dr. Block non è difendere attività “indifendibili”, ma la degna base del libertarismo: l'assioma di non aggressione»⁷³.

Chiudiamo, a questo punto, la parentesi e torniamo al pensiero di Rothbard in merito alla natura del feto. Per introdurci in esso, partiamo dal giudizio che il filosofo espresse sulla dottrina cattolica⁷⁴. Si nota una

⁷¹) Walter BLOCK, *Difendere l'indifendibile*, introduzione di Murray N. Rothbard, Liberilibri, Macerata 2010, p. 61 (*Defending the Undefendable*, 1976).

⁷²) Cfr. Walter BLOCK, *Defending the Undefendable II: Freedom in All Realms*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2018 (2013).

⁷³) Ron PAUL, *Foreword to Walter BLOCK, Defending the Undefendable II: Freedom in All Realms*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2018, p. IX.

⁷⁴) Cfr. CONGREGAZIONE per la DOTTRINA della FEDE, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, 18.11.1974; cfr. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Evangelium vitae* sul valore e l'inviolabilità della vita

sensibile differenza tra il tono piuttosto aggressivo di *For a New Liberty* (1973) e quello decisamente più cauto delle pagine di *The Ethics of Liberty* (1982). Mettiamo a confronto i due testi. Nel 1973 Rothbard scriveva perentoriamente che «gli argomenti “cattolici” contro l’aborto [...] sono da respingere perché non validi»⁷⁵ mentre nel 1982, ponderatamente, affermava: «dobbiamo notare che la posizione cattolica conservatrice è stata, almeno di solito, respinta con eccessiva leggerezza»⁷⁶. Ebbene, come si presenta tale “posizione”?⁷⁷ «La tesi cattolica sostiene che il feto è una persona vivente e che quindi l’aborto è un omicidio e deve essere proibito come ogni altro tipo di omicidio»⁷⁸. Se la dottrina cattolica vede nel concepito un uomo che è, come tale, sempre intangibile⁷⁹, è anche vero che — come il filosofo americano ben sapeva riconoscere — le conseguenze di una siffatta consapevolezza hanno ripercussioni anche all’esterno della comunità dei credenti⁸⁰. Rothbard, infatti, ammetteva che «gli argomenti

umana, 25.3.1995; cfr. Giovanni CAPRILE, *Non uccidere. Il magistero della Chiesa sull’aborto*, La Civiltà Cattolica, Roma 1973.

⁷⁵) Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 152 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

⁷⁶) Murray N. ROTHBARD, *L’etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 153 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

⁷⁷) Da notare che Rothbard — come aveva d’altronde fatto anche Ayn Rand — considera come proprio interlocutore il solo cattolicesimo. Non si riferisce ad una più ampia posizione cristiana (come sarebbe stato quasi scontato in un contesto sociale fortemente pluri-confessionale qual è quello nord americano), ma solo ed unicamente alla dottrina cattolica («gli argomenti “cattolici” contro l’aborto»).

⁷⁸) ROTHBARD, *L’etica della libertà*, cit., p. 153-154.

⁷⁹) Cfr. Carlo CAFFARRA, *Vangelo della vita e cultura della morte*, Di Giovanni Editore, Torino 1992; cfr. Lino CICCONE, *Non uccidere. Questioni di morale della vita fisica*, Ares, Milano 1974.

⁸⁰) Cfr. Angelo FIORI - Elio SGRECCIA (a cura di), *Aborto. Riflessioni di studiosi cattolici*, Vita e Pensiero, Milano 1975; cfr. Fausto SALVONI -

“cattolici” contro l’aborto», in realtà, si concepiscono come argomenti di “ragione” e non solo di “fede”. Scriveva, perciò, ancora nel 1973: «il nocciolo della questione, infatti — in realtà non così tanto “cattolica” dal punto di vista teologico —, è che l’aborto distrugge una vita umana ed è quindi un omicidio, e di conseguenza inammissibile. Inoltre se l’aborto è davvero un omicidio, allora il cattolico — o chiunque sia dello stesso avviso — non può semplicemente stringersi nelle spalle e dire che i punti di vista “cattolici” non possono essere imposti a coloro che non sono cattolici. L’omicidio non è un’espressione di preferenza in materia di religione; nessuna setta, in nome della “libertà di religione”, può giustificare un omicidio con la scusa che la propria religione lo richiede. Il problema cruciale quindi è il seguente: l’aborto deve essere considerato un omicidio?»⁸¹. Questa franca constatazione appare — o, almeno, così sembra — in una qualche contraddizione con quanto dallo stesso Rothbard ripetutamente affermato in senso contrario. Vero è che la contraddizione è solo formale perché il filosofo, in realtà, si limitava a descrivere le posizioni senza giungere a dichiarare assertivamente se la natura umana del feto fosse da considerarsi una conclusione anche della ragione o solo della fede. Non riconoscendo, però, tale *status* umano al feto, il filosofo, per non trovarsi in contraddizione, non avrebbe potuto che collocare tale verità nell’esclusivo ambito della fede e non in quello universale della ragione.

Rothbard ha spostato la risposta ripiegando verso una conclusione irenistica, ma poco rigorosa: è la soluzione che vede nella nascita e non nel concepimento e nella gestazione il conferimento della dignità

Alfredo BERLENDIS, *Abominevole e contrario alla morale. Indagine storico-biblica su procurato aborto*, Editrice Lanterna, Genova 1976; cfr. Dionigi TETTAMANZI, *La comunità cristiana e l’aborto*, Paoline, Roma 1975.

⁸¹) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 152-153.

propria dell'essere umano. Alla «tesi cattolica», perciò, il filosofo rispondeva con la «replica più comune»: «la replica più comune è quella di affermare che la *nascita* costituisce l'inizio della vita di un essere umano in possesso dei diritti naturali, compreso quello di non essere assassinato; prima della nascita, così si sostiene, il feto non può essere considerato una persona vivente. Ma la risposta cattolica secondo la quale il feto è vivo e ne è imminente la realizzazione della potenzialità di persona è vicina in modo inquietante all'opinione generale che non si può aggredire un neonato, perché in effetti esso è un adulto potenziale. Anche se la nascita *rappresenta effettivamente* la corretta linea di demarcazione, la formulazione usuale la rende una linea divisoria arbitraria, e manca di basi sufficienti nella teoria della proprietà di se stessi»⁸². Rothbard, quindi, si limitava a presentare la nascita come l'unico discrimine, l'unica cesura, l'unico vero inizio della vita umana. Similmente, anche Ayn Rand riteneva che i diritti di un uomo venissero acquisiti solo con la nascita⁸³. Per Rothbard, oltretutto, il riconoscimento della natura umana del feto comporterebbe anche uno svilimento o un declassamento del momento della nascita e del significato di questa. Sembra bizzarro o almeno strano che un pensatore come Rothbard incorra in tale stravaganza, ma non si può non cadere in questa bizzarria giacché si esclude, di principio, l'alternativa. Così, dunque, si esprimeva il filosofo: «mi sembra che il problema con la tesi [cattolica, *n.d.r.*] secondo cui il feto è umano è che quell'atto della nascita, che avevo sempre ingenuamente ritenuto un evento di notevole importanza nella vita di ognuno, ora assume appena più statura rispetto all'inizio dell'adolescenza o della “crisi di mezza età”. Davvero la

⁸²) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 154.

⁸³) «Un bambino non può acquisire alcun diritto finché non nasce». Ayn RAND, *The Voice of the Reason. Essays in Objectivist Thought*, edited by Leonard Peikoff, with an additional essay by Leonard Peikoff and Peter Schwartz, Penguin Books, New York (N. Y.) 1990, p. 234.

nascita non conferisce alcun diritto?»⁸⁴. E, così, escludendo che l'inizio della vita sia iscritta nel concepimento (come sappiamo anche dalla scienza), non si può che ripiegare facendo coincidere parto e creazione, attribuendo alla nascita ogni senso e significato. Tuttavia, anche sostenendo tale posizione, inesorabilmente, si affaccerebbero altri problemi, come proveremo a descrivere tra breve.

Dicevamo che la soluzione adottata da Rothbard è la più comoda, ma certo non è rigorosa (per lui stesso costituiva «la replica più comune»⁸⁵). Quale sarebbe la differenza non solo ontologica ma anche meramente biologica tra il momento (e la fase) precedente il parto e la fase (o il momento) immediatamente seguente? Nulla è più dimostrabile della lineare continuità tra l'istante del concepimento e l'intero successivo sviluppo dell'essere⁸⁶. Nulla è meno sostenibile del contrario dando un significato puramente convenzionale ad alcuni momenti quali possono essere il limite entro il quale un aborto possa essere legale o la data a partire dalla quale festeggiare i propri natali⁸⁷. L'unica cesura — o «linea di demarcazione», «linea divisoria» della proprietà di se stessi, come la definiva Rothbard⁸⁸ — non può che essere rappresentata dal concepimento; solo il concepimento, infatti, determina una novità biologica (ed ontologica)⁸⁹. Mancando il

⁸⁴) Murray N. ROTHBARD, *Reply (to Abortion and the Rights of the Child by James A. Sadowsky)*, in «The Libertarian Forum», vol. 11, July - August 1978, p. 3 (<http://www.anthoniflood.com/sadowskyabortion.htm>).

⁸⁵) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 154.

⁸⁶) Cfr. Stanley L. JAKI, *I fondamenti etici della bioetica*, Fede & Cultura, Verona 2012 (*The Ethical Foundations of Bioethics*, 2007).

⁸⁷) Non occorre un gran ragionamento per rispondere a Rothbard sull'innegabile importanza del momento della nascita. Da sempre — e così sempre sarà — la nascita di un uomo è ricordata più dell'inizio della sua vita avvenuta nell'istante del concepimento perché la prima non solo ha un evidente impatto fisico ma anche perché è ben più facile da documentare.

⁸⁸) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 154.

⁸⁹) Cfr. Francesco BELLINO, *La bioetica nel magistero pontificio. Da Pio XII a Giovanni Paolo II*, Istituto Acton, Roma 2003; cfr. Giuseppe

riconoscimento di questa inesorabile evidenza, in assenza di tale realistico riconoscimento, non si può che scivolare nell'ideologia auto-justificativa. Oltretutto, se è vero che la nascita muta la posizione fisica del neonato, è anche vero che essa (la nascita) non attenua la sua dipendenza dalla madre di cui il bambino continua ad aver bisogno (o di qualcuno o di qualcosa che surroggi la madre in modo adeguato).

Anche non volendo ammettere che il feto sia un essere umano *in atto*, la pura sua *potenzialità* dovrebbe renderlo intoccabile per il semplice fatto che dev'essere trattato come uomo quel "qualcosa" — o, più propriamente, quel "qualcuno" — che potrebbe esserlo. Risale alle origini cristiane la testimonianza secondo cui «è già un uomo colui che lo sarà»⁹⁰. Ad una mente finemente speculativa come Rothbard tutto ciò non poteva certo sfuggire. Perciò il filosofo sapeva che secondo la risposta cattolica «il feto è vivo e ne è imminente la realizzazione della potenzialità di persona [... e] non si può aggredire un neonato perché in effetti esso è un adulto potenziale»⁹¹ ed anche non volendo riconoscere che «un neonato non può essere considerato in nessun senso proprietario di sé» non si può non ammettere che almeno «si tratta [...] di un *potenziale* auto-proprietario»⁹². Sull'auto-proprietà "solo in potenza" del feto e dell'infante Rothbard tornò in più passaggi⁹³: questione fondamentale perché, secondo il filosofo, solo chi è proprietario di sé è titolare di diritti. Più drastica si era dimostrata, ancora una volta, Ayn Rand che — con un fare, però, poco filosofico in quanto elusivo del problema — dichiarava che «i diritti non riguardano

SAVAGNONE, *Metamorfosi della persona. Il soggetto umano e non umano in bioetica*, Elledici, Leumann (Torino) 2004; cfr. Elio SGRECCIA, *Manuale di bioetica*, Vita e Pensiero, Milano 1989.

⁹⁰) La frase è dello scrittore cristiano Tertulliano (Quinto Settimio Fiorente Tertulliano, 155 ca. - 240 ca.). Cit. in CONGREGAZIONE per la DOTTRINA della FEDE, *Dichiarazione sull'aborto procurato*, 18.11.1974, n. 6.

⁹¹) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit. p. 154.

⁹²) *Ibidem*, p. 153.

⁹³) Cfr. *ibidem*, p. 157.161.

un *potenziale*, ma solo un essere *reale*»⁹⁴.

Rothbard, nondimeno, si limitava a presentare la nascita come l'unico discrimine, l'unica cesura, l'unico vero inizio della vita umana (anche se ciò — come già riportato — ancora non bastava a considerare il bambino titolare di diritti in quanto ancora non capace di auto-proprietà) e, così facendo, incorreva, come accennavamo, in altre aporie. Dovendo stabilire un inizio a partire dal quale la vita è umana e, pertanto, dotata di diritti, cosa impedisce che venga stabilito un altro momento per l'inizio convenzionale dell'attribuzione dei diritti? Se una legge ha decretato la liceità della soppressione del feto (in quanto non umano), cosa potrà impedire che un'altra legge iniqua stabilisca la possibilità della soppressione dei bimbi nati malati o di quelli al di sotto di una determinata età? La strada sulla quale ci si incammina nel disconoscere il concepimento come momento in cui c'è l'essere umano comporta l'eventualità di stabilire, per via legale, chi è essere umano e chi non lo è oppure a partire da quando un uomo è realmente detentore di diritti⁹⁵. Ma tutto ciò è massimamente anti-libertario. Dov'è più il giusnaturalismo di Rothbard? L'opinione del teorico libertario appare, invero, debole ed esposta alle obiezioni. Ad esempio, Dario Antiseri, anche su questo delicato punto, critica Rothbard per il suo incoerente riferimento all'«autorità di san Tommaso d'Aquino [... che] non avrebbe difeso l'aborto come invece fa Rothbard»⁹⁶.

Quasi in modo estemporaneo, c'è un'altra annotazione che potremmo aggiungere. Si tratta di ciò che sembrerebbe un altro punto

⁹⁴) Ayn RAND, *The Voice of the Reason. Essays in Objectivist Thought*, edited by Leonard Peikoff, with an additional essay by Leonard Peikoff and Peter Schwartz, Penguin Books, New York (N. Y.) 1990, p. 234.

⁹⁵) Tragicamente, la storia recente si è incaricata di attuare tali *eventualità*.

⁹⁶) Dario ANTISERI, *Contro Rothbard. Elogio dell'ermeneutica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2011, p. 24.25; cfr. Dario ANTISERI, *Rothbard e la sua errata interpretazione della teoria dell'interpretazione*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio - giugno), p. 114.

debole della riflessione di Rothbard. Il pensatore libertario ha parlato dell'aborto in molti suoi interventi, prevalentemente in modo occasionale. La questione è stata, però, inserita in modo strutturale nel testo che fa da manifesto del libertarismo, *For a New Liberty* (1973). Ebbene, sorprende che, in questo volume che funge da vero e proprio manuale di iniziazione, Rothbard esponga la questione tra i temi relativi alla cosiddetta legislazione sessuale (all'interno del cap. 6 su "Libertà personali"). Si tratta di una scelta di metodo (non possiamo sapere quanto soppesata, ma certamente indicativa) che rivela una valutazione antropologica e assiologica. Non ci si interroga, quindi, a partire da cosa l'aborto significhi e comporti, ma solo in relazione al superamento di ogni dovere. La Modugno suggerisce un parallelo tra il modo in cui Rothbard, semplicisticamente, colloca la sua esposizione e il modo con cui il vecchio codice penale (italiano) classificava la violenza carnale⁹⁷. Come questo crimine era ascritto tra i reati contro la pubblica moralità e non tra quelli contro la persona, analogamente, Rothbard si era limitato a considerare l'aborto tra le abitudini private in materia sessuale. Quasi come se la questione dell'aborto fosse una scelta riguardante la sola coscienza personale (ammesso che vi siano scelte senza implicazioni extra-individuali) e non innanzitutto la vita e la sopravvivenza di qualcuno⁹⁸.

In fondo, il pensatore si rifaceva ad un classico principio libertario⁹⁹, quello secondo cui in assenza di vittime o, comunque, di individui danneggiati, non c'è crimine da perseguire ("*no victims, no*

⁹⁷) Cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2022, p. 113.147.

⁹⁸) Una qualche revisione fu apportata in *The Ethics of Liberty* perché, nel volume del 1982, Rothbard preferì affrontare la questione dell'aborto nel capitolo dedicato a "I fanciulli e i loro diritti" (cap. 14).

⁹⁹) Cfr. Lysander SPOONER, *Vices Are Not Crimes. A Vindication of Moral Liberty*, introduction by Murray N. Rothbard, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2020 (1875).

crime”)¹⁰⁰. Occorre anche dire, però, che tale principio applicato al caso dell’aborto¹⁰¹ potrebbe essere semplicemente considerato superfluo o inadatto. Inadatto, se si ritiene il nascituro una vittima causata direttamente con la sua eliminazione (come penserebbero i libertari *pro-life*). Superfluo, se si considera che, anche in presenza di vittime e indipendentemente dal modo di considerare il feto (essere umano o meno), la donna-madre avrebbe il diritto assoluto di liberarsi di chi fosse ritenuto un indesiderato parassita.

Come è stato già necessario sottolineare, il diritto alla proprietà del proprio corpo rappresenta il principio cardine in base al quale Rothbard articolava il suo ragionamento. Come già detto, si tratta, però, di una premessa che, adottata in modo imprudente ed indebito, ha rappresentato una sorta di trappola. Una trappola in cui Rothbard si è imprigionato da sé. È come se il timore di dover rivedere la premessa (un principio corretto, ma applicato in modo erroneo) avesse condotto il filosofo ad accantonare i dati della realtà, primo tra tutti la vita umana del feto. Aveva, infatti, dichiarato: «la considerazione vitale dal mio punto di vista non è se e in quale misura il feto sia vivo o sia umano»¹⁰². Se «la considerazione vitale» è offerta dall’assolutizzazione (improvvida e male intesa) del principio dell’auto-proprietà, ogni altro elemento con cui confrontarsi viene disdegnato, ogni altra insorgenza viene totalitariamente subordinata o addirittura schiacciata. Avviene come con un falso sillogismo accecante in cui non si scorgono le incongruenze. È uno di quei casi in cui si potrebbe dire: «*summum jus,*

¹⁰⁰) Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 39 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

¹⁰¹) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Should Abortion Be a Crime? The Abortion Question Once More*, in «The Libertarian Forum», vol. 10, July 1977, p. 2-3.

¹⁰²) Murray N. ROTHBARD, *Abortion Repeal*, in «The Libertarian Forum», vol. 2, 15 June 1970, p. 4.

summa iniuria». Così Hoppe sintetizza: «un feto, *pur essendo certamente vita umana*, altrettanto certamente è fino al momento della nascita non una vita indipendente ma, biologicamente parlando, una vita “parassitaria”, e quindi *non ha alcun diritto* nei confronti della madre»¹⁰³. Un’attuazione ideologica del «fondamentale assioma libertario per cui ogni individuo ha l’assoluto diritto di proprietà nel suo corpo»¹⁰⁴ si trasforma in un tritacarne che legittima l’idea secondo cui il feto indesiderato non può che essere parassita, pertanto «la madre ha l’assoluto diritto di liberarsi di questa crescita parassitaria, di questa parte interna del suo corpo»¹⁰⁵. Si ha l’impressione che in Rothbard il ricorso all’aborto rappresenti una sorta di verifica logica del principio di auto-proprietà quasi come se la liceità dell’aborto stesse a dimostrare la sussistenza e la solidità del principio. Per poter, quindi, mantenere fermo questo pilastro è come se occorresse la prova di riuscire a prevalere su ogni altra evidenza. Dialetticamente parlando, l’eventuale ricorso all’aborto rappresenterebbe, allora, la prova estrema per dimostrare l’assolutezza del principio. Ritorna in mente il detto latino «*fiat iustitia et pereat mundus*». Si tratta, invero, di un’operazione surrettiziamente ideologica che poggia su una tutt’altro che innocua condizione: ostinarsi a disconoscere la natura umana del feto. A tale condizione Rothbard doveva appigliarsi persistentemente quasi che ammettere l’immoralità del ricorso all’aborto avesse comportato la crisi dell’assioma a cui si era, di fatto, delegata la coerenza dell’intera teoria libertaria. Considerate le premesse, il misconoscimento dell’umanità del feto diviene qualcosa di necessario in quanto ad esso non si può più rinunciare. Si tratta, allora, di un’aporia che, invero, manifesta un’insistenza, un indurimento di carattere ideologico ove nel travisare

¹⁰³) Hans-Hermann HOPPE, *Introduction* to Murray N. ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York (N. Y.) 1998, p. XL (corsivo nostro).

¹⁰⁴) ROTHBARD, *Abortion Repeal*, cit., p. 4.

¹⁰⁵) *Ibidem*.

la realtà si finisce col negarla. È, probabilmente, il punto più drammatico di intestardimento rothbardiano: nel considerare la determinazione dell'inizio della vita umana un dato quasi insignificante, pur di giungere alla conclusione desiderata, si ravvisa una venatura ideologica che può essere comprensibilmente causa di un affrettato giudizio negativo verso l'intero sistema teorico libertario che dev'essere, invece, analizzato serenamente e senza pregiudizi¹⁰⁶. Affermava, dunque, Rothbard: «la discussione del problema è spesso incentrata su minuzie riguardanti la determinazione di quando ha inizio la vita, su quando e se il feto può essere considerato vivo, ecc. Tutto ciò è irrilevante per ciò che riguarda la *legalità* (non necessariamente la *moralità*) dell'aborto»¹⁰⁷. Pensando alle conseguenze, considerare semplici «minuzie» quelle «riguardanti la determinazione di quando ha inizio la vita» («tutto ciò è irrilevante») appare quanto meno cinico. Quanto meno!

L'attenuante che può essere spesa a favore di Rothbard è che questi non perseguiva direttamente la legalizzazione dell'aborto e, quindi, in funzione della difesa del principio di auto-proprietà, usi le argomentazioni in modo non propriamente irreprensibile: intendendo dimostrare la coerenza della prospettiva libertaria, si trova costretto a dover surrettiziamente giustificare *ogni azione* che scaturirebbe dall'affermazione del diritto di proprietà del proprio corpo. Se tale è l'attenuante, la colpa è di non essersi avveduto di aver, in tal modo, trasformato l'etica della libertà in un sistema che legittima l'immoralità della soppressione di innocenti, di aver paradossalmente legato l'impeccabile causa della libertà ad una lotta a favore della morte.

¹⁰⁶) In un siffatto pregiudizio rimane impantanato il giudizio di molti conservatori. Ad esempio, cfr. Russell KIRK, *La prudenza come criterio politico*, a cura di Pio Colonnello e Pasquale Giustiniani, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2002, p. 133-143 (*The Politics of Prudence*, 1993).

¹⁰⁷) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 153

d. Legalità e moralità

Sin qui abbiamo provato a scomporre il ragionamento di Rothbard tentando di individuare le linee che ne componevano l'articolazione. Alla base dell'opinione del filosofo americano circa la liceità dell'aborto, abbiamo, quindi, identificato, innanzitutto, il principio di proprietà esclusiva del proprio corpo, poi l'assioma di non-aggressione e, non certo da ultimo, il disconoscimento della natura umana del feto. Per completare l'analisi dell'opinione di Rothbard si deve, infine, aggiungere qualche considerazione sulla ribadita distinzione tra la legalità e la moralità della "libera scelta". A margine delle pagine più problematiche (quelle relative al diritto dei genitori di lasciar morire di fame i propri figli) Rothbard si affrettò a precisare — benché solo in nota — che un "diritto" rende possibile il conseguente comportamento, ma l'azione non va per ciò stesso considerata necessariamente morale¹⁰⁸. Scriveva il filosofo: «quello che stiamo cercando di stabilire in questa sede non è la *moralità* dell'aborto (che può essere morale o meno, ma per altre ragioni), bensì la sua *legalità*, cioè il diritto assoluto della madre ad abortire. L'oggetto del nostro interesse in questo libro sono i *diritti* della gente di fare o no certe cose, non la maggiore o minore opportunità di *esercitare* tali diritti. Quindi, noi sosterremo che una persona ha il *diritto* di acquistare Coca-Cola da un venditore consenziente e di consumarla e non che una qualsiasi persona *dovrebbe o non dovrebbe* fare questo acquisto»¹⁰⁹. Si impone un immediato commento a queste parole. Se le opinioni che le precedevano (quelle relative ad aborto e al trattamento da riservare ai

¹⁰⁸) Cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2022, p. 114.

¹⁰⁹) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 245-246 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

figli) generavano un quasi istintivo sconcerto, queste ultime affermazioni causano un incontenibile sbalordimento: come è possibile paragonare un'azione moralmente buona (uno scambio) o anche solo in se stessa neutra (come può essere l'acquisto di una bibita) con un'azione che — anche senza giungere a considerare moralmente abominevole¹¹⁰ — è frutto di una scelta sempre comprensibilmente traumatica? L'esempio non solo non è pertinente perché si mettono a confronto scelte con caratteristiche imparagonabili, ma rivela una sorprendente insensibilità per il modo irrispettoso con cui si affronta la dimostrazione. Può il preteso diritto di abortire essere comparato al diritto di acquistare una bevanda? Dare una veste di ordinarietà al primo in nome della convenzionalità del secondo significa commettere o un'involontaria plateale leggerezza o un'occulta e deliberata banalizzazione. In entrambi i casi, un altro svarione che non fa onore ad un pensatore come Rothbard. Il filosofo americano, infatti, si è contraddistinto quale acuto e fine dialettico; pur tuttavia le sue capacità non gli hanno impedito queste *impasses* che risultano tanto più clamorose per quanto rigoroso egli, ordinariamente, merita di essere considerato.

Tuttavia non è certo su un pessimo esempio addotto in modo sconsiderato che va concentrata l'attenzione. Occorre, invece, obiettare sulla distinzione in sé, quella tra legalità e moralità, tra diritto legale e obbligo morale. A difendere la preoccupazione di Rothbard ha provato Hoppe che, nell'introduzione alla nuova edizione del *masterpiece* del maestro, nel 1998, sottolineava come «per evitare ogni malinteso, [...] Rothbard ricorda al suo lettore l'ambito rigorosamente delineato del suo

¹¹⁰) Così si esprime un importante documento del Magistero della Chiesa cattolica («l'aborto e l'infanticidio sono delitti abominevoli»). CONCILIO VATICANO II, Costituzione pastorale *Gaudium et spes* sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7.12.1965, n. 51.

trattato di filosofia politica»¹¹¹ osservando che possibilità legale e obbligo morale sono «questioni completamente separate» («completely separate questions»)¹¹².

Ma, anche oltre i dubbi che tale impostazione suscita sul piano umano ed etico, occorre chiedersi se tale *distinzione* (in realtà una vera e propria *netta separazione*) risulti coerente con la prospettiva giusnaturalista che è così caratterizzante il paradigma rothbardiano. Richiamiamo innanzitutto le parole di Rothbard: già in *For a New Liberty*, il filosofo aveva sottolineato che la determinazione del momento dell'inizio della vita «è irrilevante per ciò che riguarda la *legalità* (non necessariamente la *moralità*) dell'aborto»¹¹³. Ancor più, poi, in *The Ethics of Liberty*, Rothbard insisteva sulla differenza tra ciò che era nel diritto del genitore (abortire, abbandonare la prole, lasciar morire il figlio, vendere il bambino, ecc.) e ciò che il genitore avrebbe potuto fare o non fare assecondando un dovere morale¹¹⁴. Quindi, da un lato i diritti legali, dall'altro gli obblighi morali. Due piani paralleli che possono, indifferentemente, sia incontrarsi sia scontrarsi e senza che il giudizio etico abbia voce. Tutto ciò appare difficilmente conciliabile

¹¹¹) Hans-Hermann HOPPE, *Introduction to Murray N. ROTHBARD, The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York (N. Y.) 1998, p. XL.

¹¹²) Hoppe teneva a precisare che «nonostante questa qualificazione esplicita e la spinta generale di *The Ethics of Liberty*, queste dichiarazioni furono usate nei circoli conservatori nel tentativo di prevenire un'infiltrazione libertaria e la radicalizzazione del conservatorismo americano contemporaneo». *Ibidem*. Con tono polemico, poi, il noto discepolo di Rothbard rimarcava la distanza con il conservatorismo: «naturalmente, la teoria politica conservatrice era una contraddizione in termini. Il conservatorismo significava essenzialmente non avere, e addirittura rifiutare, alcuna teoria astratta e argomentazione logica rigorosa». *Ibidem*. Davvero, però, Rothbard, in questo caso aveva proceduto in modo logicamente rigoroso?

¹¹³) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 153.

¹¹⁴) Cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 158.245.

con quel giustamente ineludibile orizzonte giusnaturalista per il quale innanzitutto vi è coincidenza tra ciò che è vantaggioso e ciò che è morale, come già sosteneva Cicerone.

Nella distinzione raffigurata da Rothbard (poi confermata da Hoppe) sono racchiusi alcuni problemi di grande rilevanza innanzitutto etica, ma anche epistemologica. Innanzitutto a) tale distinzione comporta una *separazione* dei piani, poi b) la dissociazione di fatto causa una ghettizzazione dell'etica; c) a questo punto il rischio relativistico è inevitabile d) così come è ineluttabile lo scivolamento verso l'avalutatività dei processi umani. Se per obiettare al modo con cui, per giustificare l'aborto, Rothbard (forzatamente) adottava il principio di auto-proprietà e riecheggiava l'assioma di non-aggressione è stato sufficiente fare (tranquillamente) appello proprio a questi fondamentali pilastri della teoria libertaria, non di meno, ora, per confutare il ricorso alla separazione tra diritti (legali) e (obbligo) morale basta richiamare le migliori attestazioni dello stesso filosofo americano. Proviamo, quindi, a replicare mediante le stesse affermazioni di Rothbard.

a) Innanzitutto la distinzione delle sfere (che prevederebbe una coesistenza) comporta, di fatto, una *separazione* (che suggerisce un'opposizione) perché il passaggio dalla distinzione formale ad una separazione fattuale è inesorabile: la differenziazione è condannata a divenire contrasto, la diversificazione è condannata a trasformarsi in contrapposizione. Separare, però, i diritti di proprietà dagli obblighi morali è esattamente il contrario del proposito sempre enunciato da Rothbard, quello stesso intento che è a fondamento di *The Ethics of Liberty* — non a caso definito da Ferrara come «il “Nuovo Testamento” dell'austro-libertarismo»¹¹⁵ —, opera all'inizio della quale il filosofo

¹¹⁵) 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, p. 62-63; cfr. p. 57.

americano diceva: «siccome i giudizi politici sono necessariamente giudizi di valore, la filosofia politica è necessariamente *etica* e quindi, per poter difendere la causa della libertà individuale, occorre un sistema etico positivo»¹¹⁶. E, poco più avanti, aggiungeva: «giacché le questioni relative alla proprietà e al crimine sono essenzialmente questioni *giuridiche*, il nostro sistema della libertà propone necessariamente una teoria etica di ciò che concretamente la legge *dovrebbe* essere. In breve, com'è logico per una teoria giusnaturalistica [*nell'originale inglese*: per una teoria della legge naturale, *n.d.r.*], essa propone una teoria normativa del diritto — nel nostro caso del “diritto libertario”»¹¹⁷. È arduo, quindi, secondo il giusnaturalismo rothbardiano, insistere su una distinzione che prelude a una separazione e a una dissociazione dei piani.

b) Secondo, la pretesa dissociazione tra diritti legali e obblighi morali causa, di fatto, un confinamento dell'etica, una relegazione in un ambito esterno alla vita ordinaria e alle scelte comuni. Pur tuttavia, lo stesso Rothbard ha costantemente respinto questa deriva. Lo faceva quando, ad esempio, sosteneva che «non possiamo prendere decisioni in merito a una politica per la vita pubblica [*public policy*], alla legge sugli illeciti civili, ai diritti o alle responsabilità sulla base dell'efficienza o della minimizzazione dei costi. Ma se escludiamo entrambi, allora su cosa ci baseremo? La risposta è che solo *i principi etici* possono servire come criteri per le nostre decisioni. L'efficienza non può mai servire come base per l'etica; al contrario, l'etica deve fungere da guida e da pietra di paragone per ogni valutazione dell'efficienza. L'etica è la cosa primaria. Nel campo della legge e della politica per la vita pubblica la considerazione etica principale è quel concetto che “non osa pronunciare il proprio nome” — il concetto di

¹¹⁶) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 8.

¹¹⁷) *Ibidem*, p. 9-10.

giustizia»¹¹⁸. La stessa presunta distanza tra legalità e moralità, adombrata da Rothbard in relazione all'aborto e alle questioni collegate, era stata sconfessata dallo stesso filosofo in ogni altra circostanza. Così come, ad esempio, quando, in una delle sue prime opere, affermò: «se è possibile dimostrare che un obiettivo etico è auto-contraddittorio e *concettualmente impossibile da raggiungere*, allora tale obiettivo è chiaramente assurdo e deve essere abbandonato da tutti. Si dovrebbe notare che non eliminiamo gli obiettivi etici che, in una data situazione storica, potrebbero essere irrealizzabili nella pratica; non rifiutiamo l'obiettivo della soppressione del furto semplicemente perché è poco probabile che sia ottenuto in un futuro prossimo. Quelli che ci proponiamo di respingere sono gli obiettivi etici che sono concettualmente impossibili da raggiungere a causa della natura intrinseca dell'uomo e dell'universo»¹¹⁹.

c) Ancora, postulando la distinzione tra diritti legali e obblighi morali, il rischio relativistico è assai prossimo. Se tale non sembra, basta considerare che anche la determinazione dell'identità del feto diviene arbitraria al punto da far venire meno ogni riferimento obiettivo e immutabile. Eppure per Rothbard il relativismo etico ha sempre rappresentato un'aberrazione da svelare in ogni modo possibile e in tutti i campi dell'agire («da un punto di vista filosofico io credo che il libertarismo ed il più ampio credo in un solido individualismo, di cui il libertarismo è parte, debba basarsi sull'assolutismo dei valori e negare il relativismo»¹²⁰). Ad esempio, in materia economica, il filosofo

¹¹⁸) Murray N. ROTHBARD, *The Myth of Efficiency*, in Mario J. RIZZO (edited by), *Time, Uncertainty, and Disequilibrium*, Lexington Books, Lanham (Maryland) 1979, p. 95.

¹¹⁹) Murray N. ROTHBARD, *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, a cura di Nicola Iannello, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2017, p. 291 (*Power and Market. Government and the Economy*, 1970).

¹²⁰) Murray N. ROTHBARD, *Il simposio sul relativismo: una critica* (1960), in IDEM, *Diritto, natura e ragione. Scritti inediti versus Hayek*,

americano aveva sostenuto: «mentre la teoria economica prasseologica è estremamente utile per fornire dati e conoscenze al fine di inquadrare la politica economica pubblica, di per sé essa non è sufficiente a rendere l'economista in grado di formulare un qualsiasi giudizio di valore o di sostenere una qualunque politica pubblica. [...] Per sostenere questa causa occorre andare oltre l'economia e l'utilitarismo, per costituire un'etica oggettiva che affermi il valore preminente della libertà e condanni moralmente tutte le forme di statalismo»¹²¹.

d) Infine, distinguere tra possibilità legale e obbligo morale — così come tra l'essere e il dover essere — significa accettare quell'avalutatività dei processi umani che Rothbard ha sempre rigettato («scacciamo gli spauracchi della *Wertfreiheit*, del positivismo e dello scientismo. [...] elaboriamo, per quanto l'immagine sia stantia, una norma giusnaturalistica e di diritti naturali che possa attirare i saggi e gli onesti»¹²²) unitamente al rifiuto dell'utilitarismo e del soggettivismo dei valori. La consapevolezza che ha sempre caratterizzato Rothbard dell'esigenza etica, del dover confrontarsi con giudizi di valore, dell'impossibilità ad evitare il raffronto con il “dover essere”, sembra essersi annebbiata — o addirittura essere stata rinnegata — nelle considerazioni sull'aborto e sui temi affini ad esso. In tali considerazioni il filosofo americano sembra aver preferito un comodo ripiegamento verso una non dichiarata, ma effettiva neutralità assiologica. Eppure, nelle stesse pagine del testo di fondazione etica del libertarismo — *The Ethics of Liberty* —, Rothbard non mancava di rimarcare che «lo scienziato politico contemporaneo crede di poter evitare la necessità dei giudizi morali e di poter contribuire a dar forma alla politica pubblica, senza impegnarsi in alcuna posizione etica definita. E tuttavia, ogni volta che viene avanzata una qualsiasi

Mises, Strauss e Polanyi, a cura di Roberta A. Modugno, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2005, p. 125-126.

¹²¹) ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 340-341 (corsivo nostro).

¹²²) *Ibidem*, p. 42.

proposta politica, per quanto ristretta o limitata, allo stesso tempo, volenti o nolenti, si pone un giudizio etico più o meno valido»¹²³.

Digressione sull'eutanasia

In linea con l'impegno a non sottrarsi alle domande circa i giudizi morali — sebbene ciò appaia in contrasto con il più volte da lui riaffermato diritto all'aborto — è la posizione che Rothbard assunse riguardo ad un altro scottante tema, quello dell'eutanasia¹²⁴. Ancora e sempre in nome del principio di auto-proprietà, la maggioranza dei libertari sostiene il diritto a porre fine alla propria esistenza¹²⁵; ma sull'argomento il filosofo americano si smarcò e diede un giudizio contrario assai severo. Rothbard non fece sue le argomentazioni della gran parte dei libertari e parlò dell'eutanasia non come “diritto a morire”, ma come “diritto ad uccidere”¹²⁶. Sul problema possiamo evitare di soffermarci potendo rinviare all'analisi già svolta, qualche

¹²³) *Ibidem*, p. 41.

¹²⁴) Cfr. AA. VV., *Dossier sull'eutanasia*, Edizioni Paoline, Roma 1977; cfr. Massimo PANDOLFI, *La vita in gioco. Eluana e noi*, Ares, Milano 2009; cfr. Tommaso SCANDROGLIO, *Questioni di vita & di morte. 10 interviste*, prefazione di Claudio Risé, Ares, Milano 2009; cfr. Dionigi TETTAMANZI, *Eutanasia. L'illusione della buona morte*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1985.

¹²⁵) Cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 497.

¹²⁶) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Our Pro-Death Culture*, in «Rothbard-Rockwell Report», vol. 1, n. 4, August 1990, p. 8-9; cfr. Murray N. ROTHBARD, *The Right to Kill, with Dignity?* (1991), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 301-303.

tempo fa, da Guglielmo Piombini¹²⁷ e da Piero Vernaglione¹²⁸.

Contro la “dolce morte”, come fece Rothbard, hanno preso posizione parecchi intellettuali di spicco. Ci piace, in questa sede, ricordare — anche per un giusto tributo di ammirazione — Oriana Fallaci (1929-2006) e le sue sferzanti parole, oltre che sull’eutanasia, anche sul trattamento riservato agli embrioni. L’anno prima di morire, la famosa giornalista italiana così scriveva: «l’idea che in America si conservino trecentomila embrioni umani congelati e che almeno centomila se ne conservino in Europa, almeno trentamila in Italia, Dio sa quanti in Cina e negli altri paesi senza controllo, mi inorridisce quanto l’idea di aborto. Mi strazia quanto l’esecuzione di Terri¹²⁹ e concludo: non me ne importa nulla che manipolare cioè assassinare quegli embrioni serva a guarire malattie come la sclerosi amiotrofica di Stephen Hawking. Non me ne importerebbe nemmeno se servisse a curare il mio cancro, a regalarmi il tempo di cui ho bisogno per finire il lavoro che rischio di lasciare incompiuto. E l’eutanasia? Idem. La parola eutanasia è per me una parolaccia. Una bestemmia nonché una bestialità [...] il Testamento biologico è una buffonata»¹³⁰. Se Oriana

¹²⁷) Cfr. Guglielmo PIOMBINI, *La tradizione cattolica nella riflessione di Murray N. Rothbard*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 14, p. 64-65.

¹²⁸) Cfr. Piero VERNAGLIONE, *Paleolibertarismo: libertarismo contro la cultura liberal*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 7 (2021), n. 13, p. 35-36.

¹²⁹) La Fallaci scriveva pochi giorni dopo la morte dell’americana Terri Schiavo (31 marzo 2005) il cui caso aveva diviso gli USA e aveva fatto discutere il mondo intero. La donna di 41 anni era, a seguito di un infarto, da tempo in stato vegetativo. Quando il marito chiese l’interruzione delle prestazioni, i genitori si opposero avviando, in questo modo, un complesso iter legale terminato, nonostante l’intervento legislativo del presidente Bush a favore del mantenimento in vita, con la cessazione del trattamento sanitario.

¹³⁰) Oriana FALLACI, *Barbablù e il mondo nuovo. La furia di Oriana Fallaci contro chi ha ucciso la bella addormentata*, intervista di Christian Rocca, in «Il Foglio», 13.4.2005.

Fallaci, con il suo consueto coraggio (oltretutto in un momento di acceso dibattito politico in Italia sulle questioni bioetiche¹³¹), si poneva ad intransigente difesa dell’embrione¹³², un’altra grintosa donna si era precedentemente quasi scagliata contro ogni discussione sull’argomento. Come sempre perentoria e categorica, Ayn Rand aveva tuzioristicamente affermato che «un embrione *non* ha *diritti*»¹³³.

Tra moralità e tolleranza

Pur obiettando a Rothbard (e ad Ayn Rand) un’incoerenza logica e teorica in materia di aborto, c’è un aspetto che potrebbe creare un singolare ponte con il modo in cui Rothbard riconosceva il “diritto” di aborto. O, se si preferisce, un modo con cui, anche per chi è *pro-life*, recuperare — in una qualche parte — la lezione di Rothbard. È stato più volte ricordato che la conclusione del filosofo americano si basa sul principio della proprietà di sé (nella fattispecie: della proprietà da parte della donna-madre del proprio corpo). Seppure tale principio diviene la chiave per considerare il feto un puro parassita, l’auto-proprietà può essere considerata anche diversamente: non come la base ideologica per legittimare ciò che è contrario alla morale, ma come mero dato di fatto

¹³¹) A metà giugno 2005 si tenne il referendum contro la legge, approvata l’anno prima (la famosa “Legge 40”), che in Italia disciplinava la cosiddetta procreazione assistita. Ancora per un giusto tributo, vogliamo ricordare un altro intellettuale agnostico che si espose senza timore: Giuliano Ferrara. Cfr. Giuliano FERRARA, *Fratello embrione, sorella verità*, in «Tempi», 2.6.2005, n. 23, p. 2 e in «Tempi», 9.6.2005, n. 24.

¹³²) Cfr. CONGREGAZIONE per la DOTTRINA della FEDE, *Istruzione Donum vitae* sul rispetto della vita umana nascente e la dignità della procreazione, 22.2.1987; cfr. Dionigi TETTAMANZI, *Il procreare umano, verità e responsabilità*, Piemme, Casale Monferrato (Alessandria) 1987.

¹³³) Ayn RAND, *The Voice of the Reason. Essays in Objectivist Thought*, edited by Leonard Peikoff, with an additional essay by Leonard Peikoff and Peter Schwartz, Penguin Books, New York (N. Y.) 1990, p. 234.

in quanto nessuno può essere controllato nelle proprie scelte almeno sin quando queste non investono in modo evidente la proprietà di chi può reclamarla. Proviamo ad estendere ciò che può valere per la specifica questione dell'aborto ad un ambito più generale. L'auto-proprietà, allora, da preteso diritto si tradurrebbe nella mera impossibilità *de facto* da parte di ogni autorità politica a sostituirsi al soggetto agente nelle scelte tanto più quando queste sono discutibili o immorali. Ciò non postulerebbe o comporterebbe una società senza regole o senza etica, ma semplicemente una società in cui c'è consapevolezza che molti aspetti non possono essere normati senza gravi conseguenze negative (che vanno dall'incremento di dirigismo politico alla deresponsabilizzazione personale e familiare).

Senza nulla togliere all'integrità del piano propriamente prescrittivo, sul piano puramente fattuale ciò rappresenterebbe una sorta di conciliazione con la teoria dell'assoluta e totale proprietà del proprio corpo rivendicata da Rothbard perché si riconoscerebbe che, *di fatto*, nessuno può decidere al posto del diretto interessato. Il principio di auto-proprietà, rifiutando l'interferenza legislativa nelle scelte individuali, comporterebbe prendere atto dell'impossibilità fattuale di sostituire l'individuo nelle sue scelte, anche in quelle più drammatiche ed immorali. Ciò significa trovare un'alternativa alla soluzione legislativa erroneamente ritenuta sempre indispensabile o per vietare o per consentire. Tra legislazione che punisce e castiga chi sopprime la vita e legislazione che sostiene e asseconda chi elimina la vita indesiderata, c'è una terza possibilità. Questa muoverebbe dall'idea che, per via legale, alcune "scelte" o addirittura alcuni "crimini", semplicemente, *non possono essere* contrastati o, semplicemente, *non devono essere* garantiti. In molti casi, quindi, la strada da percorrere non è la via legale, ma quella del confronto tra le posizioni all'interno della società. Anche tradizionalisti e conservatori dovrebbero, per principio, prediligere il restringimento dell'azione legislativa ed essere cauti

anche quando lo strumento viene utilizzato dalle loro mani perché, dalla lezione della storia, dovrebbero imparare come i loro avversari si sono sempre dimostrati ben più abili nel sovvertire l'ordine naturale proprio mediante il diritto e la legge¹³⁴.

Lo sbaglio in cui incorrono i conservatori è quello di voler moralizzare la società attraverso disposizioni politiche calate dall'alto o mediante provvedimenti legislativi tesi a correggere alcuni comportamenti. Il caso classico è quello anti-proibizionistico¹³⁵. Ovviamente ci si deve ben guardare dall'ingenuità di cadere nell'errore contrario e ritenere che la legge debba limitarsi ad assecondare ogni genere di condotta. Infatti, «la permissività delle leggi è legata e commisurata alla depravazione del popolo, a ciò che esso ama e che lo tiene unito»¹³⁶. *Realisticamente*, invece, anche i conservatori non dovrebbero mai escludere — già lo si diceva — la limitazione dell'ambito legislativo a ciò che, in modo evidente, investe la proprietà di chi può reclamarla. D'altra parte la legge ha «come scopo primario e sufficiente che i rapporti tra i cittadini non siano conflittuali. Per ottenere questo è sufficiente che la legge punisca quegli abusi di beni temporali che, danneggiando i riconosciuti diritti altrui, potrebbero far

¹³⁴) Cfr. Harold J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Il Mulino, Bologna 1998 (*Law and Revolution, The Formation of the Western Legal Tradition*, 1983); cfr. Giovanni FORMICOLA, *Diritto e Rivoluzione*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 6 (2020), n. 12, p. 92-121.

¹³⁵) Cfr. Murray N. ROTHBARD, *Origins of the Welfare State in America* (1993), in «Journal of Libertarian Studies», vol. 12, n. 2, Autumn 1996, p. 193-232, ora Murray N. ROTHBARD, *Le origini del Welfare State in America*, a cura di Maurizio Brunetti e di Michele Arpaia, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 8 (2022), n. 15, p. 75-132 (*Origins of the Welfare State in America*, 1993); cfr. Murray N. ROTHBARD, *The Progressive Era*, foreword by Andrew P. Napolitano, edited by Patrick Newman, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2017.

¹³⁶) Nello CIPRIANI, *La legge, lo Stato e il bene*, intervista di Lorenzo Cappelletti e Gianni Valente, in «30 Giorni», aprile 1995, p. 36.

sorgere conflitti»¹³⁷.

In linea con la dottrina cattolica della tolleranza verso forme di male non evitabili presenti nella società¹³⁸, occorre tollerare la possibilità che alcuni misfatti o anche alcuni reati non vengano perseguiti (è anche il caso dell'indulto o del condono o dell'amnistia). Come per l'uso di sostanze stupefacenti (benché non sia paragonabile la scelta di far male a se stessi rispetto alla decisione di eliminare la vita del proprio figlio), si dovrebbe prendere in esame la possibilità della delegiferazione e della depenalizzazione. Cosa ben differente — sia sotto l'aspetto morale sia sotto quello politico — sarebbe la "liberalizzazione" che comporta non solo un'aperta legittimazione di misfatti e di reati, ma anche una statalizzazione delle questioni (errore in cui incorrono tanti libertari)¹³⁹. Si può, invece, ritenere che depenalizzare alcuni comportamenti e delegiferare in materie come quelle relative all'assunzione di ogni genere di sostanze (droga, alcol e simili), oppure all'auto-lesionismo o al tentato suicidio possa essere tollerato. E, dato che non ogni reato (anche il suicidio è in sé reato) può essere perseguito, potrebbe essere considerata la possibilità che anche

¹³⁷) *Ibidem*, p. 35.

¹³⁸) Cfr. Giovanni CANTONI, *Le radici dell'ordine morale e il loro riconoscimento nella vita politica grazie all'impegno e al comportamento dei cattolici*, in «Cristianità», anno 31 (2003), n. 315 (gennaio - febbraio), p. 5-6; cfr. Plinio CORREA DE OLIVEIRA, *Sulla tolleranza del male nell'ordine sociale internazionale e nazionale. Dagli insegnamenti di Pio XII*, in «Cristianità», anno 9 (1981), n. 70 (febbraio), p. 5-16; cfr. Ignace DE LA POTTERIE, *Storia e mistero. Esegese cristiana e teologia giovannea*, Società Editrice Internazionale, Torino 1997, p. 166-167; cfr. *Insegnamenti Pontifici - 6. La pace interna delle nazioni*, Edizioni Paoline, Roma 1959, n. 112; cfr. Pietro PALAZZINI - Arturo DE JORIO, *Casus conscientiae*, Marietti, Genova 1958, vol. 1, p. 86-90.

¹³⁹) D'altra parte sia le affermazioni di Rothbard che le richieste di Block potevano essere ambigualmente intese come promozione della più ampia *legalizzazione* dell'aborto mediante leggi che ne consentissero la più estesa pratica.

materie come eutanasia, aborto e contraccezione (nel passato quest'ultima era considerata reato) non ricadano nell'ambito legislativo, scalfendo anche il presupposto giuspositivistico secondo cui lo Stato debba normare ogni aspetto della vita. Si potrebbe, invece, supporre che nessun potere pubblico possa intromettersi — o semplicemente riesca ad intervenire adeguatamente (come nel caso dell'uso di sostanze stupefacenti) — nell'auto-proprietà di ciascuno¹⁴⁰.

D'altronde l'intera tradizione cattolica — da Agostino per il quale l'eliminazione della prostituzione avrebbe prodotto squilibri sociali¹⁴¹ a Tommaso per il quale «chi comanda tollera giustamente certi mali [...] anche per non andare incontro a mali peggiori»¹⁴², da Leone XIII che scriveva che «la legge degli uomini può o anche deve tollerare il male»¹⁴³ a Pio XII che affermava che «ciò che non risponde alla verità e alla norma morale [...] può non essere impedito] per mezzo di leggi statali e di disposizioni coercitive [...] nell'interesse di un bene superiore e più vasto»¹⁴⁴ — ha espresso tolleranza verso comportamenti o leggi contrarie all'etica o alla morale cristiana quando la condanna provocherebbe situazioni peggiori.

¹⁴⁰) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Un confronto liberale a proposito di dibattuti "temi etici"*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 9 (2023), n. 17, p. 78-104.

¹⁴¹) Cfr. Angelo BRUCCULERI, *Il pensiero sociale di s. Agostino*, Edizioni La Civiltà Cattolica, Roma 1945, p. 333s.345s.355s.

¹⁴²) TOMMASO d'AQUINO (san), *La Somma Teologica*, a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1984, II-II, q. 10, a. 11 (*Summa Theologiae*, 1265-1274).

¹⁴³) 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. 652.

¹⁴⁴) PIO XII, Discorso ai giuristi cattolici italiani, 6.12.1953, in *Discorsi e radiomessaggi di Sua Santità Pio XII. XV (1953-1954)*, Tipografia Poliglotta Vaticana, Città del Vaticano 1954, p. 488-489.

Poco fa è stato richiamato il principio libertario “*no victims, no crime*”¹⁴⁵. Secondo questo principio gli atti che non producono vittime non andrebbero mai considerati crimini, indipendentemente dal giudizio morale che scelte e atti possono meritare¹⁴⁶. Il principio è un’eco di un noto testo di Lysander Spooner (1808-1887)¹⁴⁷, un autore comprensibilmente caro a Rothbard. Per quanto in ambito libertario si faccia spesso appello al principio per condannare la legislazione antiproibizionista e per liberalizzare prostituzione e pornografia (con la consueta e mai superflua precisazione secondo cui rimuovere i divieti non significa approvare), ciò che ci si sforza ora di proporre si pone su un piano differente rispetto all’enunciato principio. Rispetto a quello, infatti, si riconosce l’esistenza di “crimini” anche senza “vittime” (basta essere consenziente per non essere “vittima”?), ma oltre quello si valuta la complessiva opportunità di de-politicizzare materie la cui normativa creerebbe più problemi che benefici e che è, invece, preferibile lasciare indeterminate.

Nel caso dell’aborto, per “de-politicizzare” la questione non basterebbe demandare il dibattito all’ambito territoriale o locale. Rothbard criticava la sentenza “*Roe vs. Wade*” della Corte Suprema¹⁴⁸ perché questa aveva avvocato al potere federale una decisione che il filosofo libertario avrebbe voluto fosse delegata ai singoli Stati

¹⁴⁵) Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 39 (*For a New Liberty. The Libertarian Manifesto*, 1973).

¹⁴⁶) Cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2022, p. 113.147.

¹⁴⁷) Cfr. Lysander SPOONER, *Vices Are Not Crimes. A Vindication of Moral Liberty*, introduction by Murray N. Rothbard, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2020 (1875).

¹⁴⁸) Cfr. Richard RORTY, *Philosophy and Social Hope* (2000), in David GORDON (edited by), *An Austro-Libertarian View. Vol. I: Economics, Philosophy, Law*, Ludwig von Mises Institute, Auburn (Alabama) 2017, p. 325-326.

dell'Unione. Ma, per svestire la questione del carattere politico, non è sufficiente che il dilemma (*pro-choice* contro *pro-life*) sia trasferito dal potere centrale ai poteri locali. Occorrerebbe trasferire il problema dall'ambito politico onnicomprensivo a quello individuale proprietaristico. Ogni scelta non avverrebbe, quindi, su basi nazionali (imponendo un'unica normativa) e neanche su basi territoriali (moltiplicando le normative), ma lasciando ad ogni titolare la decisione da prendere. Non solo vi sarebbero strutture sanitarie (private) *pro-choice* accanto a ospedali o cliniche *pro-life*, ma — come scrive anche Hoppe¹⁴⁹ — le singole comunità locali o i singoli proprietari discriminerebbero liberamente decidendo se, come e chi penalizzare. In tale logica privatistica, quindi, l'aborto sarebbe possibile o sarebbe negato unicamente in base a condizioni strettamente proprietaristiche (più che su base territoriale: città, contea, Stato); sarebbe senza sanzioni, in assenza di legislazione, e sarebbe, ovviamente, a totale carico degli interessati quanto alle spese per l'impossibilità a pretendere alcun genere di contributi pubblici.

Dopo quanto testé detto, si può provare a completare l'obiezione mossa a Rothbard relativamente alla dissociazione tra diritti legali e obblighi morali. Ebbene, sembrerebbe che la distinzione, piuttosto, debba essere proposta tra istanza morale (istanza oggettiva) da adempiere e tolleranza come ipotesi con cui prendere atto del principio di auto-proprietà (tolleranza soggettiva)¹⁵⁰. Solo in tal modo, riconoscendo verità assolute ed immutabili, il giusnaturalismo

¹⁴⁹) «In effetti, non c'è nulla di inammissibile che i proprietari privati e le associazioni discriminino e puniscano gli abortisti con ogni mezzo diverso dalla punizione fisica». Hans-Hermann HOPPE, *Introduction* to Murray N. ROTHBARD, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York (N. Y.) 1998, p. XLI.

¹⁵⁰) In teologia (soprattutto in quella pre-conciliare) si usava distinguere tra “tesi” e “ipotesi” ove la “tesi” rappresenta *ciò che si deve* compiere e realizzare (la verità cristiana nella sua integrità) mentre l’“ipotesi” indica *ciò che si può* raggiungere (il punto a cui si può realisticamente giungere).

rothbardiano non verrebbe sacrificato alla deriva relativistica dell'avalutatività e del neutralismo assiologico. Ribadendo questa idea, allora, la distinzione non sarebbe tra legalità e moralità, bensì tra moralità privata e tolleranza legale.

Considerazioni finali

Avviamoci alla conclusione di questa serie di osservazioni sul modo con cui Rothbard ha affrontato il problema dell'aborto. È stato Piombini ad osservare che la questione rappresenta l'«unica presa di posizione [del filosofo americano] in contrasto con la morale cattolica»¹⁵¹.

Ci troviamo, davvero, dinanzi al tema più spigoloso¹⁵² che, a causa dell'approccio adottato dal filosofo americano, va al di là del carattere pur irritante e provocatorio proprio della modalità demitizzante della concezione libertaria¹⁵³. Lo stesso Hoppe, nella sua prefazione all'edizione del 1998 di *The Ethics of Liberty*¹⁵⁴, riconosce che gli argomenti trattati nel capitolo sui bambini e i loro diritti¹⁵⁵

¹⁵¹) 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. 65.

¹⁵²) Cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 228.

¹⁵³) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Un confronto liberale a proposito di dibattuti "temi etici"*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 9 (2023), n. 17, p. 78-104.

¹⁵⁴) Cfr. Hans-Hermann HOPPE, *Introduction to Murray N. ROTHBARD, The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York (N. Y.) 1998, p. XXXIX-XL.

¹⁵⁵) Lottieri riconosce che «non sono queste le pagine in cui Rothbard adotta le formule maggiormente convincenti e il linguaggio più adeguato». Carlo LOTTIERI, *Gli individui di fronte al diritto e allo Stato: le ragioni del libertarismo e di Murray N. Rothbard*, in Carlo LOTTIERI - Enrico DICIOTTI, *Rothbard e l'ordine giuridico libertario. Una discussione*,

costituiscono per i conservatori la parte più difficile da accettare¹⁵⁶. Scrive Hoppe: «fino alla fine della sua vita, non si è ricreduto sul problema dell'aborto e dell'abbandono dei figli e insistette sul diritto legale assoluto (legittimo) della madre ad abortire e a lasciare morire i propri figli. Infatti, se le donne non avessero tali diritti e avessero invece commesso un crimine punibile, sembrerebbe che il loro crimine debba essere equivalente all'omicidio. Si dovrebbe quindi minacciare con la pena capitale e giustiziare le madri abortiste condannate? Ma chi, se non la madre, può rivendicare un diritto sul proprio feto e sul proprio bambino ed essere quindi considerato la legittima vittima delle sue azioni?»¹⁵⁷. Parole che gelano chiunque, offrendo tanti, troppi motivi, sia per screditare la grande causa della libertà sia per coprire di pregiudizi la dottrina libertaria che rimane cristallina nei suoi fondamenti. Vi sono pochi dubbi che una nobile figura come Russel A. Kirk (1909-1998) non raggiungesse — come scrive Hoppe ancora nella richiamata introduzione — lo stesso «rigore analitico e argomentativo»¹⁵⁸ di Rothbard; pur tuttavia, dinanzi al modo con cui da ferree premesse (*in primis* l'assioma di non-aggressione) si scivolava verso applicazioni insostenibili (*indifendibili*, per fare eco a Block), il rischio di essere liquidati come «libertari pazzi»¹⁵⁹ prende,

Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Siena, Siena 2002, p. 149.

¹⁵⁶) Cfr. Edward FESER, *Self-Ownership, Abortion, and the Rights of Children: Toward a More Conservative Libertarianism*, in «Journal of Libertarian Studies», volume 18, n. 3 (Summer 2004), p. 91-114.

¹⁵⁷) HOPPE, *Introduction to ROTHBARD, The Ethics of Liberty*, cit., p. XL-XLI.

¹⁵⁸) *Ibidem*, p. XL.

¹⁵⁹) Kirk condannò il libertarismo («libertari pazzi, metafisicamente pazzi» «mad - metaphysically mad») in un articolo dal titolo tagliente (*Settari cinguettanti*): Russell KIRK, *Libertarians: the Chirping Sectaries*, in «Modern Age», vol. 25 (Fall 1981), p. 349. Kirk ripeteva l'epiteto due volte nel pezzo (e a distanza di poco); oltretutto, la rivista pubblicò l'intervento di Kirk immediatamente prima dell'articolo di Rothbard su Frank Meyer e il

inevitabilmente, consistenza. Quale persona sensata non inorridirebbe dinanzi al presunto assoluto diritto del genitore di lasciar morire di fame il proprio figlio?

Hoppe attesta che il suo maestro «fino alla fine della sua vita, non si è ricreduto sul problema dell'aborto e dell'abbandono dei figli e insistette sul diritto legale assoluto (legittimo) della madre ad abortire e a lasciare morire i propri figli»¹⁶⁰. Chi ha sottolineato la continuità del pensiero del filosofo americano ha voluto, in ciò, riconoscere la linearità del suo itinerario e la sua coerenza intellettuale¹⁶¹. Ma la coerenza non è di per sé una virtù da apprezzare quando essa significa caparbia e auto-referenzialità. Nel caso di Rothbard la continuità è stata senz'altro, complessivamente, un pregio. Non è, invece, un valore quando la coerenza comporta l'incapacità a rivedere le proprie posizioni qualora queste si rivelassero contrastanti con la realtà. In tale circostanza la continuità escluderebbe la sana auto-critica e l'immutabilità diverrebbe pura ostinazione. La coerenza, allora, può essere anche mera conformità alle proprie idee pure quando queste non collimassero con la realtà; la fedeltà non sarebbe più un valore quando questa fosse relativa alle proprie opinioni anziché alla ricerca della verità verso la quale l'amore deve essere maggiore rispetto all'attaccamento che si può avere per i propri convincimenti. «Amare

fusionismo: Murray N. ROTHBARD, *Frank S. Meyer: the Fusionist as a Libertarian Manqué*, in «Modern Age», vol. 25 (Fall 1981), p. 352-363.

¹⁶⁰) HOPPE, *Introduction to ROTHBARD, The Ethics of Liberty*, cit., p. XL-XLI.

¹⁶¹) Cfr. Luigi Marco BASSANI, *L'anarco-capitalismo di Murray Newton Rothbard*, introduzione a Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata 2000, p. XV; cfr. Llewellyn H. ROCKWELL, Jr., *Introduction to IDEM (edited by), The Irrepressible Rothbard*, preface by JoAnn Rothbard, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. XV.

la verità più di se stessi»¹⁶² è la più grande qualità di un uomo di pensiero e manifesta la vera libertà d'animo.

Certamente al filosofo americano si deve riconoscere acume e finezza assolutamente non comuni; la sua logica stringente merita di essere ricordata per coerenza e persuasività. Lo ricordava anche Hoppe, come è stato poc' anzi riportato. Tuttavia in tema di aborto e di questioni analoghe l'opinione di Rothbard ci pare decisamente viziata da due gravi difetti che ne hanno compromesso in modo irreparabile l'analisi.

Il primo vizio che ha pregiudicato ogni conclusione sembra, quindi, essere la cattiva applicazione non solo del principio di auto-proprietà, ma anche dell'assioma di non-aggressione. Quando Rothbard sosteneva che «qualsiasi legge che limiti o proibisca l'aborto costituisce [...] una violazione dei diritti delle madri»¹⁶³ avrebbe dovuto *almeno* compensare questa affermazione dichiarando che ogni legge che consente l'aborto costituisce una violazione del diritto alla vita di un uomo prossimo alla nascita¹⁶⁴. È la ragione per cui il già richiamato George Weigel non poteva mancare di considerare la legislazione abortista «una grande ingiustizia in quanto legalizza un sopruso su un essere umano innocente ed indifeso»¹⁶⁵. Nella stessa aporia di Rothbard era incorsa Ayn Rand. È stato, perciò, sostenuto che la difesa

¹⁶²) Luigi GIUSSANI, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1991, p. 47 (1957).

¹⁶³) Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 245-246 (*The Ethics of Liberty*, 1982).

¹⁶⁴) In un tempo in cui si vorrebbe inserire e proclamare il “diritto all'aborto” nei più solenni documenti internazionali imponendo, di fatto, ad ogni popolo uno standard cui adeguarsi, il “diritto alla vita” splende ancor più di significati legati alla libertà individuale. Cfr. AA. VV., *Il diritto alla vita e l'Europa*, Di Giovanni Editore, Torino 1992.

¹⁶⁵) George WEIGEL, *Prefazione a Flavio FELICE, Neocon e teocon. Il ruolo della religione nella vita pubblica statunitense*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2006, p. VIII.

dell'aborto volontario — della quale la Rand si è sempre dimostrata convintissima — è incoerente con i suoi stessi fondamentali principi metafisici, epistemologici e morali¹⁶⁶.

L'altro determinante vizio riguarda la natura del concepito. Dovrebbe essere chiaro che tutto poggia o crolla a seconda di come si considera il feto. Chi ha voluto giustificare l'aborto, infatti, non trova migliore strada che negare la natura umana all'essere presente nel grembo della donna. «Se così fosse, ovviamente, il feto non avrebbe diritti e la spinosa questione dell'aborto verrebbe eliminata per sempre»¹⁶⁷ annotava, infatti, Rothbard. Pur tuttavia, il filosofo ribadiva di non contare su questo elemento, quanto sul principio di auto-proprietà della donna-madre rispetto al proprio corpo. Quanto, al contrario, decisivo sia l'accertamento della umanità del feto è dimostrato esattamente dal principio libertario della proprietà del proprio corpo che impone di disporre solo della propria vita e di non poter *mai* disporre del corpo di altre persone. E il modo migliore per eludere il problema è disconoscere il valore personale al feto.

Oneste appaiono, invece, le parole con cui una non credente come Oriana Fallaci¹⁶⁸, in modo cristallino, testimoniava un dato che non può essere rinnegato: «non la penso come coloro i quali affermano che un feto e a maggior ragione un embrione non è ancora un essere umano. Secondo me, noi siamo ciò che saremo fin dall'istante in cui si accende quella goccia di vita. E l'idea di abortire non mi ha mai sfiorato il

¹⁶⁶) Cfr. Gregory R. JOHNSON - David RASMUSSEN, *Rand on Abortion: a Critique*, in «The Journal of Ayn Rand Studies», Vol. 1 (Spring 2000), No. 2, p. 245-261.

¹⁶⁷) Murray N. ROTHBARD, *Reply (to Abortion and the Rights of the Child by James A. Sadowsky)*, in «The Libertarian Forum», Vol. 11, July - August 1978, p. 3 (<http://www.anthoniflood.com/sadowskyabortion.htm>).

¹⁶⁸) Cfr. Oriana FALLACI, *Lettera a un bambino mai nato*, prefazione di Lucia Annunziata, Rizzoli, Milano 2010 (1975).

cervello. Anzi, mi ha sempre inorridito»¹⁶⁹.

Sconcerta, invece, il modo con cui Rothbard non riuscisse a piegarsi dinanzi ad un dato evidente alla ragione. Tanto più per il fatto che proprio lui ha sempre attribuito alla ragione il ruolo più alto e dignitoso in rapporto alla ricerca della verità. Tale incongruenza pesa come un macigno sul sistema di pensiero del filosofo americano. Non lo compromette, perché i suoi principi sono e rimangono incrollabili, ma impone di porre ad attenta verifica ciò che potrebbe apparire come immediata consequenzialità tra premessa e conclusione. Come quando bisogna evitare che in un sillogismo¹⁷⁰ uno dei passaggi contenga un errore che ne vizi la conclusione logica.

Rothbard è rimasto prigioniero dei propri schemi o, meglio, vittima di un contorto uso di principi comunque validissimi. Da qui il ripiegamento su cavilli che hanno tutto l'aspetto di elucubrazioni. Ad iniziare dalla considerazione del feto ritenuto parassita da rimuovere da parte della madre per finire ai criteri per la soppressione del figlio: prima della nascita sarebbe lecito, dopo la nascita sarebbe omicidio se l'eliminazione avviene in maniera diretta mentre sarebbe un diritto dei genitori uccidere il bambino per via indiretta. Tutto ciò ha poco a che fare con la profondità della speculazione teoretica; dà, invece, l'impressione di astrusi artifici mentali propri di intellettuali che hanno perso il contatto con la concretezza della vita. Come (lieve?) attenuante a favore del filosofo americano va anche ribadito che egli non si è servito dei principi di libertà individuale per legittimare l'aborto, ma ha

¹⁶⁹) Oriana FALLACI, *Barbablù e il mondo nuovo. La furia di Oriana Fallaci contro chi ha ucciso la bella addormentata*, intervista di Christian Rocca, in «Il Foglio», 13.4.2005.

¹⁷⁰) Cfr. Paolo DEZZA, *Filosofia*, Università Gregoriana Editrice, Roma 1977, p. 59-60 (1942); cfr. Francesca RIVETTI BARBÒ, *Dubbi, discorsi, verità. Lineamenti di filosofia della conoscenza*, Jaca Book, Milano 1986, p. 146-148 (1985); cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *Elementi di filosofia*, La Scuola, Brescia 1986, vol. 1, p. 83-92 (1963); cfr. Sofia VANNI ROVIGHI, *Istituzioni di filosofia*, La Scuola, Brescia 1984, p. 49-52 (1982).

utilizzato il preteso diritto all'aborto per dimostrare la validità di quegli assiomi. In altre parole, Rothbard non ha utilizzato il principio di auto-proprietà in funzione della legittimazione dell'aborto, ma si sentiva indotto ad accettare il diritto di aborto in nome del principio di auto-proprietà. D'altra parte se anche Tommaso d'Aquino — santo e dottore della Chiesa — è inciampato in grossolani errori circa la natura del feto a causa di contorti ragionamenti (anche lui ingabbiato in un sistema che sembrava logico)¹⁷¹, allora anche le menti più sottili dovrebbero sempre porre grande avvedutezza e prudenza affinché il ragionamento serva a riconoscere la realtà e non divenire pretesto per allontanarsi da essa¹⁷².

C'è un'ultima nota da aggiungere al modo con cui Rothbard trattò la delicata questione dell'aborto. Essa proviene dalla diretta testimonianza di padre Robert A. Sirico che — come è stato descritto — di Rothbard è stato conoscente ed estimatore¹⁷³. Per trattare dell'aborto abbiamo aperto con l'articolo di Sadowsky ed ora concludiamo con la testimonianza di Sirico. Sadowsky e Sirico: i due sacerdoti più vicini al filosofo libertario. Ebbene, Rothbard e Sirico (entrambi avvezzi alle discussioni dinanzi alla platea) ebbero un acceso

¹⁷¹) L'Aquinate fa propria la concezione secondo cui lo sviluppo del feto comporta il passaggio attraverso più forme («anime»), da quella «vegetativa» a quella «sensitiva» e, infine, all'«anima intellettuale». 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. 118, a. 2, ad 2ae (*Summa Theologiae*, 1265-1274).

¹⁷²) Pur banalizzando i termini adottati da Alexis Carrel (1873-1944), si può ripetere che «poca osservazione e molto ragionamento conducono all'errore; molta osservazione e poco ragionamento conducono alla verità». Alexis CARREL, *Riflessioni sulla condotta della vita*, introduzione di Franco Cardini, Cantagalli, Siena 2004, p. 29 (*Réflexions sur la conduite de la vie*, 1950 postumo).

¹⁷³) Cfr. 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. 107-108.

dibattito pubblico sul tema, un confronto che, in modo inusuale, il pensatore libertario volle interrompere nel momento in cui a lui sembrò di non riuscire a orientare la disputa secondo le proprie aspettative¹⁷⁴. Un atteggiamento preclusivo che certamente non fa onore al grande difensore del ruolo della ragione nella ricerca della verità.

Conclusione

Queste ultime osservazioni vanno relazionate alla specifica questione che — seppure di enorme rilevanza morale nonché indiscutibilmente rivelativa sotto la dimensione logica e argomentativa — non compromettono la stima intellettuale verso Murray N. Rothbard e il patrimonio da questi offerto nel campo dell'economia, della storia delle idee, delle scienze sociali e della filosofia. I giudizi appena espressi, quindi, vanno riferiti ai particolari punti a cui si legano e non certo al contributo, letteralmente inestimabile, del pensatore americano nella sua globalità e nella sua interezza. Interpretare la netta critica con cui si conclude il presente saggio come una valutazione complessiva dell'opera rothbardiana è, quindi, inesatto e improprio perché le valutazioni di cui l'autore si è fatto carico riguardano solo le questioni esaminate e non certo quelle tralasciate e omesse. Ma, come già si sottolineava nell'*abstract* iniziale, *stationis primae finis sed non itineris nec investigationis*.

¹⁷⁴) L'episodio mi è stato riferito da padre Robert che mi ha anche autorizzato a renderlo pubblico.

Fabrizio RUDI*

*Un brillante e sottostimato diplomatico zarista:
Ivàn Jàkovlevič Koròstovec (1862-1933)*

Abstract

Ivan Jakovlevič Korostovec, one of the most brilliant Russian diplomats of the early twentieth century, is a character of the contemporary diplomatic political history who deserves to be rediscovered, redeemed and, above all, known by the Italian public. In this last meaning, a great contribution has been provided by the Italian great-grandson of Korostovec, Dr. Carlo Gastone, trustee of the memoirs of his grandmother Olga, daughter of our diplomat, but also those relating to his mission in Persia during the Great War.

This essay reports the first phase of Korostovec's diplomatic career, showing the prominent role that he had during the peace negotiations with Japan for the signing of Portsmouth's Treaty on the 5th of September 1905. On this happening, our diplomat, in his negotiation's diary reported a very important conversation between the Russian Prime Minister, Sergei Vitte, and the director of the international lending bank JP Morgan. For the present essay this detail has been essential to offer a very important hint on the type of debt which would have been contracted by Russia immediately after the peace with Japan, showing the role it had played for the internal fate of the

* Già cultore della materia in Storia contemporanea presso il Dipartimento di Scienze Politiche della LUISS Guido Carli di Roma, è membro del Comitato di Redazione, dal marzo 2016, della «Nuova Rivista Storica» e, dal maggio 2019, della *Gesellschaft zur Erforschung des 18.Jh im südöstlichen Europa* (Società per la ricerca sul XVIII secolo nell'Europa sudorientale), SOG18, ed ha collaborato alla redazione della «Rivista di Studi Politici Internazionali» diretta dalla professoressa Mariagrazia Melchionni.

Tsarist Empire (the first revolution, which lasted from January to October).

The essay goes on to examine more carefully Korostovec's stay in China from 1908 to 1911, whose culture, history and international position he studied very carefully. Particular attention has been made to the diplomatic impact of the Qiqihar Protocol, during whose negotiations, which were supposed to regulate an apparent marginal border issue along the Argun River, Korostovets understood that the key to the statement of Russia's position in the Far East, where Japan had by 1910 acquired a position of pre-eminence, was Mongolia.

We then move on to carefully examine some paths from Korostovec's diary relating to his nine months spent in Mongolia, as well as to some outstanding paths from his daughter Olga's memoirs devoted to this stay in Urgà. In the pages dedicated to that period of our diplomat's work, we will also discover the moment of the negotiation that will lead to Russia's understanding of Mongolia's independence on 21 October / 3 November 1912 (an acknowledgement that China would, however, only guarantee in 1924). Then, therefore, the essay ends with an extensive analysis/review of Korostovec's memoirs relating to Persia. In particular the diplomatic and even military clashes between Russia and England during the Great War which testify that the strategic struggles of the Great Game were far from being over with the St. Petersburg's Agreement.

Key words: Ivan Yakovlevich Korostovetz, Portsmouth Treaty, Russia JP Morgan Loan, Qiqihar Protocol, Independence of Mongolia, Persia between Russia and England.

Ivan Jakovlevič Korostovec, uno dei più brillanti diplomatici russi di inizio Novecento, è un personaggio della storia politica contemporanea che merita di essere riscoperto, riabilitato e, soprattutto, conosciuto da parte del pubblico italiano. In quest'ultimo senso, un grande contributo è stato fornito dal pronipote italiano di Korostovec, il dottor Carlo Gastone, curatore delle memorie della nonna Ol'ga, figlia del nostro diplomatico, ma anche quelle relative alla di lui missione in Persia nel corso della Grande Guerra.

Nel presente saggio è ripercorsa la prima fase della carriera diplomatica di Korostovec, attraverso il ruolo preminente da lui avuto durante i negoziati di pace con il Giappone per la firma del Trattato di Portsmouth, il 5 settembre 1905: in questa occasione, il nostro diplomatico, nel suo diario consacrato a quei negoziati, ebbe anche a trascrivere un importante colloquio avuto fra il primo ministro russo, Sergej Vitte, con il direttore della banca per i prestiti internazionali JP Morgan; tale particolare è stato, in questo saggio, essenziale per offrire un indizio, assai importantissimo, della tipologia di debito contratto dalla Russia subito dopo la pace con il Giappone, che tanta parte avrebbe avuto per le sorti interne dell'Impero zarista (la prima rivoluzione, durata da gennaio ad ottobre).

Si giunge, nel saggio, ad esaminare con maggior attenzione la permanenza del Korostovec in Cina dal 1908 al 1911, la cui cultura, la cui storia, la cui posizione internazionale fu da lui attentissimamente studiata. Particolare riguardo è stato dato all'impatto diplomatico del protocollo di Qiqihar, nel corso dei cui negoziati, i quali dovevano regolare una questione confinaria apparentemente marginale lungo il fiume Argun Korostovec comprese che la chiave per la riaffermazione della posizione russa nell'Estremo Oriente, ove, ormai il Giappone, nel 1910, aveva acquisito una posizione di preminenza, era la Mongolia.

Si passa, quindi, a disaminare attentamente alcuni passi del diario di Korostovec relativo ai suoi nove mesi trascorsi in Mongolia, oltre che alcuni passi preminenti delle memorie della figlia Ol'ga consacrate a questa permanenza. Nelle pagine dedicate a questa fase del lavoro del nostro diplomatico, saranno ripercorse le fasi di quella trattativa che avrebbe condotto nientemeno che al riconoscimento, da parte russa, dell'indipendenza della Mongolia il 21 ottobre / 3 novembre 1912 (riconoscimento che la Cina avrebbe, però, garantito soltanto nel 1924). Il saggio finisce, quindi, con un'ampia disamina delle memorie di Korostovec relative alla Persia: qui gli stridori diplomatici e anche militari fra la Russia e l'Inghilterra durante la Grande Guerra ebbero a testimoniare che le lotte strategiche del Grande Gioco erano tutt'altro che terminate con l'Accordo di Pietroburgo del 1907.

Parole chiave: Ivan Jakovlevič Korostovec, Trattato di Portsmouth, Prestito Russia JP Morgan, Protocollo di Qiqihar, Indipendenza della Mongolia, Persia fra Russia e Inghilterra.

Ivan Jakovlevič Korostovec è una delle personalità politiche e dotte dell'Impero russo la cui memoria, in epoca contemporanea, è stata immeritabilmente trascurata, fino a poco tempo fa anche nell'odierna Federazione Russa¹, a grande dispetto del suo profilo personale e politico, che brillava per una saggezza e avvedutezza invero notevolissime. Le ragioni di tanto oblio sono varie e notevoli, non ultime le vicende della rivoluzione bolscevica, entro la quale il nostro Korostovec, diplomatico di professione, si trovò scomodamente implicato, con il risultato che la sua figura e il suo ruolo centrale nel ricollocamento della posizione diplomatica nell'Impero russo hanno bisogno, al giorno d'oggi, di una nuova resa di giustizia.

Il nome di Korostovec è legato, oltre che alla partecipazione ai negoziati per il Trattato di Portsmouth nel 1905 e alla firma dell'accordo russo-mongolo del 1912, anche a poderose opere memorialistiche di notevolissima importanza, relative alla storia delle relazioni russo-cinesi e russo-mongole, intitolate *Nove mesi in Mongolia. Diario del rappresentante russo in Mongolia. Agosto 1912 – maggio 1913*², *I cinesi e la loro civiltà*, edito nel 1896 in Russia, *La*

¹ Nel 2007, tuttavia, è uscito una pellicola-documentario di Valerij Vazgenovič Balajan sul Trattato di Urgà del 1912, incentrato sulla figura di Korostovec, appunto, intitolata «Урга 1912. Воспоминания о непрошедшем», ossia «Urgà 1912. Memorie del passato».

² Questi ultimi pubblicati anche in tradizione italiana in Ivan Korostovetz, *Nove mesi in Mongolia*, traduzione di Piero Cazzola, in «Slavia», VII, 1998, 3, pp. 169-201; Id., *Diario di un diplomatico russo in Mongolia* (parte 2°), in «Slavia», VIII, 1999, 1, pp. 130-166; Id., *Nove mesi in Mongolia* (3° e ultima parte), in «Slavia», VIII, 1999, 2, pp. 34-70. Per un brevissimo profilo biografico del nostro diplomatico, vedasi, anche Piero Cazzola, *Un diplomatico russo in Mongolia*

Russia nell'Estremo Oriente. Ricordi, edito sempre in Russia nel 1907³. In Italia, la sua figura, completamente sconosciuta, se non, forse, agli esperti del settore, è stata recentemente introdotta ad un pubblico più ampio dell'accademia da un suo bisnipote, il dottor Carlo Gastone, nato a Johannesburg nel 1950, e residente a Torino. Egli attraverso la pubblicazione, meritevole, delle memorie della nonna Ol'ga Ivanovna Korostovec – quindi, figlia di Ivan – e delle memorie del bisnonno intorno alla di lui fondamentale missione diplomatica in Persia⁴, ha reso possibile un felice rinnovo dell'interesse degli studi sulla storia della Russia in epoca zarista, specialmente in relazione

all'alba del XX secolo, in «Slavia», VII, 1998, 3, pp. 166-168. Vedere, in qualunque modo, И. Я. Коростовец, *Девять месяцев в Монголии. Дневник русского уполномоченного в Урге. Декабрь 1912 г. — май 1913 г.*, под редакцией О. Батсайхана, Адмон, Улаанбатаар, 2009 [I. Ja. Korostovec, *Nove mesi in Mongolia*, a cura di O. Batsaikhan, Admon, Ulan Bator, 2009]. Su di lui, in generale, vedasi anche Леонид Владимирович Курас, Базар Догсонович Цыбенков, *От Уполномоченного императорского российского правительства в Монголии И. Я. Коростовца до Уполномоченного НКВД РСФСР в Монголии О. И. Макстенека: к 100-летию российско-монгольских дипломатических отношений* [Leonid Vladimirovič Kuras, Bazar Dogsovič Cybenov, *Dall'amministrazione plenipotenziaria imperiale in Mongolia di I. Ja. Korostovec al commissariato popolare per gli affari esteri della RSFSR in Mongolia di O. I. Makstenek: per il centenario delle relazioni diplomatiche russo-mongole*], in «Монголоведение / Mongolian Studies», XIII, 2, 2021, pp. 351-365. Vedere, infine: Udo B. Barkmann, *Zur Geschichte des russisch-mongolischen Abkommens von 1912*, in «Asien, Afrika, Lateinamerika», IV, 1990, pp. 620-628; Id., *Geschichte der Mongolei oder Die «Mongolische Frage». Die Mongolen auf ihrem Weg zum eigenen Nationalstaat*, Bonn, Bouvier, 1999.

³ Cfr.: И. Я. Коростовец, *Китайцы и их цивилизация. С приложением карты Китая, Японии и Кореи*. Издание второе, С. Петербург, Н. Аскарханова, 1898 [I. Ja. Korostovec, *I Cinesi e la loro civiltà. Con una carta acclusa della Cina, del Giappone e della Corea*. Seconda edizione, San Pietroburgo, N. Askarchanov Editore, 1898]; Коростовец, *Россия на Дальнем Востоке. Воспоминания*, Пекин, Восточное просвещение, 1922 [Korostovec, *La Russia nell'Estremo Oriente. Memorie*, Pechino, Edizioni Cultura orientale, 1922].

⁴ Carlo Gastone, *Memoires. Olga I. Korostovetz (1895-1993). Diario di un'epoca – Воспоминания, Ольга Ивановна Коростовец*, Torino, Pathos Edizioni, 2020; Id., *Persian Arabesques. Memorie politiche di Ivan Jakovlevich Korostovetz*, Torino, Pathos Edizioni, 2021.

all'Estremo Oriente: di grande rilievo in questo senso è l'organizzazione di un convegno, tenutosi a Ulan Bator il 1° e 2 novembre 2022 incentrato proprio sull'inizio delle relazioni russo-mongole in occasione dei centodieci anni della firma del trattato russo-mongolo di cui si è fatto accenno, e di cui si parlerà poco oltre in maniera più approfondita⁵. Scopo principale di questo convegno, al quale noi e il dottor Carlo Gastone abbiamo preso parte, ancorché in modalità remota, è stato, nelle parole del professor Ookhnoi Batsaikhan, dell'Accademia delle Scienze di Mongolia, quello di portare un contributo sulla

verità storica della firma del Trattato di amicizia tra Russia e Mongolia del 3 novembre 1912, nonché la funzione e l'importanza di questo documento nella storia delle relazioni tra i due paesi. Poiché molte letterature hanno affermato e continuano a sostenere che il trattato del 1921 è la base delle relazioni tra Mongolia e Russia, ciò non corrisponde alla vera storia⁶.

⁵ Cfr. Fabrizio Rudi, *Ivan Jakovlevič Korostovec. The diplomat, the man in the memories of his daughter Ol'ga*; Carlo Gastone, *Video Message of Dr. Carlo Gastone, Grand Son of Korostovetz I. Ya, Italy*, in *Монголын тусгаар ба монгол оросын 1912 оны гэрээ. Олон улсын эрдэм шинжилгээний бага хурлын өгүүллийн эмхэтгэл, Эрхлэн хэвлүүлсэн: О. Батсайхан* [Il trattato russo-mongolo del 1912 per l'indipendenza della Mongolia. Atti del convegno accademico internazionale (1°-2 novembre 2022), a cura di Oookhnoi Batsaikhan] Улаанбаатар [Ulan Bator], 2023, pp. 11-13, 98-111.

⁶ О. Батсайхан, *Монголо-русский договор 1912 года является началом дипломатических отношений двух стран*, // «Мөнгө, санхүү, баялаг» [О. Batsaikhan, Il trattato russo-mongolo del 1912 è l'inizio delle relazioni diplomatiche fra i due paesi (Russia e Mongolia), in «Denaro, Ricchezza, Finanza»], XXVI, 2021, pp. 32-46; О. Батсайхан, *Монголо-русский договор 1912 г. как начало дипломатических отношений двух стран // Россия – Монголия: 100 лет вместе: мат-лы межд. науч. конф., посв. 100-летию установления российско-монгольских дипломатических отношений*. Иркутск, ИГУ, 2021 [Il trattato russo-mongolo del 1912 come inizio delle relazioni diplomatiche fra due paesi, in *Russia-Mongolia: 100 anni oggi: materiali della conferenza internazionale dedicata allo stabilimento delle relazioni diplomatiche russo-mongole*, Irkutsk, IGU, 2021], pp. 18-33.

È, dunque, fine precipuo di questo studio non soltanto far conoscere e scoprire questo personaggio apparentemente lontano dalle sorti dell'allora Regno d'Italia – il quale, pure, aveva degli importanti interessi in Estremo Oriente, ciò che è testimoniato dal possesso, da parte del governo italiano, di una concessione a Tientsin ai sensi del Trattato Ineguale o Protocollo dei Boxer del 7 settembre 1901, sottoscritto da Giuseppe Salvago Raggi per conto del governo presieduto da Giuseppe Saracco⁷, oltre che dalla notevolissima missione diplomatica di Carlo Sforza⁸ a Pechino durante la rivoluzione che depose l'ultimo imperatore della dinastia Qing, Pu Yi – ma anche riabilitarlo, specialmente dopo che la rivoluzione bolscevica, come già accennato, in ragione delle sue origini nobiliari, ha pensato bene di demonizzarlo, come molti altri eminenti personaggi dell'ultima età zarista.

La documentazione relativa al nostro diplomatico, afferma opportunamente Carlo Gastone, deve essere ancora largamente desecretata, e, poiché solo negli ultimi anni essa sta man mano riaffiorando, è necessario che si approfitti di questa opportunità non soltanto per meglio effigiare il profilo personale e politico di Ivan Jakovlevič, ma anche, e soprattutto, per offrire una più chiara e vasta visione della diplomazia russa di epoca zarista a inizio Novecento – generalmente conosciuta solo per questioni inerenti, ad esempio, alla guerra russo-giapponese, alla coeva prima rivoluzione russa o alla

⁷ Vedansi, ad esempio: Ciro Paoletti, *La Marina italiana in Estremo Oriente: 1866-2000*, Roma, Ufficio Storico della Marina Militare, 2000.

⁸ Fu proprio Carlo Sforza che, nel giugno 1912, trasformò la concessione di Tientsin in regime capitolare, ponendo quella concessione sotto la diretta legislazione e amministrazione dell'Italia, dacché, prima, si trovava sotto il controllo della Conferenza dei Rappresentanti diplomatici a Pechino firmatari del Trattato del 1901. Vedere, fra le altre cose: Ennio Di Nolfo, *Carlo Sforza, diplomatico e oratore*, in Carlo Sforza, *Discorsi parlamentari*, Roma, Stamperia del Senato della Repubblica, 2006.

rivolta dei Boxèr –, in Italia non ancora adeguatamente nota – con qualche nota eccezione, ad esempio l'opera di Giorgio Petracchi⁹ – per la netta preminenza della storiografia consacrata alla storia dell'Unione Sovietica.

Come opportunamente messo in risalto da un importante studio di Nikolaj Anatol'evič Samojlov del 2022¹⁰, un primo articolo meritevole di aver riportato, nel dettaglio, le vicende biografiche e politiche del Korostovec è stato quello di Svetlana Leonidovna Turilova e Aleksandr Anatol'evič Orlov¹¹, basato sui documenti conservati nell'Archivio della politica estera dell'Impero russo (AFP RI), sezione del Ministero degli Affari Esteri della Federazione Russa; in esso viene messo in risalto anche, e soprattutto, il numero, rilevante, dei meriti avuti da Korostovec nel consolidamento delle relazioni diplomatiche dell'Impero russo con gli Stati dell'Estremo oriente, indi con la Mongolia, di cui tra poco si parlerà¹², oltre che la

⁹ Vedere, ad esempio, Giorgio Petracchi, *Da San Pietroburgo a Mosca. La diplomazia italiana in Russia (1861-1941)*, Roma, Bonacci, 1993.

¹⁰ Николай Анатольевич Самойлов, Иван Яковлевич Коростовец, российский дипломат и знаток Китая, «Новейшая история России», [Nikolaj Anatol'evič Samojlov, Ivan Jakovlevič Korostovec, diplomatico russo ed esperto di Cina, in «Novejšaja istorija Rossii»], XII, 2022, 3, pp. 596-609.

¹¹ Светлана Леонидовна Турилова, Александр Анатольевич Орлов, И.Я.Коростовец, российский дипломат, ученый, литератор, // *Россия и Монголия в первой половине XX века: концептуальные вопросы русско-монгольских отношений (дипломатия, экономика, наука)*, сборник научных трудов, Улан-Батор, Иркутск, 2015 [Svetlana Leonidovna Turilova, Aleksandr Anatol'evič Orlov, I. Ja. Korostovec, diplomatico russo, dotto e scrittore, in *La Russia e la Mongolia nella prima metà del XX secolo: questioni concettuali intorno alle relazioni russo-mongole (diplomazia, economia, scienze)*, Atti del Convegno, Ulan-Bator, Irkutsk, 2015]. pp. 208-220.

¹² Vedere, fra le altre cose, Вестник Института востоковедения РАН / Journal of the Institute of Oriental Studies RAS, I, 2023, 23, interamente dedicato alla nascita delle relazioni diplomatiche russo-mongole. Un punto di vista interessante è certamente contenuto in Matteo Miele, *Mongolian Independence and the British. Geopolitics and Diplomacy in High Asia, 1911-1916*, Bristol, England, E-International Relations Publishing, 2022.

misura e il modo in cui la produzione memorialistica e scientifica del Korostovec intorno all'Estremo Oriente debba essere ancora ampiamente riscoperta¹³.

Il saggio di Elena Ivanovna Nesterova intorno alle memorie di Korostovec come rappresentante diplomatico a Pechino, invece, costituisce una rivisitazione, senza troppi approfondimenti dell'opera in parola del diplomatico, laddove, invece è molto più importante lo studio di Aleksandr Nikolaevič Chochlov e Vladimir Stepanovič Mjasnikov intorno al trattato russo-cinese del 1911 per il consolidamento della frontiera mancese¹⁴.

Del periodo mongolo di Korostovec, senza dubbio quello più importante in assoluto, si è occupato, invece, ancora Ookhnoi Batsaikhàn¹⁵, benché ancora il Samojlov metta in risalto che intorno alla componente sinologica dell'opera politica ed erudita del nostro diplomatico russo mancherebbero, nella storiografia russa, studi specifici e approfonditi¹⁶. In ciò, tuttavia, deve essere rammentata una

¹³ Самойлов, Иван Яковлевич *Коростовец*, cit., p. 598.

¹⁴ Елена Иванова Нестерова, *Воспоминания И. Я. Коростовца как источник по истории русской миссии в Пекине (1890-е гг.) // Россия и Китай: аспекты взаимодействия и взаимовлияния: материалы IV Междунар. заочной науч.-практ. конф., Благовещенск, 1–15 окт. 2012 г., Благовещенск, 2013* [Elena Ivanovna Nesterova, *Le memorie di I. Ja. Korostovec come fonte sulla missione russa a Pechino (anni 1890)*, in *Russia e Cina: aspetti di interazione e influenza reciproca: materiali della IV Conferenza scientifica internazionale per corrispondenza*, Blagovëščensk, 1°-15 ottobre 2012, Blagovëščensk, 2013], pp. 36-42; Владимир Степанович Мясников, *КИТАЙ – катящийся камень*, Москва, Наука [Vladimir Stepanovič Mjasnikov, *La Cina, Una pietra rotolante*, Mosca, Edizione Scientifica], 2018.

¹⁵ Vedasi, ad esempio, О. Батсайхан, *Монголо-русский договор о дружбе 1912 г. и И. Я. Коростовец* // «Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии» [О. Batsaikhàn, *Il trattato russo-mongolo di amicizia del 1912 e I. Ja. Korostovec*, in «Bollettino dell'Università Statale della Buriazia. Studi umanistici sull'Asia Centrale»], I, 2012, pp. 126-139.

¹⁶ Самойлов, Иван Яковлевич *Коростовец* [Samojlov, Ivan Jakovlevič *Korostovec*], cit., p. 597.

questione fondamentale, sempre evocata dal Samojlov: Korostovec, seppur fosse stato inviato a Pechino senza una preventiva formazione intorno alla storia della Cina, e soprattutto con una scarsa conoscenza di base della lingua cinese, tuttavia, sarebbe stato capace di comprendere così in profondità la specificità del Celeste Impero ed approfondire le peculiarità delle rispettive realtà generali da diventarne non soltanto uno dei massimi esperti del tempo¹⁷, ma, soprattutto, da essere riuscito, dopo la firma dell'accordo con la Mongolia nel 1912, a convincere i Mongoli a fare delle concessioni tali da persuadere i Cinesi, a inizio rivoluzione, a non avviare operazioni militari e a non fare provocazioni, e a far riconoscere al Ministero degli Esteri russo l'importanza delle azioni da lui intraprese¹⁸.

1. *La carriera diplomatica di Korostovec fino alla missione in Cina*

Korostovec, dunque, nacque a Kiev il 25 agosto (6 settembre) 1862 da famiglia nobile, inizialmente nominata Korostovcev, oriunda del governatorato di Poltava. Si ha notizia di un primo personaggio del nobile lignaggio, da cui discende il nostro Ivan Jakovlevič, nato a metà del XVII secolo, di nome Michail Korostovec, nobile, a sua volta discendente dalla famiglia polacca dei Chrostowski, il cui primo stemma risaliva al 1069 – era, a quel tempo, duca, poi re, di Polonia Boleslao II l'”Ardito”, che regnò dal 1058 al 1079 –, il quale venne insignito del titolo di Nobile, per il suo coraggio e la sua fedeltà, e

¹⁷ Ivi, p. 599.

¹⁸ Cfr. Pavel Dudin, *I.Ya. Korostovetz, "the Creator of Mongolia" and Russian Diplomatic Mission in Urga in 1912*, in «Bylye Gody», XLIII, 2017, 1, pp. 274-284. Vedere anche Nugzar K. Ter-Oganov, *Ivan Jakovlevich Korostovetz. Russian Imperial Diplomat and Researcher. From China to Persia*, in «Bylye Gody», XVI, 2021, 2, pp. 760-775.

premiato dall'esonero del pagamento delle tasse¹⁹.

Diplomatosi nel 1884 presso il Liceo Imperiale di Carskoe Selo, altrimenti ricordato come Liceo Aleksandrovskij, trasferito a Pietroburgo il 6 settembre 1843, Korostovec entrò in carriera diplomatica a soli 25 anni e venne collocato presso il Dipartimento per l'Asia del Ministero degli Affari Esteri russo, ciò che gli avrebbe permesso di divenire uno dei più eminenti orientalisti russi della sua epoca. Per questa ragione, sarebbe stato presto nominato, il 1° maggio 1890, secondo segretario della missione diplomatica russa a Pechino, per poi passare a Rio de Janeiro, nel 1894, come segretario di missione diplomatica, e, due anni dopo, a Lisbona. Nel periodo cinese, Korostovec subito mostrò una notevolissima capacità di osservazione e di penetrazione dell'essenza degli eventi che si stavano succedendo a ridosso del cambio di secolo, e, dunque, del sopravvenire del periodo rivoluzionario tanto in Russia quanto in Cina²⁰.

Il 18 settembre 1899 venne nominato ufficiale diplomatico per la regione del Kwantung, e dal 14 dicembre 1899, quindi, prestò servizio a Port Arthur. Pure, nel giugno del 1900, durante la rivolta dei Boxer, fu inviato presso il viceammiraglio Evgenij Ivanovič Alekseev presso Tientsin, dove dal 5 agosto al 7 settembre 1901 – data del Trattato Ineguale –, a causa dell'assenza del console, gestì temporaneamente gli affari del consolato russo²¹. Durante la rivolta dei Boxer, Korostovec ebbe un ruolo attivissimo nella creazione dell'amministrazione russa di Tientsin, e riuscì, inoltre, a raggiungere un proficuo accordo, per lo scopo, con la dogana marittima cinese, e

¹⁹ Cfr. А.Н. Красильников, *Коростовцевы. Работа над ошибками //* Генеалогический Вестник [A. N. Krasil'nikov, *I Korostovec. Lavorare sugli errori*, in «Bollettino genealogico», LXVI, 2022, pp. 96-106.

²⁰ Самойлов, Иван Яковлевич *Коростовец* [Samojlov, *Ivan Jakovlevič Korostovec*], cit., pp. 600-601.

²¹ Interessante, in questo senso, è l'articolo di Igor V. Lukoianov, *The First Russo-Chinese Allied Treaty of 1896*, in «International Journal of Korean History», XI, 2007, pp. 151-177.

per lo sfruttamento di un tratto di ferrovia, strategicamente ed economicamente importantissima, che avrebbe favorito il collegamento diretto con la Manciuria, passando per la costa del golfo di Bohai.

Durante la sua missione a Pechino, familiarizzò immensamente con la vita quotidiana di Pechino, di cui studiò la storia, i siti principali (dunque, le mura, le torri, gli antichi templi), e dal cui notevolissimo affollamento rimase sinceramente colpito. Memorabile rimase, nella sua vita, invece, il ricordo del famoso Parco Jingshan, creato sulla cima e sulle pendici della Montagna del Carbone, passato alla storia perché l'ultimo imperatore della dinastia Ming, Chongzhen, si impiccò proprio sugli alberi che vi sorgevano, dopo che nel 1644 Pechino stava per essere conquistata dai vittoriosi Mancìu, che avrebbero poi fondato la dinastia Qing²².

Come segretario di legazione a Pechino, dunque, Korostovec lavorò alacremente, ad esempio, per l'incontro dell'imperatore con lo Cesarevič Nicola, futuro zar Nicola II, e anche per l'arrivo del conte Artur Pavlovič Cassini quale nuovo ministro plenipotenziario a Pechino, diplomatico, questo, verso il quale risultò essere alquanto critico, e i rapporti con il quale risultarono essere assai tesi. Nella sua corrispondenza con Pietroburgo, in effetti, Korostovec scrisse, in proposito, che Cassini, di lontana origine bolognese, apparteneva al novero di quegli stranieri nominati, a loro tempo, diplomatici russi sotto il patrocinio della corte o dei più alti dignitari. Korostovec, in

²² Н. А. Самойлов, А. М. Харитоновна, Российские дипломаты-китаисты в конце XIX — начале XX в.: подготовка, квалификация и кадровая политика Министерства иностранных дел [N. A. Samojlov, A. M. Charitonova, I diplomatici russo-cinesi tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo: formazione, qualifiche e politiche del personale del Ministero degli Affari Esteri] // Вестник Санкт-Петербургского Университета. Востоковедение и Африканистика, XVI, 2024, 3, pp. 518-531; N.A. Samoylov, E.O. Starovoitova, *Russian Ambassadors to China at the Turn of the 20th century: Specifics of their Activities in the Qing Empire* // Вестник Санкт-Петербургского Университета. Востоковедение и Африканистика, XIV, 2022, 3, pp. 384-395.

particolare, criticò aspramente la scarsa conoscenza, mostrata dal Cassini, degli affari cinesi, oltre che, naturalmente, del Paese ospitante in generale e dei suoi legami con la Russia. Korostovec, a tal proposito poté constatare che assai raramente il Cassini visitò lo *Tsung-li Ya-men*, ossia l'istituzione che fino al 1901 svolse le funzioni di Ministero degli Affari Esteri dell'Impero Qing, e che si spese giusto in conversazioni generali e rassicurazioni in merito ai duecento anni di amicizia fra i due imperi vicini – con chiara allusione al Trattato di Nerčinsk del 1682, rinovellato nel 1798²³.

Salvifico, a tal proposito, per il Cassini fu l'esser stato assistito da un impiegato esperto, Pavel Stepanovič Popov, il quale aveva una ottima padronanza del cinese e del mancese, e grazie al quale il nuovo ministro plenipotenziario poté comunicare efficacemente con i Cinesi. Tutti gli affari correnti erano gestiti dai dragoni della missione. Durante i suoi quattro anni trascorsi a Pechino, Korostovec ebbe modo non solo di familiarizzare con le tradizioni del Paese dell'Estremo Oriente, dei cui affari tenne costantemente al corrente il Ministero degli Affari Esteri russo, ma anche con la sua storia, la sua cultura e le sue tradizioni, nonché con le sue specifiche relazioni con la Russia e con le Potenze occidentali. Nulla, in buona sostanza, gli sfuggì, e questo fu essenziale per le future manovre che egli stesso avrebbe compiuto in favore del futuro Stato mongolo²⁴.

Nell'aprile del 1902 fu Console Generale a Bushehr, in Persia. Il suo soggiorno in questa località fu, tuttavia, assai breve, poiché già nel giugno dello stesso anno fu richiamato a San Pietroburgo, ove ricevette l'incarico, da parte dell'allora ministro degli Esteri Vladimir Vladimirovič Lamsdorf, di impiegato presso il Primo Dipartimento, già “asiatico” del Ministero degli Affari Esteri. Qui apprese con

²³ Vedere anche Tien-fong Cheng, *A History of Sino-Russian Relations*, Washington D. C., Public Affairs Press, 1957, pp. 29-30.

²⁴ Самойлов, Иван Яковлевич Коростовец [Samojlov, Ivan Jakovlevič Korostovec], cit., pp. 602.

estremo dolore la notizia dello scoppio della guerra russo-giapponese: egli era sempre stato, in effetti, strenuo sostenitore della risoluzione diplomatica delle controversie fra la Russia e i Paesi dell'Asia orientale, ben consapevole com'era delle molteplici debolezze che la Russia presentava proprio in Estremo Oriente²⁵.

Fu proprio per le sue competenze relative a questa regione del mondo che Korostovec venne inviato da Lamsdorf come membro della delegazione russa presso i negoziati con il Giappone a Portsmouth, nel 1905, da cui sortì l'omonimo trattato, firmato il 5 settembre, auspice, ed arbitro internazionale, il presidente degli Stati Uniti Theodore Roosevelt. Di quei negoziati, naturalmente, egli tenne un minuziosissimo diario, poi pubblicato nel 1918²⁶. Per la sua

²⁵ Ivi, pp. 603-604.

²⁶ Иван Яковлевич Коростовец, *Страница из истории русской дипломатии. Русско-японские переговоры в Портсмуте в 1905 г.*, Пекин, 2-е изд. [Ivan Jakovlevič Korostovec, *Pagine di storia della diplomazia russa. I negoziati russo-giapponesi a Portsmouth nel 1905*, Pechino, Seconda Edizione], 1923. Del viaggio danno notizia i documenti diplomatici statunitensi in *Foreign Relations of the United States (FRUS)*, with the annual message of the President transmitted to Congress, December 5, 1905, N. 903, Imperial Embassy of Russia, The Russian Ambassador, Rosen, to Acting Secretary of State, Adee, Magnolia, Mass., July 20, 1905: «I have the honor to advise you that Mr. Witte, secretary of state, president of the committee of ministers, first plenipotentiary of Russia, accompanied by special delegates, whose names follow, will embark at Cherbourg on the 26th of July, on board of the North German Lloyd steamship *Kaiser Wilhelm der Grosse*, due in New York August 1. List of persons accompanying Mr. S. Witte: Th. Martens, privy councilor, member of the counsel of the ministry of foreign affairs. J. Schipoff, privy councilor, chief of the treasury division at the ministry of finance. Major-General Ermoloff, Colonel Samoiloff, G. Plançon, J. Korostovets, C. Nabokoff, officials of the ministry of foreign affairs. Commander Roussine. Mr. Pokotiloff, envoy extraordinary and minister plenipotentiary of Russia at Peking, and Prince Koudacheff, formerly first secretary of the legation of Russia to Japan, have also been designated as special delegates. Mr. Pokotiloff sailed from Shanghai on the 15th of this month on his way to New York, and Prince Koudacheff is already here. Begging you kindly to obtain that the customary courtesies be extended to the above-named persons on their arrival in the United States of America, I embrace, etc.,».

diligenza, durante questi negoziati, gli fu resa la massima gratitudine, a tal punto che il successore di Lamsdorf alla guida del Ministero degli Esteri, Aleksandr Petrovič Izvol'skij, lo fece nominare vicedirettore del Primo Dipartimento del Ministero degli Affari Esteri.

Del diario che Korostovec stilò delle trattative di Portsmouth esiste una traduzione anche in inglese, dal titolo *Pre-War Diplomacy. The Russo-Japanese Problem*, edito a Londra nel 1920²⁷. In esso, nelle ultime pagine, il nostro diplomatico riporta alcuni commenti, risalenti proprio al 5 settembre, del massimo interesse, intorno agli effetti sulla opinione pubblica russa che avrebbe avuto la cessione al Giappone della porzione meridionale dell'isola di Sachalìn, e intorno alle vive difficoltà che Sergej Jul'evič Vitte, il primo ministro russo, incontrò nel trattare con i Giapponesi a tal merito in senso favorevole alla Russia²⁸.

Ancora più importante, tuttavia, è un'annotazione, sempre del medesimo diario, riguardante i futuri prestiti che la Russia avrebbe potuto contrarre con il gruppo finanziario americano JP Morgan. Korostovec riporta, fra le altre cose, i termini esatti del colloquio che Sergej Vitte avrebbe avuto con Morgan sul suo *yacht* chiamato “Il Corsaro”:

Vitte disse che sarebbe stato preferibile avere un prestito per ottobre o novembre [1905]. Sebbene in Russia l'autunno fosse un periodo sfavorevole, in Francia non era così, e dunque, quando egli avrebbe raggiunto Parigi, egli sarebbe stato in grado di sollevare la questione. Egli chiese, dunque, se in America fossero possibili prestiti a lungo termine o soltanto a

²⁷ I. Ja. Korostovetz, *Pre-War Diplomacy. The Russo-Japanese Problem*, Treaty signed at Portsmouth, U.S.A., 1905, London, British Periodical Limited, 1920. In tal proposito, si veda, anche: Sergej Witte, *The Memoirs of Count Witte*, translated by Abraham Yarmolinsky, New York, Doubleday, 1921; Steven J. Ericson Allen Hockley, *The Treaty of Portsmouth and Its Legacies*, Hanover, Dartmouth College Press, 2008.

²⁸ Ivi, p. 123.

breve termine. Morgan rispose che vi erano alcuni prestiti con scadenza a cinquant'anni.

Vitte: “Se, nondimeno, decidiamo di contrarre un prestito in autunno, cioè a settembre o ottobre, posso contare su di voi?”;

Morgan: “Sì, certo, farò tutto ciò che posso e cercherò di prendere cinquanta o cento milioni come mia parte. Ma ripeto che, per cominciare, è meglio fare un prestito internazionale e di emetterlo non prima di gennaio prossimo”;

Vitte: “E' difficile unificare in un prestito Germania e Francia, o, piuttosto, i banchieri tedeschi e francesi. I Francesi dicono, non senza verità, che, poiché il denaro è più economico in Francia, nel collocare un prestito russo a Berlino, la maggior parte delle azioni passerebbe alla Francia, e i Francesi perderebbero le loro commissioni, che rimarrebbero, così, nelle mani dei Tedeschi come profitto. Complessivamente, conosco solo un banchiere assolutamente affidabile in Germania, ovvero Ernst Mendelsohn, con il quale ho fatto affari e con il quale sono i buoni rapporti personali. Egli è una splendida persona e un grande uomo d'affari. Ma nel complesso è difficile mettere d'accordo tutti i banchieri. Ci siamo riusciti solo una volta. Così che far fluttuare un prestito in Francia e in Germania allo stesso tempo è estremamente difficile, ma non impossibile”;

Morgan: “E in Inghilterra?”;

Vitte: “Questo sarebbe, certo, desiderabile, ma per ragioni politiche è difficilmente possibile”;

Morgan: “Sarei propenso a fare in modo che i banchieri inglesi siano portati a negoziare in questo senso”;

Vitte: “Ciò significa che io posso contare sulla sua cooperazione”;

Morgan: “Sì, potete dire a Parigi che sono un partecipante al prestito; ovviamente negozierò solo attraverso i banchieri americani. Sono comunque disposto a mandare un mio rappresentante a Parigi o a Pietroburgo, il signor Perking (facendogli cenno di andare); in caso di necessità, andrò io stesso”;

Vitte: “Lei ha un rappresentante a Parigi?”

Morgan: “Sì. Io, certamente, non mi aspetto che lei negozi il prestito solo con me. Ci sono tante altre banche di prestito a New York”;

Vitte: “No, in Russia noi abbiamo grande considerazione del nome e della casa Morgan, perché è affidabile e importantissimo; desideriamo, dunque, fare affari solo con voi”²⁹.

Sempre a Portsmouth risulta che Korostovec e Sergej Vitte vennero a contatto con la comunità russo-ebraica del luogo, constatando che essi vivevano in condizioni di gran lunga migliori dei loro connazionali e correligionari dell'Impero russo. Ricevettero, inoltre, 19 agosto, con l'assicurazione che i massacri ai danni degli ebrei sarebbero terminati in Russia una volta per tutte, una delegazione presieduta da un personaggio fondamentale per le imminenti sorti del mondo in quel torno di storia universale: nientemeno che il direttore della banca d'investimento internazionale

²⁹ Самойлов, Иван Яковлевич Коростовец [Samojlov, Ivan Jakovlevič Korostovec], cit., pp. 603. Intorno alla questione del futuro prestito, che sarebbe stato negoziato anche durante la Grande Guerra, si veda: FRUS, The Lansing Papers, 1914-1920, Vol. I, N. 152, The Ambassador in Russia (Francis) to the Secretary of State, Petrograd, May 20, 1916: «I was called upon May 18 by Mr. J. J. Korostovetz, member of the Council of Ministers of Foreign Affairs, who told me he had been instructed by M. Sazonoff, Minister of Foreign Affairs, and by M. Bark, Minister of Finance, to make inquiries and submit a report concerning the negotiation of the proposed loan to the Russian Government by some American bankers and financial institutions, headed by the National City Bank of New York. His first inquiry was whether I, as Ambassador, was disposed to look with favor on such a loan. After making clear to him that our Government could in no way be interested in such a loan, consequently it would in no sense incur any moral obligation in connection therewith,—I explained to him the financial responsibility of the National City Bank and those whom it represented, and furthermore expressed the opinion that such a loan would foster the already friendly relations existing between the two countries and would undoubtedly have the effect of promoting their international trade. He said England had been financing Russia and might not like to see such a loan made without her intermediation, but when I explained to him that there was no occasion for any intermediation whatever and that, in fact, our country had recently loaned \$500,000,000 to England and France, he thoroughly concurred with the position I assumed».

Kuhn, Loeb & Co. Jacob Schiff³⁰.

Da questo momento comincia la parte più importante della carriera del nostro Korostovec. Il 23 febbraio / 7 marzo 1908, dopo la morte, inopinata, del ministro plenipotenziario russo a Pechino, il celebre sinologo Dmitrij Dmitrevič Pokotilov, Korostovec venne scelto, su indicazione dello zar Nicola II, e su nomina sempre dello stesso Izvol'skij, per sostituirlo. Ciò si doveva, comprensibilmente, al fatto che già per due volte Korostovec aveva ricoperto degli incarichi di alta responsabilità in Cina, avendo, in tal ruolo, preso anche parte attiva alla risoluzione di tutte le questioni principali della politica estera russa in Estremo Oriente³¹. Le istruzioni redatte per lui dal Ministero degli Affari Esteri e approvate dallo zar Nicola II, il 25 giugno 1908, così dovevano suonare:

Senza identificare i nostri interessi con quelli dell'Europa occidentale, operate lo sforzo di continuare la nostra politica applicata fino al 1898, e cioè di agire pacificamente e separatamente dagli altri paesi. In conformità con questo principio, dovremmo convincere il governo di Pechino che noi siamo sinceramente e consapevolmente preparati a tener conto delle sue legittime rivendicazioni, pur esigendo lo stesso rispetto per i nostri diritti derivanti dai trattati e la stessa prontezza a rispettare i nostri interessi vitali³².

³⁰ E. W. Edwards, *Great Britain and the Manchurian Railways Question, 1909-1910*, in «The English Historical Review», LXXXI, 1966, 321, pp. 740-769.

³¹ Самойлов, Иван Яковлевич *Коростовец* [Samojlov, Ivan Jakovlevič *Korostovec*], cit., pp. 604.

³² Vedere, per la citazione: A. Н. Хохлов, *Российский дипломат И.Я. Коростовец и его роль в подготовке цинцарского протокола 1911 г.* // Общество и государство в Китае. 2012. Т. 42, N. 2, С. 259-275 [A. N. Chochlov, *Il diplomatico russo I. Ja. Korostovec e il suo ruolo nella preparazione del Protocollo di Qiqihar del 1911*, in Società e stato in Cina, T. 42, N. 2], pp. 259-272. Vedere anche Елена Олеговна Старовойтова, Реорганизация дипломатических представительств Российской империи в Северо-Восточном Китае в начале XX века: по материалам АВПРИ // РУДН История России [Elena Olegovna Starovojtнова, *La riorganizzazione delle missioni diplomatiche dell'Impero russo*

A tal proposito, lo studioso Nugzar Ter-Oganov scrive che Izvol'skij, con il conferimento di questo incarico, riconobbe appieno l'importanza non solo dell'operato, ma anche della persona di Korostovec in questa specifica contingenza³³. Il nostro diplomatico, in effetti, comprese, nel profondo, il rilievo di questo incarico, i cui gravami sarebbero stati determinati proprio dalla imminente crisi dinastica iniziata con la morte dell'imperatrice Ci Xi, il 15 novembre 1908, e la successione del celebre, ultimo imperatore Pu Yi: i fermenti della rivoluzione, infatti, stavano maturando. In queste condizioni, la Russia aveva bisogno di definire con chiarezza il suo atteggiamento e nei confronti della Cina e nei confronti di sé medesima, almeno in quanto atteneva ai suoi interessi verso il pericolante Impero cinese. A questo doveva aggiungersi la notevole eredità che, ora, doveva addossarsi del suo predecessore Pokotilov, che, come abbiamo detto, era, per altro, un notevole sinologo.

Giunto a Pechino, Korostovec iniziò a studiare, minuziosamente non soltanto la situazione in cui la Cina versava in fatto di politica interna, ma anche le sue relazioni estere. Dalla lettura dei suoi dispacci da Pechino, si evince che le informazioni da lui comunicate al Ministero degli Affari Esteri russo erano ricche di importantissimi particolari. Esemplificativo, a tal merito, è un dispaccio del novembre 1908 riguardante le conseguenze della morte dell'imperatrice madre Cixi: Korostovec, avendo saputo che alla cerimonia funebre per la defunta sovrana sarebbe stato inviato un rappresentante giapponese, chiese al successore di Izvol'skij al Ministero, Sergej Dmitrevič Sazonov, di inviarne a Pechino, per l'occasione, anche uno russo. Accompagnò a questa peculiare richiesta

nella Cina nord-orientale all'inizio del XX secolo. Sulla base dei materiali reperiti presso l'Archivio degli Affari Esteri dell'Impero russo], XXII, 2023, 3, pp. 484-495.

³³ Ter-Oganov, *Ivan Jakovlevich Korostovetz*, cit., p. 762.

la seguente giustificazione: «Penso che un simile passo sarà utile sotto ogni aspetto»; a breve, di ciò, si comprenderà il motivo.

Korostovec, infatti, aveva preso contatti anche con il Dalai Lama, durante il soggiorno di quest'ultimo, durato tre mesi, a Pechino: nel confrontarsi con lui, il Nostro fece di tutto per aiutarlo a risolvere una situazione piuttosto spinosa, dovuta alla di lui posizione di capo spirituale dei sudditi dell'Impero russo di fede buddhista – fra questi vi erano, e vi sono, anche i Calmucchi, di lingua e stirpe mongolica – e soprattutto al tradizionale e particolare affetto che esso, storicamente, portava verso la Russia³⁴. Vale ricordare che, durante la guerra russo-giapponese, nel 1904 l'Inghilterra approfittò anche della debolezza del governo Qing, specialmente ad effetto delle sanzioni dovute all'Atto Ineguale del 1901, penetrando militarmente in Tibet, ed entrando, il 3 agosto, a Lhasa: qui, le truppe britanniche si accorsero che il XIII Dalai Lama, Thubten Gyatsho, si era rifugiato nientemeno in Mongolia: ciò non tolse che, nel 1906, la sovranità Qing venne ristabilita sul Tibet³⁵. Nel settembre 1908, quindi, quando Korostovec era ambasciatore a Pechino, Thubten Gyatso giunse a Pechino allo scopo di garantire una maggiore autonomia al Tibet stesso. In questa congiuntura, Korostovec si consultò spesso con il suo collega britannico, Sir John Jordan, per concordare con lui delle visite cerimoniali, da effettuarsi dopo l'udienza del Dalai Lama a corte, e in ogni caso informandone lo *Wai-wu pu*, ossia il Ministero degli Esteri della dinastia Qing a partire dal 1901. Korostovec, quindi, colse dai suoi colloqui con il Dalai Lama la di lui contrarietà all'atto di prostrazione all'imperatrice madre e, soprattutto, il suo tentativo di rivendicare il potere temporale del Tibet, privilegio politico che di certo, in quella visita, il Dalai Lama non si sarebbe visto

³⁴ A. Н. Хохлов, *Российский дипломат И.Я. Коростовец и его роль в подготовке цыцкарского протокола 1911 г.*, cit., p. 259-275.

³⁵ Matteo Miele, *The 13th Dalai Lama's diplomatic parleys in Peking in 1908*, in «Tibetan Review», XLVIII, 2015, 3-4, pp. 10-11.

riconosciuto³⁶. A un anno di distanza dalla sua nomina a Pechino, Korostovec scrisse a Sazonov che il suo compito era consistito, se non nel miglioramento, quanto meno nella normalizzazione dei rapporti russo-cinesi, a fronte, soprattutto, della crescente aggressività del Giappone verso la Corea e la Manciuria soprattutto³⁷.

Il nostro diplomatico, inoltre, giusta quanto ampiamente ricostruito in un peculiarissimo articolo, in lingua russa, pubblicato nel 2012, ebbe anche un ruolo di primo ordine nella conclusione del protocollo di Qiqihar del 1911, con il quale, in sostanza, veniva nuovamente modificato, sempre a favore della Russia, il confine con la Cina, il cui corso, come sappiamo, era già regolato dal Trattato di Nerčinsk, dal Trattato di Kjachta del 1727, dal Trattato di Aigun del 1858, dalla Convenzione di Pechino del 1860 e dal Trattato di Tarbagarai del 1864³⁸. La modifica confinaria, lungo il fiume Argun, stabilita a Qiqihar fu lieve, e, dunque, in apparenza, non soverchiamente rilevante; pure, diede a Korostovec una prova ulteriore delle intrinseche difficoltà, a dispetto delle dichiarazioni di reciproca fiducia, che intercorrevano fra la Russia e la Cina prima che quest'ultima venisse travolta dalla rivoluzione. In quell'occasione, Korostovec comprese che la colonizzazione cinese lungo il confine dell'Amur stava avvenendo in modo sistematico, non meno dell'intensificarsi delle attività giapponesi nella Manciuria meridionale, dedite a un intenso sfruttamento del lavoro manuale delle locali popolazioni³⁹.

Il problema conseguente, dunque, consisteva nella sostituzione

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Самойлов, Иван Яковлевич *Коростовец* [Samojlov, Ivan Jakovlevič *Korostovec*], cit., pp. 605.

³⁸ International Boundary Study, China – U.S.S.R. Boundary (Country Codes: CH – UR), N. 64 (Revised) – February 13th, 1978, The Geographer, Office of the Geographer. Bureau of Intelligence and Research.

³⁹ Н. Хохлов, *Российский дипломат И.Я. Коростовец*, cit., p. 261.

di guardie di frontiera mongole con guardie di frontiera cinesi, e, per questo, divenne necessario ridefinire la sezione del confine del monte Tarbagandahu presso il fiume Argun⁴⁰. Nondimeno, nell'aprile del 1909 il Ministero degli Affari Esteri cinese si rivolse alla controparte russa per la nomina di una commissione congiunta per la ridefinizione del confine, ma non prima che ne fosse nominata un'altra per lo studio del confine stesso: questo fu voluto espressamente proprio da Korostovec. Entro la fine del 1909 lo studio preliminare della zona contesa fu completato sotto la sorveglianza del tenente colonnello Nikolaj Aleksandrovič Ždanov. Egli fu nominato, nel febbraio 1910 presidente della commissione di demarcazione russa, e le parti, nel loro lavoro, decisero di ispirarsi, nel loro lavoro, nel testo del trattato del 1727; in tal frangente, giova menzionare che la lingua mongola sarebbe stata riconosciuta come lingua principale nei lavori della commissione.

Dopo una momentanea sospensione dei lavori, i delegati cinesi proposero a Korostovec di nominare due commissari di alto rango da entrambe le parti, conferendo loro più ampi poteri. Incontrandosi, i commissari avrebbero dovuto verificare e concordare i risultati raggiunti sino a quel momento, eliminare le divergenze, per poi effettuare la demarcazione, in territorio mancese, e, quindi, firmare il protocollo e le mappe finali⁴¹. Fu così, quindi, che il 27 gennaio 1911 Sergej Vitte nominò capo della delegazione russa per i successi negoziati il generale Efimij Semënovič Putilov, e le riunioni vere e proprie iniziarono soltanto il 10 giugno a Qiqihar. Durante le stesse, che videro molti punti morti, specialmente in ciò che atteneva alla spartizione delle isole sul fiume Argun, fu proprio Korostovec che, considerata la crescente ondata rivoluzionaria in Cina, convinse Sergej Vitte della necessità di terminare quanto prima i negoziati, accettando

⁴⁰ Ivi, pp. 262-263.

⁴¹ Ivi, pp. 263-264.

la definizione del confine in modo che la colonizzazione della Manciuria passasse alla Cina. Su questo punto, Sergej Vitte, tuttavia, sottolineò che questa era soltanto una concessione amichevole – invero, dettata dalla necessità contingente –, considerando che in nessun'altra situazione le richieste cinesi, tutte segnate da notevolissima intransigenza, sarebbero dovute essere soddisfatte⁴². La situazione generale dei negoziati, molto, ma molto faticosi, fu così riassunta da Korostovec in un telegramma segreto da Pechino datato 19 ottobre / 1° novembre 1911:

All'ultimo ricevimento presso lo Wai-wu-bu [Ministero degli Affari Esteri della dinastia Qing, n. d. A.] ho chiesto ai ministri cinesi se sapessero che la commissione per la delimitazione confinaria presso Qiqihar avesse terminato il proprio lavoro per quanto concerne il fiume Argun, e avesse, quindi, soltanto difficoltà a stabilire la linea di confine su quel tratto di sezione terrestre. Allo stesso tempo, chiesi loro di accelerare i negoziati su questo tema, che si trascinavano ormai da due anni. I cinesi risposero che avevano ricevuto lo stesso rapporto dal loro commissario e che non potevano accettare il nostro punto di vista, poiché la questione riguardava sia la stazione che l'insediamento in Manciuria, entrambi i quali si trovavano in territorio cinese. Lu [Lu Zhengxiang] è stato incaricato di spiegare questa circostanza al governo imperiale di San Pietroburgo, sottolineando il fatto che la stazione e l'insediamento in Manciuria sono entrambi in territorio cinese. Pietroburgo, fa presente che, date le estreme difficoltà interne in cui versa la Cina, quest'ultima è costretta a rinviare i negoziati sull'area contesa fino a quando non sarà ripristinata la normalità nel Paese, non avendo al momento piena libertà d'azione. Tuttavia, come hanno aggiunto i ministri [cinesi], se la Russia rinunciasse alla stazione e all'insediamento della Manciuria, la delimitazione potrebbe essere conclusa già ora. In considerazione del fatto che i cinesi stanno aspettando una risposta da Lu [Lu Zhengxiang], mi sono limitato a chiedere

⁴²

Ivi, pp. 264-265.

loro di confermare per iscritto la dichiarazione fatta a me. Sono costretto ad aggiungere che, avendo poi toccato alcuni affari correnti che da tempo necessitavano di essere risolti, ho sentito di nuovo dai cinesi solo riferimenti a disordini interni [a causa della rivoluzione] che impedivano di considerare tranquillamente i casi⁴³.

Il protocollo fu, quindi, firmato il 7 dicembre 1911, ed entrò in vigore al momento della loro firma, anche se la demarcazione effettiva si sarebbe trascinata ancora per molto anni a venire. Vale ricordare che Korostovec proprio durante i negoziati della convenzione di Qiqihar, una volta che il confine russo-cinese fu stato definitivamente consolidato, dopo due secoli e mezzo, prese coscienza di una necessità politica di fondamentale importanza per la politica estera russa: la Mongolia esterna. Il momento, in effetti, era quanto mai propizio: il 10 ottobre 1911 la rivolta di Wuchang dava inizio alla Rivoluzione Xinhai, che doveva rovesciare l'impero Qing, e la Mongolia detta dai Cinesi "settentrionale" o "esterna", cercò di ribellarsi, inizialmente fallendo. Pure, fu solo il 30 novembre 1911 che a Chalcha fu creato un governo provvisorio panmongolo, che 29 dicembre 1911 Bogdo-Khan, capo spirituale buddhista del paese, fu proclamato Imperatore della Mongolia, ciò che determinò la contesa della cosiddetta Mongolia Interna fra il neocostituito Khanato di Mongolia e la neonata Repubblica Cinese. Il Khanato di Mongolia, per altro, arrivò a riconoscere anche l'indipendenza del Tibet, e fu in questo momento che Korostovec comprese benissimo che per restituire prestigio alla Russia bisognava porre sotto la protezione di questa almeno una parte della Mongolia, e fu per questo che Sergej Vitte favorì i negoziati per una convenzione segreta con il Giappone per la divisione delle aree di influenza del Khanato mongolo: alla Russia sarebbe andata la Mongolia esterna e la Manciuria, al Giappone la porzione restante

⁴³ Ivi, p. 271.

della Manciuria. Grazie a queste premesse, fu possibile la missione di Korostovec ad Urga, l'attuale Ulan-Bator⁴⁴.

2. *Il trattato russo-mongolo del 1912*

Nel settembre del 1912 Sergej Vitte fece pressione sui rappresentanti diplomatici russi affinché si addivenisse ad un trattato di amicizia russo-mongolo, firmato il 21 ottobre / 3 novembre 1912. Con questo trattato, è bene ricordare, l'Impero russo, approfittando della caduta dell'Impero cinese, in quell'anno, non solo riconobbe ufficialmente la nascita della Mongolia in quanto stato sovrano, ma pose anche le basi giuridiche per la garanzia della sovranità dello Stato mongolo *pro futuro*.

Leggiamo ora alcune pagine del diario di Korostovec, tradotto in italiano da Piero Cazzola e pubblicato in tre parti nel 1998-1999 su "Slavia", rivista trimestrale di cultura, che riporta il suo viaggio in Mongolia, ove, in particolare, si riportano i luoghi salienti dove fu firmato il trattato russo-mongolo del 1912⁴⁵. Il diario di Korostovec inizia riportando alcune conversazioni avute con il ministro degli Esteri russo, Sergej Dmitrevič Sazonov, riguardanti in generale la situazione cinese e le profonde ragioni strategiche che la giustificano. Nel dicembre 1911, al suo ritorno da Pechino, Korostovec spiegò le sue idee sull'attuale situazione cinese e su tutti i possibili cambiamenti

⁴⁴ Intorno alla vicenda, basta vedere: Thomas E. Ewing, *Between the Hammer and the Anvil. Chinese and Russian Policies in Outer Mongolia, 1911-1921*, Bloomington, Indiana University, 1980; С. Л. Кузьмин, Столетие Кяхтинского соглашения 1915 г. между Россией, Монголией и Китаем // Азия и Африка сегодня [S. L. Kuz'min, Il centenario dell'accordo di Kjachta del 1915 fra Russia e Cina], IV, 2015, pp. 60-63; O. Batsaikhan, *The Bogdo Jebtsundamba Khutuktu, the Last Emperor of Mongolia. The life and legend*, Ulan-Bator, Admon, 2009.

⁴⁵ Korostovec, *Nove mesi in Mongolia*, prima parte, in «Slavia», VII, 1998, 3, cit., pp. 169-201.

politici nel periclitante Celeste Impero: egli espresse l'opinione che il movimento rivoluzionario vi avrebbe assunto una sorta di carattere permanente, che sarebbe stato possibile un rovesciamento della dinastia imperiale al potere e che il Paese avrebbe potuto essere diviso in due parti, con l'istituzione di una Repubblica permanente nella sua parte meridionale⁴⁶.

Sazonov lasciò poi cadere la questione dei Mongoli e delle relazioni russe con loro, dato che poco prima essi avevano dichiarato la loro indipendenza. Korostovec continuò, quindi, a sostenere in termini materiali e morali la Mongolia. Le argomentazioni erano le seguenti:

Alla domanda di Sazonov come poter ottenere una tale indipendenza e soprattutto il suo riconoscimento da parte della Cina, senza inasprire i rapporti e provocare azioni di guerra, io proposi di presentare nuovamente in forma più categorica, e persino ricorrendo alla coercizione, quelle richieste che per mia stessa iniziativa erano state presentate a Pechino nel settembre e ottobre, e precisamente: la conservazione nella Mongolia Esterna (quella confinante con la Russia) del precedente secolare regime amministrativo e del governo dei Principi, il divieto d'introdurre nel paese truppe cinesi, l'insediamento di guarnigioni permanenti e l'interruzione di ogni colonizzazione cinese. Il ministro replicò che tali condizioni erano già state proposte al governo cinese, a mio mezzo, a Pechino, che i cinesi le avevano decisamente respinte e non volevano neppure prenderle in considerazione. Egli era perciò convinto dell'inutilità delle nuove insistenze e inoltre che i mongoli, a suo parere, fossero incapaci di autogovernarsi e non apprezzassero punto i passi fatti in loro favore. La realizzazione pratica di un tale programma avrebbe condotto soltanto a uno scontro con la Cina e in genere avrebbe inasprito i rapporti. "Tutto ciò – osservava Sazonov –, avrà un carattere di avventura, darà luogo a enormi sacrifici per il governo e ci alienerà l'occidente, dove sono concentrati i nostri principali interessi. Alla fin fine,

⁴⁶ Ivi, pp. 169-170.

quando in Mongolia avranno scoperto la loro completa incapacità all'autonomia, ci toccherà di stabilire un protettorato o persino di annettere la Mongolia settentrionale, ciò che non farà che indebolire la nostra posizione in Europa. La Russia non ha bisogno di nuovi ingrandimenti di terre, in quanto non è in grado neppure di ben governare l'attuale suo territorio⁴⁷.

Si trattava in sostanza delle stesse condizioni che Korostovec aveva imposto a suo tempo al governo cinese, e che quest'ultimo aveva respinto con forza. Sazonov era quindi convinto dell'inutilità di insistere e del fatto che i Mongoli fossero incapaci di governarsi da soli e non apprezzassero i passi compiuti a loro favore. L'attuazione di un simile programma avrebbe potuto portare a uno scontro con la Cina, o quantomeno, e, in generale, ad un inasprimento dei suoi rapporti con essa⁴⁸. Le prospettive russe erano piuttosto pessimistiche, e si prevedeva che quando i Mongoli avessero scoperto la loro totale incapacità di autonomia, sarebbe toccato alla Russia stabilire un protettorato o addirittura annettersi la Mongolia settentrionale, cosa che avrebbe indebolito la posizione della Russia in Europa: «La Russia», scrisse Sazonov, «non aveva bisogno di ulteriori allargamenti, poiché non era nemmeno in grado di governare il suo attuale territorio»⁴⁹. Korostovec fu poi contestato da Sazonov per il modo in cui aveva trattato la questione dell'Urjanchaj – il territorio che aveva dichiarato la propria indipendenza dalla dinastia Qing durante la rivoluzione mongola e che aveva come capitale Kyzyl –, non avendo, in ciò, fatto altro che fuorviare il Ministero russo e l'opinione pubblica. Sazonov fece notare a Korostovec quanto segue:

Inoltre il ministro prese a giudicare molto duramente la mia azione nella questione dell'Urjanchaj. Questa, a suo dire, prima

⁴⁷ Ivi, p. 170.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

di me non esisteva, ed io l'avevo inventata, traendo in inganno il Ministero e l'opinione pubblica russa. "Il territorio dell'Urjanchaj – osservò Sazonov –, nonostante le vostre dimostrazioni sulla discutibilità dei confini, appartiene senza dubbio ai cinesi. I dati e le carte da voi presentate vennero per mio ordine confrontati con gli atti e le carte dell'Archivio di Stato dal funzionario Belokurov, anzi risulta che l'attuale confine, stabilito dal trattato del 1727, che passa per la catena del Sajan e lascia a sud il territorio dell'Urjanchaj è il vero confine tra la Russia e la Cina. Belokurov ha provato che il territorio dell'Urjanchaj non è stato nostro e che non esiste alcun motivo di discussione sui confini"⁵⁰.

Korostovec rispose al ministro che, raccomandando l'occupazione del territorio o meglio i limiti dei confini del territorio di Urjanchaj, aveva basato la sua ipotesi non sulla geografia storica, ma solo su ragioni politiche, ossia: l'ostilità della Cina si era manifestata dopo la guerra con il Giappone; la violazione dei trattati e la volontà di espellere i russi dalla Manciuria settentrionale; la necessità di creare un territorio cuscinetto, o almeno di stabilire un regime politico speciale per i coloni russi e per i cercatori d'oro che venivano vessati dall'amministrazione cinese. Sosteneva quindi di aver preso in considerazione solo gli interessi russi necessari, perché dalle prove esistenti, come le mappe e i fascicoli di indagine, si era preso solo ciò che andava a suo vantaggio, dando per scontata ogni mancanza e contraddizione per il bene del suo Paese⁵¹.

L'opinione di Sazonov sulla capacità di autogoverno della Mongolia cambiò sostanzialmente quando avvenne il rovesciamento della dinastia Qing e la proclamazione della Repubblica fu un fatto compiuto. In questo frangente, Korostovec ebbe poi altri due colloqui sugli stessi argomenti con il nuovo primo ministro russo, successore di Vitte, Vladimir Nikolaevič Kokovcov, e alla fine di luglio del 1912

⁵⁰ Ivi, p. 171.

⁵¹ *Ibidem*.

apprese che a San Pietroburgo il suo consiglio di stipulare un trattato con i principi mongoli era stato preso in seria considerazione dal governo e che lui era stato indicato come la persona più adatta a questo scopo⁵².

Korostovec, quindi, partì da Pietroburgo per Urgà via Vologda, con la Transiberiana, da solo e inizialmente accompagnato da un funzionario del Ministero degli Affari Esteri, A. I. Kučnov, e successivamente raggiunto dalla seconda moglie Nalka Piry. Ol'ga, la figlia di Ivan, nelle sue memorie, scrive:

Era il 1912 quando mio padre fu inviato in Mongolia, a Urgà, oggi Ulaanbaatar, per trattare con i mongoli. Papà scrisse un diario sulla sua missione “Nove mesi in Mongolia”. Questa volta partì senza di me. La trattativa politica e commerciale richiese molto tempo e lunghi colloqui e discussioni con i principi mongoli. Mio padre chiese a Nalka, che era sua moglie, di raggiungerlo a Urga, ma non c'era posto per portare un neonato. Per questo motivo, Nalka affidò il figlio a una balia di Nizza e partì per la Mongolia, dove mio padre e lei rimasero per tutto il tempo necessario. Non deve stupire il fatto che il segretario della missione cinese, inviato a verificare se Koróstovec fosse in partenza per l'Oriente, si recò alla stazione ferroviaria della capitale prima della sua partenza: gli fu detto che si trovava a Nizza e che non gli era stato affidato alcun incarico⁵³.

Il viaggio verso Irkutsk durò sei giorni. Dopo una lunga sosta in città, dove fu raggiunto da El'tekov, impiegato del Ministero degli Affari Esteri e suo vecchio collaboratore ai tempi dei negoziati per il Trattato di Portsmouth, Korostovec arrivò a Chure il 21 settembre 1912 e le vere trattative russo-mongole si concentrarono sulla bozza di

⁵² Ivi, pp. 172-173.

⁵³ Gastone, *Memoires*, cit., p. 115.

Accordo, già arrivata dalla Russia⁵⁴. A tal fine, chiese, con un telegramma, a Kokovcov di inviare urgentemente a Urgà 100.000 rubli d'oro perché fossero consegnati ai principi mongoli durante le trattative (Sain Noin Khan di Namnansurun, presidente del Consiglio; Chin-Suzuletu Tsin van Lama Tsyrenchimed, ministro degli Interni; Erdeni-Deitzin Khan di Dergi, ministro degli Esteri e, infine, Erdeni-Dalai Dzun Van, ministro della Guerra)⁵⁵.

Korostovec, dopo aver preso confidenza con il nuovo ambiente, e avendo capito che un attacco da parte dei cinesi poteva essere previsto nella Mongolia occidentale, consegnò immediatamente al console russo, Vladimir Fëdorovič Ljuba, Urgà. Esaminando l'Accordo, insieme a Ljuba, il nostro diplomatico pensò che fosse meglio aggiungere un articolo riguardante il diritto della Russia di aprire Consolati ovunque in Mongolia, diritto che era stato osteggiato dalla Cina. Aggiunse anche un altro articolo in cui si affermava che i Mongoli non avrebbero potuto violare o modificare questo Accordo se ne avessero concluso un altro con la Cina in seguito. Subito dopo fece tradurre la bozza russa dell'Accordo in mongolo per farla leggere ai Principi⁵⁶.

Essi, tuttavia, in prima istanza risposero come segue:

I Mongoli erano pronti a stringere un accordo con la Russia, ma avrebbero prima desiderato esaminare le condizioni proposte e chiarire come un tale accordo poteva riflettersi nelle loro relazioni con la Cina. Inoltre essi ritenevano assai importante giungere all'indipendenza e alla riunione non solo della Mongolia Esterna o Chalcha, ma pure della Mongolia Interna, giacché il destino di quest'ultima stava altrettanto a cuore al governo mongolo. Io risposi che avevo incarico di condurre

⁵⁴ Ivi, p. 116.

⁵⁵ Korostovec, *Nove mesi in Mongolia*, Parte seconda, in «Slavia», VIII, 1999, pp. 130-166, pp. 130-136.

⁵⁶ Id., *Nove mesi in Mongolia*, prima parte, in «Slavia», VII, 1998, cit., p. 181.

delle trattative per quella parte della Mongolia che di fatto si era staccata dalla Cina ed aveva riconosciuto il potere civile di Chutuchta. Quanto alla Mongolia Interna, essa poteva in un secondo tempo aderire all'accordo, quando la posizione della Mongolia Esterna fosse stata regolarizzata e stabiliti dei rapporti con la Cina. Allora Dalama dichiarò che in genere i mongoli si trovano in una posizione difficile, in quanto anche la Cina intende stringere un accordo, e che erano state Patte loro delle ben precise proposte dal principe Najantu, desideroso di venire a Urga a intavolare delle trattative a nome del governo cinese⁵⁷.

Korostovec, tuttavia, non si arrese e rispose che la ragione principale per cui la Russia agiva a favore della Mongolia era la sua preferenza nell'avere una Mongolia debole ma amichevole, pacifica politicamente ed economicamente, a sud dei suoi confini, piuttosto che avere una Cina potente, ambiziosa e organizzata che contava su molti milioni di abitanti. In caso di sottomissione ai Cinesi, la Mongolia sarebbe stata certamente colonizzata da questi ultimi, cosa che la Russia aveva promesso di non fare, poiché preferiva creare e rendere la regione della Mongolia un Paese indipendente, uno Stato cuscinetto, che potesse fungere da fronte per la debole e dispersa popolazione dei russi che si trovava al confine. Inoltre, se ciò non fosse avvenuto, dopo la colonizzazione della Mongolia, la stessa si sarebbe estesa all'Asia centrale, danneggiando non solo i Russi di Irkutsk, ma questo ragionamento ebbe un certo effetto sui mongoli che si ripromisero di riferire questi problemi al Chutuchta – il titolo teocratico di Bogdo-Khan, in quanto capo spirituale della Mongolia e, al contempo, eminenza suprema della rivoluzione.

Nel frattempo, Korostovec apprese da un consigliere commerciale russo a Urgà, un certo Moskvitin, alcuni dettagli interessanti sul modo in cui i Mongoli vedevano le attività russe sul

⁵⁷ *Ibidem.*

proprio territorio: erano certamente lusingati dalla proposta russa di chiudere un piccolo Accordo, nonostante ciò li avesse sorpresi; temevano anche che in questo progetto si nascondesse qualche disegno infido e che i Russi tendessero loro un'imboscata. Per questi motivi, su sollecitazione del Chutuchta, i Mongoli riconobbero il vantaggio della proposta russa, ma avrebbero certamente negoziato l'Accordo⁵⁸.

Il 25 settembre 1912, i principi mongoli risposero per la prima volta alla presentazione della prima bozza dell'Accordo. In sostanza, volevano che la Russia riconoscesse la piena indipendenza esterna della Mongolia, la cancellazione della sovranità della Cina, e volevano che il Chutuchta si chiamasse direttamente Bogdo-Khan in modo che in Mongolia potesse essere nominato un ambasciatore russo e non un semplice console, e che avessero il diritto di nominare un ambasciatore a San Pietroburgo. Essi avevano anche chiesto, si legge nell'Accordo, che il confine mongolo-russo fosse mantenuto senza alcuna modifica e che sia obbligatorio per i russi che fossero entrati e avessero viaggiato attraverso la Mongolia mostrare il passaporto quando richiesto. A questi temi si è aggiunta anche la ripresa dei negoziati per il miglioramento dell'Accordo commerciale, già presentata dallo stesso Korostovec⁵⁹.

A questo punto, Ivan Jakovlevič ebbe un colloquio diretto con Chutuchta, da cui fu cerimoniosamente accolto nella sua *jurta* e ascoltò il suo discorso, tradotto simultaneamente in mongolo, secondo il quale l'Accordo con la Russia era estremamente vantaggioso per la Mongolia: assicurava la difesa contro i nemici esterni, assicurava l'autonomia interna e la conservazione del regime storico e nazionale⁶⁰. Il Chutuchta rispose che era più che grato allo Zar di

⁵⁸ Id., *Nove mesi in Mongolia*, (1° parte), in «Slavia», VII, 1998, cit., p. 186-187.

⁵⁹ Ivi, p. 188.

⁶⁰ Ivi, p. 190-192.

Russia, che chiamava anche Zar Bianco, e che era ben consapevole della necessità per la Mongolia di mantenere buoni rapporti con la Russia, e che credeva nella benevolenza del governo russo e desiderava stringere con esso relazioni contrattuali ugualmente vantaggiose per entrambe le parti. In questo modo avrebbe incaricato i Principi e i Ministri di procedere senza indugio all'esame dei termini dell'Accordo⁶¹.

Il 30 settembre, i principi mongoli inviarono la loro risposta alla bozza dell'Accordo con la Russia. Nella controproposta mongola, la parte introduttiva era stata completamente cambiata e conteneva anche clausole non particolarmente vantaggiose per i russi, una delle quali era l'obbligo di entrare e viaggiare attraverso la Mongolia con un passaporto speciale. Nell'accordo commerciale, invece, i diritti precedentemente riconosciuti, che consentivano ai Russi di acquistare terreni in proprietà, di effettuare baratti senza denaro e di concludere affari a credito, furono respinti. Korostovec li informò immediatamente che questa nuova bozza dell'accordo non poteva essere consegnata a San Pietroburgo: il significato dell'accordo era stato profondamente alterato e modificato e conteneva risoluzioni impreviste⁶².

Seguirono aspre discussioni tra i principi mongoli sull'impatto dell'Accordo con la Russia: i più temevano la retrocessione della Mongolia a protettorato russo e l'impossibilità di riunire la regione del Chalcha con l'altra regione⁶³.

Nel frattempo, in Europa scoppia la prima guerra balcanica; Korostovec scrive nel suo diario: «Non è chiaro chi stia dalla parte della Turchia e chi guidi la coalizione. Che questo si rifletta sui nostri negoziati? Per questo, se la situazione in Europa diventa minacciosa,

⁶¹ Ivi, p. 198.

⁶² Id., *Diario di un diplomatico russo in Mongolia*, (parte 2°), in «Slavia», VIII, 1999, cit., pp. 136-137.

⁶³ Ivi, 137.

c'è il timore che si complichino le nostre relazioni con i cinesi (e che i miei piani non vadano a buon fine), e c'è il rischio di interrompere i nostri negoziati con i mongoli. Non mi aspetto nulla di buono per la Russia da questa guerra (in particolare per gli affari russo-mongoli)». Era quindi necessario affrettarsi, soprattutto per la Mongolia interna⁶⁴.

In primo luogo, la diplomazia russa fornì garanzie alla Cina per l'Accordo. Il ministro degli Esteri russo diede, quindi, ordine al ministro russo a Pechino, Vasilij Nikolaevič Krupenskij, di dichiarare che, poiché la base dell'accordo da negoziare con la Mongolia non faceva riferimento al diritto preferenziale di costruire ferrovie in Mongolia, l'argomento non sarebbe stato toccato. In caso di accordo con il governo mongolo, i russi avrebbero sempre avuto il diritto di voto sui progetti ferroviari⁶⁵.

Per quanto riguarda la missione di Korostovec in Mongolia, se i cinesi avessero sollevato la questione, a Krupenskij fu ordinato di spiegare che non era stato inviato per stabilire relazioni commerciali con i mongoli. Sazonov inviò un altro telegramma, che consentiva di trasformare l'espressione "Mongolia esterna" in "Mongolia" nell'Accordo, fermo restando che nel testo russo non era riportata alcuna menzione dell'indipendenza mongola dalla Cina. Inoltre, permise che la parola "principi", a cui i mongoli tenevano molto, fosse omessa dall'Accordo e sostituita con la dicitura "potere nazionale". Korostovec sapeva che tutti questi cambiamenti non sarebbero piaciuti a Sazonov, che non avrebbe accettato nessun ambasciatore mongolo a San Pietroburgo⁶⁶.

Nello stesso periodo arrivò in Mongolia un agente, che si supponeva fosse inglese ma che poi si rivelò essere norvegese: rappresentava la Società Biblica e si chiamava Larson, molto

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ Ivi, pp. 138-139.

probabilmente inviato dal governo cinese per disturbare e interrompere i nostri negoziati e far sì che i Mongoli aumentassero le loro pretese nei confronti della Russia. Era ben possibile, secondo Korostovec, che usasse la corruzione per raggiungere il suo scopo. Infatti, Korostovec venne a sapere che Larson avrebbe portato la proposta di un certo sindacato americano di concedere una ferrovia da Kalgan a Urgà, e che per ottenere questo risultato gli Americani sarebbero stati disposti a pagare ai mongoli un milione di rubli d'oro. I negoziati, quindi, procedettero con ulteriori modifiche al testo iniziale⁶⁷.

I tempi stringevano: la Bulgaria aveva sconfitto la Turchia, aveva informato Korostovec, e, come se non bastasse, i Cinesi minacciavano la città di Kobdo e chiedevano di inviare almeno cinquanta soldati a Uljasutaj. Le autorità supreme mongole ordinarono quindi ai principi di firmare l'Accordo. Nel frattempo, i principi discussero del rifiuto russo di consentire l'importazione di greggio mongolo in Russia in esenzione fiscale⁶⁸.

L'Accordo di Amicizia firmato il 21 ottobre/3 novembre 1912 e le conseguenti conversazioni tenutesi in seguito furono di grande importanza per la Mongolia. L'Impero russo, con questo Accordo, non solo riconobbe formalmente la Mongolia come proprio governo, ma in seguito l'accordo fu adottato come base legale per la sovranità nazionale della Mongolia. L'Accordo della Mongolia con l'Impero russo fu un duro colpo per le politiche espansionistiche della Cina e portò il governo cinese a dover negoziare con la Russia la questione mongola. Con questo Accordo, l'Impero russo non solo ha riconosciuto ufficialmente la Mongolia e il suo governo, ma ha successivamente adottato l'Accordo come base legale per la conferma della propria sovranità nazionale. Va inoltre tenuto in debita

⁶⁷ Ivi, p. 151.

⁶⁸ Ivi, p. 152.

considerazione il fatto che, in queste circostanze, la firma dell'Accordo fu, in realtà, un passo molto costruttivo. Dopo la dichiarazione di indipendenza della Mongolia, questo è stato il primo strumento legale per stabilire lo *status* della Mongolia nell'agone internazionale⁶⁹.

Nel suo diario, Korostovec parlò della firma dell'Accordo in questi termini:

21 ottobre. L'intero giorno è trascorso nella lettura e verifica dei testi dell'Accordo e del Protocollo, perché i mongoli hanno promesso di firmarli oggi. La mattina fui alla chiesa del consolato per il *Te Deum*, in occasione dell'anniversario dell'ascesa al trono (dello zar). La chiesa è piccola e misera, situata accanto alla cancelleria. Oltre agli impiegati del consolato, agli ufficiali e ai bassi gradi, v'era molto pubblico di Urga e le allieve della scuola russa con l'insegnante. I principi arrivarono solo alle 9 di sera, quando già avevo perso la speranza di vederli. Il tempo passò nella lettura e riscontro dei testi. Nel Protocollo risultarono degli errori, perciò si decise di firmare solo l'Accordo, e di postergare il Protocollo. I principi erano contenti che se ne differisse la firma, perché il giorno d'oggi non è ritenuto di felice augurio. La firma con l'inchiostro di China richiese non poco tempo, e terminammo solo a mezzanotte. Dalama e Sain-Noin osservarono con interesse (*con curiosità*) l'apposizione dei sigilli e lessero i nomi; il primo capisce un poco il russo. Dopo la firma mi congratulai coi principi per la conclusione di un affare così importante per entrambe le parti ed espressi la speranza che ciò porti ad un anche maggiore incremento della reciproca amicizia. I mongoli risposero con le esclamazioni di approvazione "cza, cza", mi strinsero le mani ed erano evidentemente contenti. Poi la conversazione passò sugli avvenimenti nella Mongolia Occidentale, al che Dalama domandò se fosse vero che i cinesi

⁶⁹ Ivi, p. 152-153. Vedere anche S. C. M. Paine, *Imperial Rivals. China, Russia and Their Disputed Frontier, 1858-1924*, London, England, Armond, 1996; P.S.H. Tang, *Russian and Soviet policy in Manchuria and Outer Mongolia 1911-1931*, Durham, Duke Univ. Press. 1959.

avevano preso Kobdo e se fossimo intenzionati a mandare là delle truppe. Strana gente. Due giorni fa si opponevano alla mia proposta d'invviare a Kobdo i nostri ufficiali e istruttori, ed ora vogliono che i cosacchi intervengano subito, senza aspettare il materiale necessario per una campagna militare, il foraggio per i cavalli, degli indumenti caldi, ecc. Indi i mongoli hanno ancora a lungo parlato dell'importanza dell'Accordo, dei futuri rapporti e della necessità di riforme⁷⁰.

Sebbene sia tradizionalmente considerato solo un documento economico, l'Accordo di Amicizia e Protocollo Commerciale del 1912 ebbe una grande importanza politica: esso non solo pose fine alle precedenti relazioni tra Mongolia e Cina – e vale la pena ricordare che questo fu possibile grazie al fatto che nel novembre 1912 la Russia ancora non aveva riconosciuto la Repubblica di Cina – ma aprì la strada al neonato Stato mongolo per avere relazioni paritarie con tutti gli altri Paesi del mondo. La Mongolia divenne un'entità giuridicamente autonoma e competente, con pieni diritti di stipulare qualsiasi trattato con l'estero. Questo diritto fu riconosciuto dal governo russo, che si è impegnato a sostenerne la “rigorosa osservanza”. Va inoltre notato che, nelle circostanze dell'epoca, la firma di questo accordo fu in realtà un passo molto progressivo. Sebbene i mongoli avessero sollevato la questione della Mongolia interna e di Barga come parte della Mongolia, i russi rifiutarono categoricamente questa richiesta e il soggiorno dell'ambasciatore mongolo a San Pietroburgo fu negato⁷¹.

⁷⁰ Ivan Korostovec, *Diario di un diplomatico russo in Mongolia (parte 2°)*, cit., p. 153.

⁷¹ Vedere: *Сборник дипломатических документов по Монгольскому вопросу*, Санкт Петербург [Raccolta di documenti diplomatici sulla questione mongola, San Pietroburgo], 1914; *Международные отношения в эпоху империализма. Документы из архивов царского и временного правительств (1878-1917)*, Москва-Ленинград [Relazioni internazionali all'epoca

Il destino della Mongolia interna era già stato deciso, come visto, dalla convenzione segreta tra Russia e Giappone. La questione dell'accreditamento dell'ambasciatore mongolo nella capitale russa era delicata, poiché l'indipendenza della Mongolia era limitata da un'autonomia formale. Infatti, vale ricordare che, specialmente dopo la firma ad Urgà del trattato di amicizia mongolo-tibetano, il 29 dicembre 1912 / 11 gennaio 1913, Sazonov decise di riconoscere la sovranità della Repubblica di Cina sulla Mongolia il 23 ottobre 1913, con una dichiarazione che, pure, sarebbe stata superata grazie al Trattato tripartito di Kjachta del 25 maggio 1915 per la proclamazione dell'autonomia della Mongolia⁷². Dopo l'esperienza, peculiarissima, notissima, della monarchia lamaista del barone Roman von Unger⁷³, l'indipendenza della Mongolia sarebbe stata riconosciuta *erga omnes* solo nel 1924.

3. *La missione in Persia (1913-1915)*

Dopo una breve stagione trascorsa come funzionario all'interno

dell'imperialismo. Documenti dagli archivi dell'amministrazione zarista (1878-1917)], 1931, сер. 2. Т. 20, Ч. 2.

⁷² Il nostro Korostovec avrebbe scritto anche un libro sulla Mongolia, riedito vent'anni fa: И. Я. Коростовец, *От Чингис-хана до Советской республики* [I. Ja. Korostovec, *Da Gengis Khan alla repubblica sovietica*], Улан-Батор, Адмон, 2004. Per il testo dell'accordo di Kjachta: *Русско-китайские отношения. 1689-1916. Официальные документы, Москва, Издательство восточной литературы [Relazioni russo-cinesi. 1689-1916. Documenti ufficiali, Mosca, Edizione di letteratura orientale]*, 1958, № 41. 1915 г., мая 25. Трехстороннее соглашение России, Китая и Монголии об автономии Внешней Монголии [Accordo tripartito fra Russia, Cina e Mongolia sull'autonomia della Mongolia Interna], pp. 102-106.

⁷³ Basta ricordare Ferdynand Ossendowski, *Bestie, uomini, dèi*, Roma, Edizioni Mediterranee, 2000.

del Ministero degli Esteri dell'Impero russo⁷⁴, nell'ottobre 1913 Korostovec venne, quindi, inviato in Persia come rappresentante del Cremlino: le sue memorie intorno alla sua missione persiana, mirifiche e qui di seguito sostanzialmente epitomate, sono state edite, sempre a cura di Carlo Gastone nel 2021, con il titolo di *Persian Arabesques*, ed è notevole ricordare che un editore britannico avrebbe opposto un suo secco rifiuto all'iniziativa di pubblicare la traduzione inglese di queste importanti memorie, con il motivo che Korostovec configurava semplicemente come oscuro amministratore proveniente dalla periferia dell'Impero russo. Si tratta, certamente di un giudizio pretestuoso a sfondo nettamente politico-ideologico. Quanto seguirà, dunque, offrirà la misura di quanto una valutazione così dura e perentoria sia, oltre che corriva, atta a nascondere ben altri demeriti dell'Inghilterra nell'agone politico, questa volta, dell'Iran.

Korostovec, dunque, al principio della sua nuova missione, poté constatare che lo spostamento della sede della rappresentanza russa presso lo *Shah* dal centro di questa città alla sua periferia, dopo la grande rivolta, contestuale alla guerra russo-persiana del 1826-1828, era un segno tangibile della reputazione in cui la Russia era tenuta in Persia a fronte delle altre Potenze europee che a Teheran avevano una loro Rappresentanza. Dopo aver passato in rassegna i profili personali e professionali dei suoi colleghi, primo fra tutti il rappresentante britannico, Sir Walter Townley, che larga parte avrà nello svolgimento dei fatti narrati in queste memorie, Korostovec passa subito a commentare il significato profondo dell'accordo di Pietroburgo del 18 / 31 agosto 1907 in questo modo⁷⁵:

⁷⁴ Ricorda la figlia Ol'ga che l'unità familiare venne rotta per la relazione extraconiugale avuta da Korostovec con Nalka Piry. Cfr. Carlo Gastone, *Memoires*, cit., pp. 96-99.

⁷⁵ Carlo Gastone, *Persian Arabesques. Memorie politiche di Ivan Jakovlevich Korostovetz*, cit., pp. 79-84.

L'accordo era stato redatto dai propri autori con il preciso intento di instaurare delle relazioni fra le due potenze. Questo obiettivo veniva raggiunto nella misura in cui la tradizionale rivalità dei due Imperi fosse regolamentata e di conseguenza annullata e alla Persia fossero assegnati due guardiani ufficiali a garanzia residenti a Teheran. Il Ministro Inglese e quello Russo s'impegnavano inoltre a curarne la futura evoluzione. Tuttavia, lo scoppio della guerra in Europa nel 1914, in relazione all'accordo Anglo-Russo, aveva configurato uno scenario differente da quello iniziale tanto da aver incluso la Persia nella schiera dei nostri alleati, influenzando indirettamente il corso degli eventi. Per giunta, sempre nella prospettiva di avere delle relazioni Anglo-Russe ancora più strette, l'accordo Anglo-Russo non si era rivelato essere lo strumento più adatto per soddisfare tale esigenza in quanto aveva legato le mani alla Russia e aveva suscitato sentimenti d'indignazione e sospetto nel Governo dello Shah, ritenendolo negativo sin dall'inizio⁷⁶.

I più ragguardevoli maggiorenti persiani avevano, infatti, interpretato il Trattato come premessa per la futura spartizione del loro Paese, e di questo si valse l'Inghilterra per togliere prestigio, giorno dopo giorno, passo dopo passo, all'influenza russa in esso. In fondo, lo stesso Korostovec riconosce che i negoziati per quell'accordo furono possibili solo dopo i disordini che erano seguiti in Russia successivamente alla guerra con il Giappone (gli scioperi seguiti al "Manifesto di ottobre" e concomitanti ai poco fortunati lavori della Prima Duma), e in forza dei sentimenti anglofili dell'allora ministro degli Esteri Aleksandr Petrovič Izvol'skij⁷⁷.

Dopo aver citato *in extenso* il testo dell'accordo del 1907, il diplomatico russo rilevava, più che opportunamente, la patente asimmetria dei suoi termini, mostrando che la Russia vi aveva riconosciuto alla Gran Bretagna i diritti di intercessione (diritto di

⁷⁶ Ivi, p. 85.

⁷⁷ Ivi, pp. 89-90. Sull'Afghanistan, vedasi Eugenio Di Rienzo, *Afghanistan. Il Grande Gioco*, Roma, Salerno Editrice, Collana Aculei, 2014.

veto) sulle provincie d'Oriente in Persia e soprattutto in Afghanistan, ossia nei Paesi confinanti con l'India, ciò che conferiva alla Potenza insulare un ascendente potentissimo anche sulle popolazioni musulmane insediate al di fuori dei domini indiani. Fu per questa ragione che il ministro britannico Townley si erse, pian piano, a guardiano principale della Persia contro le attività russe finanche nella zona neutrale prevista dall'accordo stesso⁷⁸. Infine bisogna ricordare che la Gran Bretagna traeva un grosso vantaggio per sé a discapito della sua alleata anche dalla memoria collettiva che i Persiani conservavano ancora di ben quattro scontri bellici con la Russia nel XVIII e nel XIX secolo e delle relative mutilazioni territoriali: con il Trattato di Pietroburgo del 12 settembre 1723, Pietro il Grande acquisiva, infatti, Derbent e Baku, oltre che le provincie caspiche dell'Impero persiano⁷⁹, mentre con il Trattato di Golestan del 24 ottobre 1813, Alessandro I acquisiva tutta la Transcaucasia fino al fiume Arasse e sottrasse alla parte avversaria il diritto di navigazione sul Caspio⁸⁰.

Il primo campo di contrasto fra Russia e Gran Bretagna, in conseguenza di ciò, riguardava, come era ovvio aspettarsi, la creazione di nuove infrastrutture, e, soprattutto, lo sfruttamento dei combustibili fossili. La Gran Bretagna, non suscitando in Persia timori di annessione, in quanto Stato non confinante, controllava buona parte delle concessioni bancarie, telegrafiche, stradali e per la navigazione del fiume Karun, che dai monti Zagros si riversa nel Golfo Persico. La Concessione *D'Arcy* gestiva, invece, l'estrazione del petrolio, e, presto trasformata nella ben nota *Anglo-Persian Oil Company*, agiva specialmente nel versante oceanico della Persia, ove era sita la

⁷⁸ Carlo Gastone, *Persian Arabesques*, cit., p. 91.

⁷⁹ Ivi, p. 92.

⁸⁰ Ivi, p. 96.

maggior parte dei campi petroliferi del paese, e al confine con l'Impero ottomano⁸¹.

Sin dall'inizio, il nuovo ministro degli Esteri russo, Sergej Dmitrijevič Sazonov, raccomandò al Korostovec di onorare relazioni di buon vicinato con la rappresentanza britannica, e per lo scopo lo mise subito in contatto con il nuovo ambasciatore russo a Londra, il conte Aleksandr Konstantinovič (Alexander von) Benckendorff (uno dei firmatari del Patto di Londra del 26 aprile 1915)⁸², con il quale intrattenne un colloquio assai significativo. Benckendorff, notoriamente filo-britannico, raccomandò al ministro russo la moderazione dello zelo dei consoli inviati in Persia, Afghanistan, Tibet e Cina da Pietroburgo, ricordando che ormai la Russia era collegata all'*Entente cordiale*, e che la sua partecipazione «ad una guerra non era legata ad una particolare circostanza di necessità»; avrebbe potuto esserle, piuttosto, giusta il presagio di “malaugurio” costituito dagli scontri con il Giappone, alleato dell'Inghilterra dal 1902, di estremo nocumento. In fondo, i venti di rivoluzione che agitavano la Russia dall'interno e la necessità di tenere a bada il blocco tedesco nella previsione «del prossimo conflitto», giustificavano il considerare i dissensi in Asia centrale e nell'Impero ottomano come secondari⁸³.

Per converso, il medesimo Korostovec riconosceva che i pericolosi fermenti politici serpeggianti a quei tempi in Persia rischiavano di compromettere notevolmente la posizione russa nel paese, specialmente in relazione al fatto che nel 1913 lo *Shah* era ancora minorenne – in suo nome governava un Consiglio di Reggenza –, che il Consiglio dei Ministri e il *Majles* (l'Assemblea consultiva islamica) mal tolleravano la presenza militare straniera in Persia,

⁸¹ Ivi, p. 97.

⁸² Ivi, p. 98.

⁸³ *Ibidem*.

specialmente quella russa, desideravano l'abdicazione del giovane sovrano, e soprattutto auspicavano l'istituzione di una "Gendarmeria svedese", comandata dal colonnello Hjalmarsson. Gli sforzi di Korostovec, per evitare tutto questo, a fronte anche delle proteste sollevate dalla Brigata Cosacca circa i mancati pagamenti pregressi, furono notevoli e assai energici, ma disattesi: la Gendarmeria svedese venne istituita⁸⁴.

Le schermaglie anglo-russe continuarono. Ora per la concessione dell'irrigazione della provincia di Isfahan, sulla carta sotto influenza russa, ma di vivo interesse britannico per la sua prossimità al tragitto della ferrovia trans-persiana; ora per le relazioni fra la Banca Imperiale di Persia, controllata dagli Inglesi e che pagava i salari di tutta la classe politica e militare persiana, e la *Banque d'Escompte de Perse*, controllata dai Russi, le cui pretese illegalità nelle procedure di prestito infrangevano, secondo il punto di vista britannico, i termini del Trattato di pace russo-persiano di Turkmenchay (21 febbraio 1828)⁸⁵, ma la cui attività, invero, dava concretezza alla non ben voluta influenza militare russa nel nord della Persia. Ora con il rifiuto britannico del riconoscimento della proprietà terriera russa nel Paese e la richiesta dei ministri persiani di rimuovere dal suo incarico il governatore dell'Azerbaigian, Shodja-ud-Douleh, accusato di agire esclusivamente in nome degli interessi russi e non di quelle persiane⁸⁶.

Ed ecco, a questo punto, il culmine della guerra diplomatica. Alla fine del marzo 1914, Sazonov avvertiva il nostro Korostovec che egli era imputato di affermazioni e dichiarazioni riguardanti l'intenzione russa di annettersi l'Azerbaigian e di voler smantellare l'accordo del 1907, al quale, pure, il ministro russo era, come visto,

⁸⁴ Ivi, p. 98.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Ivi, pp. 103-104.

avverso. Dopo essere riuscito a difendersi da queste accuse con un telegramma di risposta, ed aver interloquuto con sir Townley, Korostovec dovette affrontare l'aggravarsi di questo stato di cose dal momento dell'incoronazione dello *Shah* Ahmed Qajar, al compimento della sua maggiore età, proprio nel momento in cui l'Austria-Ungheria dichiarava guerra alla Serbia il 28 luglio 1914. Il governo persiano giunse, infatti, a presentare un *memorandum*, trasmessogli dal *Foreign Office* il 10 giugno 1914, sulle illegalità commesse in Russia intese a violare la sovranità della Persia e a pregiudicare gli interessi britannici anche nella zona del Nord⁸⁷.

Uno dei risultati dell'attività Russa nel Nord della Persia è stato quello di creare, unita alla condizione di instabilità del sud, quasi un monopolio del commercio Russo a Nord e a Nord-ovest del Paese. La stessa tendenza per incrementare il commercio Russo al Nord ha inevitabilmente portato alla sostituzione dell'autorità Russa con quella Persiana al sud consentendone la penetrazione commerciale. In entrambe le regioni essa si è sostituita al commercio Britannico e ad altri commerci esteri che non possono accedere alla Persia se non attraverso le rotte meridionali, oppure non possono introdursi de facto quando queste vie sono chiuse⁸⁸.

Dopo quest'atto proditorio, il plenipotenziario russo acutamente notò che, gli Inglesi divenivano azionisti di maggioranza nella produzione del petrolio nel Paese controllato. il Governo Britannico», scriveva Korostovec, «era diventato il proprietario di una concessione appartenente alla *Anglo-Persian Oil Company*, che era stata rilasciata, nel lontano 1901, da un soggetto inglese, William Knox D'Arcy. Il distretto, produttore di Petrolio, era stato nominato

⁸⁷ Ivi, p. 104.

⁸⁸ Ivi, p. 106.

Maidan-i-Naftun. Quel distretto si trovava a ridosso del Golfo Persico, nell'antico Elam»⁸⁹. Il resto è conseguenza.

La guerra cambiò completamente il tenore delle interlocuzioni anglo-russe. Il governo persiano dichiarò immediatamente la sua neutralità, ma la situazione precipitò allorché l'Impero ottomano entrò in guerra a fianco della Germania e contro la Russia il 24 ottobre 1914 nel Caucaso e nella zona di Kars. Tutto ciò mise in seria difficoltà la diplomazia russa a Teheran, specialmente agli occhi del governo persiano, che domandò, per voce del nuovo primo ministro Mushir-ud-Douleh, l'evacuazione completa delle truppe russe dalla Persia. Intanto, mentre la diplomazia tedesca riuscì a destabilizzare, a sfavore tanto della Gran Bretagna quanto della Russia, proprio l'area di Isfahan, il cui console russo, Kaver, sarebbe stato assassinato di lì a poco, l'Inghilterra pensò bene di mettere le mani anche sulla "zona neutrale", adducendo come giustificazione di questo suo atteggiamento il ripresentarsi della "minaccia sull'India"⁹⁰.

A questo punto, Sazonov, che ben riconosceva, disapprovandola, l'obliquità della condotta tenuta, sino a quel momento, da sir Townley, rimosse Korostovec dal suo incarico non senza aver, nel frattempo, intavolato con il Gabinetto di San Giacomo le trattative necessarie affinché anche il ministro britannico a Teheran seguisse lo stesso destino. Townley, infatti, inviato in missione all'Aia, sarebbe stato poi costretto a rinunciare alla carriera diplomatica proprio per via della garrula indiscrezione della moglie. Era l'aprile del 1915. In quell'occasione, venne detto al nostro Korostovec, per l'ennesima volta «Siete troppo Russo», mentre, al contrario dei rimprocci di Sazonov, che giudicò complessivamente infruttuosa la sua azione, lo zar Nicola II gli rese ogni onore per il servizio reso

⁸⁹ Ivi, p. 175-177.

⁹⁰ Ivi, pp. 167-173.

all'Impero⁹¹. Korostovec, tornato in patria, ebbe, come compenso alla sua rimozione, la nomina, nel 1916, alla presidenza nientemeno che della *Banque d'Escompte de Perse*. Con questa qualifica, interlocuì con una società di banchieri americani, incaricati dell'erogazione di un prestito all'Impero russo ma ben consci, ormai, dell'imminente fine del regime zarista:

Ricordo che esso esaminavano gli scenari Russi con occhi critici e che il Signor Mc Roberts [vicepresidente della *National City Bank*, N. d. A.] fece notare più di una volta che il paese aveva potenzialità enormi, ma che era governato malamente. Egli precisava che una crisi era imminente e che si percepivano già dei sintomi di pericolo evidente nonostante egli non parlasse la nostra lingua. Questa intuizione venne confermata (non ricordo più da chi) in occasione del rifiuto della firma del contratto con il Ministero delle Finanze, che rappresentava lo Tsar, per un prestito da essere erogato. Essi insistevano nel sostituire la parola Tsar inserendo al suo posto la frase "che rappresenta il Governo Russo", cambiando così le parole originarie. "Chi può dire", sosteneva il Signor McRoberts "chi avrebbe rimpiazzato la presente autorità, potreste anche avere una Repubblica⁹²."

Intanto, mentre in Persia, ma anche in Afghanistan e nell'area meridionale del Pakistan la propaganda turco-tedesca faceva propri proseliti specialmente fra gli appartenenti al clero musulmano (gli *ulema* e i *mushtehid*), la notizia della rivoluzione d'ottobre arrivava come una benedizione dal cielo. Già prima di essa, il governo dello *Shah* aveva chiesto espressamente l'abrogazione della «Convenzione» anglo-russa del 1907 e dello stesso Trattato di Turkmenchay, ma con la presa di potere dei bolscevichi, la Persia affermò che, da allora in avanti, compito dei Russi sarebbe stato quello di «governare un

⁹¹ Ivi, pp. 185-188.

⁹² Ivi, p. 190.

popolo, ma anche quello di favorire la pace sulla base del principio dell'autodeterminazione dei popoli». Un primo passo in tal senso fu la rinuncia della RSFS Russa ai suoi diritti sulla Persia e il suo impegno a liberare questo Paese anche dai Turchi e dai Britannici. Korostovec, dopo essere ritornato a Pietrogrado dalla Finlandia, dove si era rifugiato in seguito alla presa di potere bolscevica, ebbe un colloquio con il nuovo Commissario del Popolo per gli Affari Esteri, Georgij Vasil'evič Čičerin⁹³.

Korostovec mostrò severa disapprovazione nei riguardi dei nuovi orientamenti assunti dalla politica estera sovietica, non senza mancare di confessare la sua disapprovazione verso l'accordo del 1907, mentre, per converso, Čičerin tacciò di imperialismo tanto la politica russa quanto quella britannica in Persia, sostenendo che entrambi i governi sembravano aver «puntato al decentramento e alla suddivisione del paese indebolendo così il potere dello *Shah*, sostituendo il Consiglio dei Ministri, eliminando il Ministro dello Stato, insistendo e corrompendo per ottenere delle concessioni». Infine, Čičerin commentò, in questo modo, il rifiuto di Korostovec, il quale aveva rifiutato la proposta di lavorare per il governo sovietico come consulente per le questioni orientali e centro-asiatiche: «Così non credete nella possibilità di un nuovo orientamento politico in Persia basato sulla Cooperazione, Eguaglianza e Giustizia e considerate che l'abrogazione dei trattati sia un errore. È un vero peccato»⁹⁴.

Nel frattempo, la Gran Bretagna firmava a Teheran il 9 agosto 1919, un nuovo accordo in forza del quale si stabiliva «la costituzione di un "Protettorato Britannico" sul grande Paese sciita che prevedeva la nomina di Consiglieri Inglesi, la creazione del Controllo Finanziario e la costruzione di Strade, inoltre l'assoggettamento delle Dogane a un

⁹³ Ivi, p. 262.

⁹⁴ Ivi, pp. 268-270.

Comitato Anglo-Persiano e all'imposizione di nuove Tariffe Doganali più favorevoli all'Inghilterra»⁹⁵.

Le vicende successive sono note: nel 1920 uno sbarco sovietico sulle rive della Provincia del Gilan determinò la proclamazione, il 9 giugno, di una Repubblica Socialista Sovietica Persiana, che ebbe breve durata, sopravvivendo fino al colpo di Stato di Reza Khan Mirpanj, già comandante della Brigata cosacca. In quel contesto, il ministro persiano a Mosca, Moshaver-el-Mamalek, concluse con il governo sovietico un accordo in base al quale, in attesa dell'abrogazione di tutti i patti precedenti, le parti si astenevano dall'interferire negli affari interni l'una dell'altra. La Persia avrebbe riconquistato il diritto di possedere nel Mar Caspio una flotta commerciale e da guerra, e di incamerava tutte le infrastrutture create dalla Russia. In cambio, Teheran concedeva alla RSFS Russa «il diritto di poter portare le sue truppe sul territorio Persiano nel caso in cui i soggetti terzi avessero tentato di utilizzare il suolo iraniano quale base per attaccare la Russia». L'abrogazione dell'accordo di Pietroburgo del 1907 fu proclamata, all'apertura del Medjlis, nel giugno 1921, e anche in questa occasione l'Inghilterra ebbe a dire, non senza una certa dose di improntitudine, che «la Persia aveva declinato il trattato che le era stato offerto, e aveva preferito rivolgersi al Governo Sovietico»⁹⁶.

Cominciò, quindi, l'azione riformatrice di Reza Khan Mirpanj, primo ministro persiano dal 1923, poi divenuto Sardar-Sapah, e, come *Shah*, iniziatore della dinastia Pahlavi nel 1925, e neanche durante questo periodo i contrasti e le reciproche schermaglie fra la Russia sovietica e l'Inghilterra terminarono, specialmente dopo che i Rockefeller ebbero deciso di mettere le mani sulla *Anglo-Persian Oil Company*, creando la *North Persian Petroleum Company*. L'Unione

⁹⁵ Ivi, pp. 273-279.

⁹⁶ Ivi, p. 285.

Sovietica, frattanto costituasi come tale il 30 dicembre 1922, rispose a ciò negoziando con la *Shell Royal Dutch Company* i pozzi di Baku e di Groznyj⁹⁷.

Come noto, Korostovec accolse la rivoluzione bolscevica del 1917 con una grande cautela. Come testimoniato, anzi, dalla figlia Ol'ga, ne ebbe notevolissimi problemi. Ella scrisse, nei suoi *Memoires*:

Mio padre era stato arrestato dai soldati nei primi giorni della rivoluzione. L'avevano fatto salire sulla loro macchina e volevano rinchiuderlo in prigione, da dove poi i Bolscevichi lo avrebbero inviato in Siberia o forse gli avrebbero fatto di peggio. La situazione divenne drammatica quando uno dei rivoluzionari vicino a lui cominciò a spingerlo di lato, dandogli dei colpi, come per dirgli qualche cosa. Mio padre pensò che poteva essergli di aiuto e si mise a parlare, dicendo: “Perché mi arrestate? È vero che io sono un Ministro, ma sono fra quelli che sono sempre stati inviati all'estero e non si sono mai occupati degli affari interni della nazione. Ho sempre vissuto fuori dalla Russia, curandone gli interessi all'esterno del territorio nazionale, dialogando con degli stranieri.” Questo discorso fece effetto sugli insorti e quello che l'aveva spinto, disse ai suoi compagni: “È vero, amici miei, poiché costui non si occupa degli affari del popolo e vive all'estero è inutile arrestarlo, lasciamolo andare e io lo accompagnerò a casa sua”⁹⁸.

È abbastanza noto che, in una sua confidenza, Korostovec avrebbe affermato che persino i suoi nipoti non avrebbero visto la fine della rivoluzione in Russia allora iniziata. Il Governo Provvisorio avrebbe, a suo tempo, preso in considerazione l'iniziativa se nominarlo o meno ambasciatore negli Stati Uniti: questa iniziativa, pure, non avrebbe avuto seguito alcuno, e rimase, quindi, lettera morta.

⁹⁷ Ivi, pp. 296-299.

⁹⁸ Carlo Gastone, *Memoires*, cit., pp. 170-171.

Ritroveremo, quindi, Korostovec a Kiev, dove ottenne nientemeno che l'incarico di viceministro degli Affari Esteri nel governo dell'etmano Pavlo Skoropads'kyj. Nonostante la sua vigorosa attività, grazie alla quale, nell'Ucraina controllata dalla Germania, egli cercò di dotare il Ministero degli Affari Esteri ucraino di valido e preparato personale di lavoro, Korostovec subito si rese conto dell'instabilità del regime dell'etmanato e del suo carattere effimero, e, una volta rassegnate le dimissioni – dopo l'instaurazione del Direttorio di Simon Petljura – decise di emigrare, recandosi prima in Finlandia, poi a Londra, a Berlino, e poi, nel 1921, nuovamente in Cina, che poteva a buon diritto considerare una sua seconda patria, essendo divenuto, per altro, uno dei fondatori della Società per la Carità russa di Pechino. Qui, per altro, le sue memorie relative alla Russia in Estremo oriente sarebbero state pubblicate, in lingua russa, in una tipografia di Pechino⁹⁹.

Da qui, per diretta testimonianza della figlia Ol'ga, dopo esser passato brevemente per l'Italia, ove Ol'ga stessa abitava assieme al marito, Renato Strazzeri, si trasferì a Parigi assieme alla seconda moglie Nalka e all'altro figlio Flavij, ove sarebbe rimasto sino alla sua morte, avvenuta il 1° gennaio 1933. Ol'ga, nelle sue memorie, lo ricordò con queste parole, in guisa di epicedio:

Erano già parecchi anni che non vivevo più con lui, una dozzina almeno, ma la sua personalità e originalità, che avevo tanto ammirato, era rimasta intatta nel tempo [...] Gli studi al Liceo Imperiale, l'entrata in diplomazia, i viaggi all'estero: Brasile, Cina, Portogallo, Giappone, Mongolia. In questo ultimo Paese aveva trattato con i Principi Mongoli per un accordo di amicizia e di aiuto con la Russia Imperiale. Aveva

⁹⁹ Самойлов, Иван Яковлевич *Коростовец* [Samojlov, Ivan Jakovlevič *Korostovec*], cit., pp. 609. Lo stesso Korostovec dichiara che la nomina ad ambasciatore negli Stati Uniti era stata promossa proprio dallo zar Nicola II. La rivoluzione, tuttavia, avrebbe interrotto la sua carriera. Cfr. Gastone, *Persian Arabesques*, cit., p. 228; Id., *Memoires*, cit., pp. 170-171.

firmato il trattato di Urga il 21 di ottobre del 1912 con i plenipotenziari di Je-tour Dapua Ha Tuk Tu, tutti grandi personaggi dell'epoca. Durante gli anni precedenti, era stato Ministro di Russia a Pechino per tre anni, e, infine, Ministro a Teheran all'inizio della Prima Guerra Mondiale. La Rivoluzione interruppe la sua brillante carriera, proprio nel momento in cui doveva essere nominato Ambasciatore a Washington.¹⁰⁰

Questa nomina, che avrebbe dovuto avere un grande seguito, ove si fosse avverata, era certo dovuta al ruolo avuto da Korostovec negli Stati Uniti non solo in relazione al suo ruolo avuto nel Trattato di Portsmouth, ma anche in relazione alle iniziali trattative avute per il prestito americano da negoziarsi con l'Impero russo, quando esso era ancora in vita, e che Korostovec aveva tanto fedelmente servito.

¹⁰⁰ Carlo Gastone, *Memoires*, cit., pp. 205, 207-208.

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ*
La Scuola Austriaca. Capitolo 14.
*Conclusioni e approfondimenti***

Nei precedenti capitoli si è fornita una panoramica su vari aspetti delle teorie economiche della Scuola Austriaca: in questo verranno riassunte le principali peculiarità delle teorie della Scuola, e le differenze e le somiglianze rispetto all'economia neoclassica ortodossa.

* 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).

** Ultimo 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.

Specificità della Scuola Austriaca

Soggettivismo – Per la Scuola Austriaca, l’economia si occupa dello studio dell’azione umana e delle relazioni tra azioni individuali. L’azione umana è il risultato di preferenze soggettive, conoscenze soggettive, processi decisionali soggettivi: non si nega certo che i gravi cadano per via di una legge oggettiva, ma finché l’economia è economia, e non psicologia, ingegneria o geologia, la realtà ambientale è rilevante solo in quanto influenza l’azione umana. Tale aspetto è comune alle due scuole (Austriaca e “Neoclassica”), anche se gioca un ruolo più importante per gli austriaci.

Imprenditorialità – La teoria dei giochi, lo strumento usato dai neoclassici per descrivere il processo di mercato, non è imprenditoriale: nel momento in cui si formula matematicamente il comportamento umano, infatti, la sorpresa, l’intelligenza, la creatività e l’innovazione non possono giocare alcun ruolo. Il concetto di imprenditorialità è il fulcro della teoria austriaca, in quanto è l’elemento che anima il mercato: nella teoria dei giochi tale elemento non c’è, nella teoria dell’equilibrio generale non ce n’è bisogno. Se fosse possibile fare teoria economica fingendo che la capacità di individuare soluzioni e strategie innovative non giochi alcun ruolo, tale problema sarebbe trascurabile.

Struttura della produzione – La produzione neoclassica è atemporale, e spesso trascura l’eterogeneità dei fattori: c’è un bene omogeneo (il capitale) che produce beni omogenei (l’*output* dell’economia) con la cooperazione di un altro fattore omogeneo (il lavoro). Modelli più complessi esistono, con settori *tradable* e *non-tradable* o “*time to build*”. Questa differenza non è legata alla teoria austriaca del processo di mercato, e in teoria si potrebbe studiare anche all’interno dell’economia convenzionale. Anzi, è difficile spiegare perché gli austriaci non abbiano fatto molto lavoro né formale né

sperimentale nel dimostrare l'importanza dell'eterogeneità della struttura della produzione.

Non-neutralità monetaria – Per i neoclassici la moneta ha effetto solo nel breve termine (al più un paio d'anni), successivamente l'effetto sulla produzione lascia il posto ad un semplice aumento dei prezzi. Gli austriaci ritengono invece che la moneta influenzi la struttura della produzione anche nel lungo termine. In assenza di una teoria della produzione, sono sistematicamente sottovalutati i “costi dell'inflazione”, in quanto i suoi effetti strutturali (*malinvestment*) non possono essere valutati.

Calcolo economico – Questo è il tema più importante delle teorie austriache: è alla base della visione del processo di mercato, in quanto spiega la fondamentale importanza del sistema dei prezzi; è alla base della critica del socialismo e di altri “mondi alternativi” che non sono alternativi per nulla; è un aspetto fondamentale dell'epistemologia: senza la complessità del sistema economico non ci sarebbe bisogno di distinguere teoria e storia, e il ruolo della falsificabilità empirica delle teorie sarebbe maggiore. L'idea del calcolo economico è fondamentale per la comprensione di molte istituzioni: permette la coordinazione tra individui e quindi estende le possibilità della cooperazione sociale. Se l'idea di base del liberalismo è che le persone possano convivere senza un dittatore sociale che decida sui potenziali conflitti, la teoria del calcolo economico rappresenta la base del paradigma esplicativo necessario a comprendere ciò che rende una tale società possibile. Si può dire che è la base per una teoria delle istituzioni realistica e per interi capitoli di “*law & economics*”. Il tema è rilevante per l'organizzazione industriale e per la finanza perché questi strumenti servono all'imprenditore, e la complessità (misesiana) e la conoscenza (hayekiana) sono i due principali problemi che questi deve affrontare.

Convergenze

Fondamenti microeconomici della macroeconomia – Alla nascita, la macroeconomia era un qualcosa di diverso dal *corpus* delle teorie economiche, non facendo uso dell’analisi economica standard. Non è più così: al giorno d’oggi la macroeconomia in cui interagiscono aggregati e medie aritmetiche è stata sostituita da una macroeconomia in cui le grandezze aggregate sono generate da scelte individuali “stilizzate”. Che la macroeconomia non fosse separabile dalla microeconomia gli austriaci lo hanno sempre sostenuto. Ad oggi non sembra che la macroeconomia sia una parte affidabile della teoria economica: è probabile che ciò sia dovuto alla mancanza di una teoria del calcolo economico, senza i quali non è possibile capire il ruolo della moneta, del capitale, etc. Mentre è facile immaginare che la nozione di equilibrio abbia senso in un sistema economico semplice, o quando si analizza un singolo mercato, nel contesto macroeconomico l’ipotesi è irrealistica, sulla base della teoria austriaca della complessità del sistema economico.

Complessità del giudizio pratico – L’impressione che si ha leggendo testi che cercano di fornire una panoramica delle varie teorie neoclassiche, come *Advanced Macroeconomics* di David Romer, è che i neoclassici siano sommersi da teorie e non sappiano come sceglierle. Le teorie possibili sono infinite, e il tempo per verificarle è finito: spiegare un fenomeno storico è una cosa complessa, come afferma l’epistemologia austriaca. Forse quando si disegnavano diagrammi IS/LM si poteva avere l’illusione che il sistema economico fosse semplice, ma questa illusione è passata. Bisogna però ancora trarne le conseguenze: se ci sono più teorie che “fatti” economici, il paradigma empirista è nei guai. Per ottenere una teoria bisogna quindi basarsi sulla credibilità dei suoi assunti, e non solo sui “fatti”: e questo lo fanno in

pratica tutti, o quasi¹. Ma questo passaggio implica un riavvicinamento alla distinzione austriaca tra teoria e storia: la teoria è un insieme di strumenti concettuali, la storia è un insieme estremamente complesso di eventi da cui è difficile “trarre lezioni”. A riguardo molti austriaci si sono impelagati in una nozione di apriorismo estremistica che invece di sottolineare l’ignoranza umana (anche degli economisti) crea l’illusione che questa ignoranza sia superabile (dalla teoria “apriori”).

Teoria dei giochi e processo di mercato – La teoria dei giochi si è rivelata un buon modo per descrivere il processo di mercato, e quindi rappresenta un genuino passo avanti verso la comprensione microeconomica del funzionamento del sistema economico rispetto ai modelli di equilibrio generale. Siccome il mercato come processo è un’idea tipicamente austriaca, anche in questo caso sembra esserci un avvicinamento tra le due scuole. Ci sono degli aspetti della teoria dei giochi che sono però ancora irrealistici: gli individui hanno uno spazio delle soluzioni predeterminato, le mosse possibili sono predeterminate, spesso² si suppone che di informazione ce ne sia più di quanto sia realistico supporre, l’analisi riguarda in genere solo stati di equilibrio.

1) L’idea di Milton Friedman di sviluppare teorie anche basate su ipotesi palesemente errate, purché sottoposte a controllo sperimentale, è a volte criticata nella letteratura *mainstream* (ad esempio Stiglitz, *Capital markets and economic fluctuations in capitalist economies*). Per ragioni che non hanno molto a che fare con la scienza ho una maggiore simpatia per il primo, ma concordo che il metodo in questione sia stato abusato.

2) Gran parte delle ipotesi della teoria economica sembrano condizioni per assicurare la formalizzabilità, e non ipotesi economiche credibili. Quando queste teorie sono sottoposte a test empirici, quindi, non è sempre chiaro se ad essere falsificate siano le ipotesi ausiliarie o la teoria economica sottostante. I neoclassici in genere cambiano le ipotesi ausiliarie e mantengono la teoria economica sottostante (cioè gli strumenti con cui costruiscono teorie): e questa è una ragione in più per credere che l’appello al metodo positivista sia meramente retorico.

Il problema della teoria dei giochi è che si suppone che la struttura del gioco sia nota, come se qualche essere onnisciente facesse giocare gli agenti economici con regole fisse. Nella realtà, la struttura del gioco è in genere ignota, e gli aspetti rilevanti nei singoli casi storici sono quasi sempre complessi e non raramente inosservabili.

Informazione imperfetta – Importanti progressi teorici sono stati compiuti grazie alla formalizzazione matematica dell'informazione incompleta: supponendo che l'informazione non sia completa si può ottenere una visione più realistica e profonda del processo di mercato. Questo sviluppo dell'economia neoclassica si presta però ad una seria critica: la struttura dell'ignoranza in un mercato non è data (l'economista è almeno tanto ignorante quanto gli operatori), e gran parte dell'informazione rilevante è creata dal processo stesso. Ciò in equilibrio non si vede, perché i prezzi dicono tutto quello che c'è da dire: ma nel mercato ciò non è vero, e i prezzi più che fornire informazione perfetta devono coordinare piani individuali. Nella fattispecie, la teoria dell'informazione imperfetta non è la teoria del processo di mercato: nella prima, gli agenti calcolano la soluzione ottima perché sono perfettamente a conoscenza della struttura del mondo in cui agiscono, e perché sono illimitatamente razionali in quanto in grado di risolvere problemi estremamente complessi.

Cosa accadrà?

Se tutto va bene, l'economia austriaca nei prossimi decenni sparirà: i suoi assunti saranno inglobati nell'ortodossia economica. Bisognerà solo aspettare il momento in cui gli strumenti formali dell'economia matematica saranno sufficientemente ricchi da non limitare la teorizzazione economica. Il contributo dato dagli austriaci a questo possibile sviluppo, però, è stato – negli ultimi decenni – trascurabile. Bisognerà anche aspettare il momento in cui, sommersi da

teorie di ogni tipo, ci si renderà conto che la verifica empirica delle teorie non è possibile. È probabile che gran parte degli aspetti interessanti del sistema economico non siano misurabili e osservabili: ma, se si continuerà a negare ospitalità alle teorie che ne parlano solo perché non falsificabili, grandi progressi nella comprensione del mercato saranno difficili, nei campi in cui la complessità gioca un ruolo fondamentale, come la macroeconomia o l'economia monetaria.

A riguardo il problema degli austriaci è stato non sottolineare la difficoltà – o impossibilità – di falsificare le teorie economiche in base ai dati, ma di negare che qualunque conoscenza dettagliata del mondo possa essere informativa sulla sua comprensione. Le teorie austriache avrebbero potuto essere più convincenti se si fosse lavorato su temi quali le evidenze empiriche dell'importanza della struttura del capitale, o dell'insostenibilità dei *boom* che precedono le crisi. Ad oggi c'è pochissimo materiale su cui basarsi, invece.

In parte c'è stata una certa reazione da parte di altri economisti a certi estremismi dell'economia neoclassica: la teoria del caos e altre teorie “strane” accettano la limitatezza di ipotesi quali la semplicità, la linearità, la prevedibilità, la gaussianità delle grandezze economiche, e vanno in cerca di altri strumenti. Altri campi di ricerca sembrano avere assonanze con la Scuola Austriaca: teorie come quelle della razionalità limitata sembrano *prima facie* compatibili con le dottrine austriache. Esiste inoltre un intero campo di ricerca di psicologia applicata chiamata economia comportamentale, in cui si allentano le irrealistiche ipotesi di perfetto egoismo, perfetta razionalità e/o perfetta conoscenza. Nell'economia sperimentale, infine, alcuni risultati non sono facilmente spiegabili in un contesto neoclassico: che gli agenti producano risultati efficienti anche in contesti di pesanti esternalità e asimmetrie informative ha qualcosa di miracoloso che non può essere spiegato all'interno del paradigma dell'equilibrio generale con informazione asimmetrica. Quando Vernon Smith – non un austriaco, anche se

influenzato da Hayek – dice che le ipotesi neoclassiche forniscono condizioni sufficienti ma non necessarie per l'efficienza, mettono in discussione le fondamenta di innumerevoli modelli teorici. Se non sono necessarie, quale processo infatti porta all'efficienza?

Il problema in molti casi è quello di sostituire alla teoria economica il niente, buttando il bambino (la teoria economica) con l'acqua sporca. Una teoria che dice che le serie temporali hanno caratteristiche caotiche o che gli individui a volte aiutano il prossimo non contribuisce alla comprensione del sistema economico, a meno che non si integri con la teoria economica, che studia come gli individui interagiscono in un contesto di radicale complessità, dinamicità e ignoranza coordinandosi per mezzo del sistema dei prezzi.

I problemi della Scuola Austriaca oggi

La precedente discussione non vuole fare intendere che i problemi della Scuola Austriaca siano tutti esogeni: alcuni aspetti della Scuola Austriaca odierna ne facilitano la marginalizzazione, e questo danneggia sia i suoi proponenti che la teoria economica in generale, in quanto impedisce di fare uso degli *insight* teorici austriaci. Se Hayek ha vinto un Nobel, e Buchanan, Coase, Lucas, Phelps, North, Schelling, e il succitato Vernon Smith³ sono tra i Nobel influenzati dalla teoria austriaca, evidentemente qualcosa da dire c'è: nessuna scuola eterodossa può vantare tanta influenza sul progresso del pensiero economico, e ancora molto è da aggiungere alla visione *mainstream* prima che il messaggio di Menger, Mises o Hayek venga interamente recepito.

La mia impressione è che i problemi della moderna Scuola Austriaca siano:

³) La lista è stata pubblicata dal Professor Boettke della George Mason University, sul suo blog.

Confusione tra fatti e valori – Gran parte dei critici della Scuola Austriaca ritiene che l'economia austriaca sia un'ideologia. Mises credeva nella “libertà dai valori” (*Wertfreiheit*), ma spesso le esposizioni più recenti della teoria sembrano essere considerate soprattutto uno strumento per giustificare determinate posizioni ideologiche. La maggior parte delle persone conosce la Scuola Austriaca grazie al libertarismo: ciò è una fortuna, perché altrimenti pochi si ricorderebbero di Mises, ma tale “fortuna” ha un costo, in termini di confusione tra fatti e valori. Insieme ad altre scuole di economia eterodosse, come quelle marxiste e post-keynesiane, la Scuola Austriaca tende ad attirare simpatizzanti interessati più all'attivismo politico che al rigore teorico.

Il periodo delle grandi innovazioni teoriche sembra essere finito da tempo. Ciò in fin dei conti è normale: anche un grande economista come Hayek ha avuto difficoltà a dire qualcosa di nuovo rispetto a Mises. Ma questo problema diventa più grave se si considera che la distinzione tra teoria e storia è passata in sordina: una maggiore attenzione alla storia (e per estensione all'economia applicata) permetterebbe un maggior numero di studi, di approfondimenti, di applicazioni, e in definitiva di articoli. Non bisogna essere esperti di sociologia dell'Accademia per capire l'importanza di questo fattore.

L'avversione verso i metodi formali, giustificata dal punto di vista teorico, sembra essersi estesa anche all'economia applicata (cioè al giudizio storico). Ciò riduce la probabilità che gli strumenti teorici e concettuali della Scuola Austriaca diano vita a strumenti operativi utili, che potrebbero dare visibilità alle teorie della scuola.

Alcuni campi di ricerca sembrano trascurati: cercando nelle opere austriache si hanno difficoltà a trovare argomenti come il *money market*, i mercati finanziari e i derivati. Ancora oggi, la teoria austriaca del ciclo è sviluppata – fatto salvo per le congetture mai provate su cui

si basa per giungere alle conclusioni – solo per economie chiuse, anche se alcuni articoli hanno cominciato ad estenderla ad economie aperte.

Conclusioni

Nei limiti in cui sono i pregiudizi altrui a causare problemi di visibilità della Scuola Austriaca, ci si potrebbe accontentare di mostrare i limiti della visione ortodossa e continuare sulla propria strada (rimarrebbe difficile penetrare nelle università, ma questo è un problema di tutte le scuole eterodosse). Nei limiti in cui è invece lo scarso capitale umano impiegato a rallentare il lavoro, bisogna convincere persone intellettualmente dotate, e disposte a sottoporsi alle fatiche della ricerca, a contribuire. Nei limiti in cui sono però i difetti sopra descritti a limitare le *chance* di successo, e di progresso, della Scuola, c'è un problema interno da risolvere, anche per il bene di tutta la disciplina.

L'economia ortodossa negli ultimi decenni si è avvicinata a molti temi tipici della Scuola Austriaca, e al giorno d'oggi è possibile trovare analisi "austriache" negli articoli del «The Economist», negli studi della Bank of International Settlements e in analisi finanziarie e macroeconomiche. Le teorie macroeconomiche tendono a seguire i cicli economici, in quanto ogni grosso cambiamento dell'economia reale negli ultimi cento anni ha sorpreso gli economisti e ha prodotto nuove teorie. La crisi del '29, sebbene facilmente spiegabile alla luce delle teorie austriache, ha prodotto la "rivoluzione" keynesiana; la crisi del '73 ha messo in crisi il keynesismo (e dato il Nobel ad Hayek): la crisi degli ultimi anni sembra fatta apposta per tirare fuori dal cassetto gli strumenti concettuali austriaci.

Le differenze filosofiche sembrano invece più difficili da ricucire, e nei limiti in cui la "meta-economia" è rilevante per la teoria economica vera e propria (e per gli austriaci è molto rilevante), ciò

potrebbe costituire ancora a lungo un elemento di divisione delle due scuole.

Chi voglia impegnarsi seriamente nello sviluppare le teorie della Scuola Austriaca deve trovarsi un'università: il progresso scientifico non si fa sui *blog* o sui giornali. Ad oggi l'università con il più alto numero di austriaci, dove è possibile studiare seriamente e imparare a pubblicare su riviste accademiche importanti, è la George Mason University (GMU). Qualunque tentativo di avvicinarsi alle teorie della Scuola Austriaca deve partire dal contattare i professori "austriaci" di questa università. Ce ne sono altre, sia in Europa che in America, ma a mio parere la GMU è di gran lunga la più nota, e quella che meglio prepara ad una carriera accademica. Il rischio maggiore, infatti, è rinchiudersi in una setta senza ascoltatori, e senza la possibilità di crescere intellettualmente.

Stefano MAGNI*
Ayn Rand, a 120 anni dalla nascita (1905-2025).
La radicale russa
che insegnò agli USA di restare liberi

Ayn Rand nacque Alissa Rosenbaum il 2 febbraio 1905 a San Pietroburgo, da una famiglia ebrea benestante, proprietaria di una delle principali farmacie della capitale dell'allora Impero Russo. È bene ricordare il luogo e la data di nascita della filosofa capostipite dell'Oggettivismo, perché condizionarono tutta la sua vita e il pensiero. Della sua origine disse, quando era già da molti anni negli USA: «chiamatelo fato o ironia, ma sono nata, tra tutti i Paesi della Terra, in quello meno adeguato per una sostenitrice dell'individualismo». Eppure, quasi certamente, se non fosse nata in Russia, in un periodo

* È giornalista e saggista. Redattore esteri del quotidiano «L'Opinione delle Libertà», è collaboratore dei quotidiani «il Giornale» e «La Nuova Bussola Quotidiana». Ha pubblicato con l'editore Libertates *Contro gli statosauri, per il federalismo* (2010), *Quanto vale un Laogai? Gli occidentali e il mistero della Cina* (2012) e *Piazza Caporetto, controstoria della Grande Guerra* (2015). Per la Fondazione Magna Carta ha pubblicato il libro-inchiesta *It's Tea Party Time. Stato e individuo nell'America del XXI Secolo* (2011). Ha tradotto dall'inglese e curato l'edizione di *Stati Assassini* di Rudolph Rummel (Rubbettino, 2005) e per l'Istituto Bruno Leoni ha curato il libro *La signora non torna indietro. I grandi discorsi di Margaret Thatcher* (2013). È cultore della materia Analisi della Politica Estera, presso la facoltà di Scienze Politiche dell'Università degli Studi di Milano.

storico che sconvolse il mondo, la sua filosofia realista e individualista non sarebbe neppure nata.

Alissa Rosenbaum era una bambina di 9 anni quando il suo Paese natale entrò nella Prima guerra mondiale. Aveva solo 12 anni quando scoppiarono le due rivoluzioni russe del 1917. Le riflessioni, sparse e frammentarie, che riguardano quel periodo, Alissa Rosenbaum le elaborò più tardi, da adulta, anche se si descrive come una bambina molto precoce. Nel suo pensiero politico, tuttavia, sono sempre vive le tre scelte che ebbero i russi in quel breve e tormentato momento della loro storia, cruciale per le sorti di tutto il mondo. Vi fu una rivoluzione liberatrice, che però tradì le sue promesse: quella del febbraio (marzo, nel nostro calendario gregoriano). Poi una rivoluzione puramente malvagia, in cui un'ideologia del terrore prese il potere con la forza: quella dell'ottobre. Infine, una contro-rivoluzione destinata alla sconfitta, perché priva di valori: quella delle armate bianche e dei governi anti-comunisti nati con la lunga Guerra civile (1917-1921). Alla fine, solo la rivoluzione più malvagia prese il sopravvento, non per scelta della maggioranza, ma per la coerenza con cui perseguì i propri fini. Alissa Rosenbaum, come scrisse mezzo secolo dopo (a commento della sconfitta nel Vietnam, che le fece rivivere l'incubo della Guerra civile), sperò invano che dalla contro-rivoluzione potesse nascere almeno una fazione, almeno un leader, che promuovesse valori universali, che proponesse alla Russia una carta dei diritti come quella scaturita dalla Rivoluzione americana. Ma non si presentò nessuno e la contro-rivoluzione venne sopraffatta, proprio perché, al di là della necessità di sconfiggere il comunismo, non aveva valori propri. Priva di valori, la Russia anti-comunista sprofondò inevitabilmente nella corruzione e nella demoralizzazione, fino alla sconfitta finale.

Dell'esperienza della Guerra civile, Alissa Rosenbaum cancellò ogni traccia, bruciando il suo diario. All'università seguì corsi di professori che ancora non erano comunisti, si appassionò alla filosofia

di Nietzsche e al cinema americano (censurato, ma distribuito). Prima di finire il suo corso di studi, venne epurata assieme a tutti gli studenti di classe borghese: non importava il pensiero, ma in che classe si nasceva per essere puniti. Tuttavia l'URSS del 1924 non era ancora quella veramente totalitaria e, a fronte di una protesta internazionale, venne reintegrata e poté laurearsi entro la fine di quell'anno. Poi si iscrisse all'istituto tecnico delle arti cinematografiche di Leningrado (nuovo nome dato a San Pietroburgo). In questa fase, Alissa Rosenbaum perfezionò la sua conoscenza cinematografica e poté pubblicare il suo primo libro, sull'attrice polacca Pola Negri. Nel 1925 il regime (Lenin era appena morto, Stalin non aveva ancora consolidato il suo potere assoluto) la credeva una comunista convinta, non la temeva e le diede un permesso per recarsi in visita da parenti a Chicago, negli Stati Uniti. Partita nel gennaio del 1926, non tornò mai più.

Da appassionata e studiosa di cinema, si avvicinò subito a Hollywood. Si adattò ad ogni tipo di mestiere, a partire dalla guardarobiera, perfezionando la lingua inglese. Poi, a partire dal 1930, incominciò a scrivere. Aveva cambiato nome, anche per evitare rappresaglia alla famiglia rimasta in URSS: da Alissa Rosenbaum divenne Ayn Rand. Nel frattempo anche l'America stava cambiando. Con la Grande crisi del 1929, venne condannato il sistema liberale americano che aveva attratto Alissa con il luccichio dei "ruggenti anni Venti". Gli USA divennero un luogo povero, pieno di disoccupati ed emigranti interni e attecchirono, come in Europa, come in Russia, gli ideali socialisti. Ayn Rand, fuggita dal mostro comunista in Russia temette di vederlo ricomparire anche nella terra della libertà per eccellenza. La sua motivazione a scrivere nacque in quegli anni. *La Pedina Rossa*, del 1931, la sua prima sceneggiatura per la Paramount Picture (il film non venne mai prodotto) è una trama di spionaggio ambientata nelle Solovki, le isole che ospitarono il primo moderno campo di concentramento del mondo, il prototipo del futuro arcipelago

Gulag. Dopo il lavoro teatrale *La notte del 16 gennaio*, interattivo, in cui sono gli spettatori a svolgere il ruolo di giuria in un processo, Ayn Rand scrisse il suo primo romanzo: *Noi Vivi*. Qui Ayn Rand si abbandonò finalmente ai suoi ricordi. I personaggi erano romanzzati, ma ispirati alla sua esperienza reale, così come reali erano gli scenari e le condizioni in cui versava l'URSS. Non fu solo una testimonianza, ma un romanzo filosofico sulla lotta dell'individuo contro lo Stato. L'anelito alla libertà, nel finale drammatico, sembra sconfitto con l'uccisione della protagonista che cerca di fuggire dall'URSS. Ma è comunque insopprimibile, anche in un regime che prova a distruggerlo sin dalle radici, con metodi polizieschi e al tempo stesso intellettuali, per cambiare il modo di pensare oltre che il comportamento dei suoi sudditi. Con la novella *Antifona*, la Rand fa toccare con mano le estreme conseguenze del comunismo: una società arcaica, dove ogni scelta personale è abolita, i nomi sono sostituiti da sigle, nel linguaggio la prima persona singolare (l'io) è vietata, il passato è completamente cancellato, ogni bene appartiene alla collettività. Il lettore pensa fino all'ultimo che si parli di una società di fantasia di millenni fa, ma solo nel finale si scopre che è una società del futuro.

Con *La pedina rossa*, *Noi Vivi* e *Antifona*, Ayn Rand lancia un messaggio molto chiaro agli americani attratti dal socialismo: «guardate che cosa è veramente il socialismo reale e guardate a cosa può portare». *Antifona* è una novella di fantascienza, ma è il ritratto abbastanza puntuale di quella che diventerà, 40 anni dopo, la società più comunista del mondo: la Cambogia dei Khmer Rossi. Pol Pot dimostrò, nella seconda metà degli anni Settanta, che il comunismo, applicato alla lettera e senza fasi di transizione, avrebbe riportato indietro le lancette dell'umanità ai tempi degli spartani, o di società ancora più arcaiche e tribali, con una violenza e una miseria senza pari nelle società contemporanee.

La Rand sarebbe rimasta confinata nel filone della narrativa dei dissidenti sovietici, o al massimo in quella degli autori distopici di fantascienza, se non avesse incominciato, negli anni Trenta, a sviluppare una sua filosofia. Quella che, a partire dagli anni Cinquanta, venne sistematizzata e battezzata Oggettivismo. Difficilmente la Rand considera qualcuno un suo “maestro”, ritenendosi unica nel suo genere. Tuttavia fra gli autori che la influenzarono nei primi anni vissuti negli USA, figura sicuramente Ludwig von Mises, economista della Scuola Austriaca, che fu alla base delle sue conoscenze e idee economiche. Fra gli intellettuali della sua epoca ebbe molta influenza su di lei anche il giornalista e polemista proto-libertario Henry Louis Mencken, a cui la Rand si rivolse con lettere piene di complimenti per gli ottimi spunti di critica contro il progressismo americano. E infine, ancor più importante, fu Isabel Paterson, una delle maestre dell’individualismo americano. La Rand e la Paterson si conoscevano personalmente e si stimavano a vicenda, nonostante le differenze (anche sulla religione: la Paterson era agnostica, la Rand atea).

Negli anni Quaranta, durante la Seconda guerra mondiale, la Rand era una non-interventista convinta, anche se con qualche eccezione: pagò di tasca sua per contribuire al sostegno della Finlandia, che dal 1939 era aggredita dall’URSS. La Finlandia, così come, successivamente, anche Israele e Taiwan, furono le eccezioni che confermarono la regola del non-interventismo randiano (fu infatti anti-interventista sia nella guerra di Corea che in quella del Vietnam): non solo quegli Stati dividevano i valori di libertà degli Stati Uniti e lottavano contro il totalitarismo, ma dalla loro difesa dipendeva direttamente la sicurezza americana. Dopo Pearl Harbor, un attacco diretto agli Stati Uniti, e dopo la dichiarazione di guerra di Germania e Italia agli USA, la Rand giustificò pienamente la risposta statunitense. Non si trova una sua sola parola di condanna neppure per i bombardamenti a tappeto o per le bombe atomiche. Anzi, nella

sceneggiatura che scrisse per il film (mai prodotto, anche questo) *L'inizio della fine* si legge anche una qual certa apologia della bomba atomica, frutto delle menti più brillanti della scienza, il cui sviluppo è possibile solo in una società libera e capitalista. La Rand, piuttosto, non finì mai di condannare l'alleanza con l'URSS e negli anni del dopoguerra partecipò, da testimone, alla Commissione per le attività anti-americane (il famigerato maccartismo) per epurare i simpatizzanti del comunismo nel mondo del cinema.

L'impegno pubblico della Rand nella Seconda guerra mondiale e nell'immediato dopoguerra non si rifletté troppo nella sua produzione letteraria. Nei suoi romanzi, infatti, preferì iniziare ad insegnare la sua filosofia ad un pubblico più vasto. La sua prima opera letterario-filosofica in ambientazione americana fu sicuramente *La fonte meravigliosa*, pubblicato nel 1943 (in piena guerra). La trama non è politica: è la storia di un architetto d'avanguardia, Howard Roark, probabilmente ispirato alla figura e alle opere del contemporaneo Lloyd Wright. La nemesi è un giornalista, critico d'arte di idee socialiste. E soprattutto, il nemico è il conformismo, pilotato dai critici d'arte, ma fatto proprio da un pubblico amorfo. Dopo la resistenza dell'individuo contro lo Stato, tema principale di *Noi Vivi* e di *Antifona*, qui viene presentata la lotta dell'individuo contro la massa. L'individuo eroico difende le sue idee e le sue realizzazioni, fino alle estreme conseguenze. Roark distrugge gli elementi aggiunti, contro la sua volontà, nelle case da lui progettate. Nel processo, la sua arringa è il primo vero inno dell'individualismo, così come lo concepisce Ayn Rand: «il primo dovere è il dovere verso se stessi».

Dopo l'uscita di *La fonte meravigliosa*, Ayn Rand divenne autrice di successo. Ebbe un successo insperato in Italia, dove per ragioni di anti-comunismo del regime fascista, vennero pubblicati tradotti sia *Noi Vivi* che *Antifona* (*La vita è nostra*). Poi da *Noi Vivi* venne tratto il film *Addio Kira*, con Alida Valli e Rossano Brazzi, mutilato nella trama e

nei dialoghi, per adattarlo all'ideologia fascista. Fu trasformato al punto che Ayn Rand, una volta venutane a conoscenza dopo la guerra, volle personalmente curarne l'edizione americana, riscrivendo tutti i dialoghi. Da *La fonte meravigliosa*, invece, nel 1949 venne tratto un film di successo con Gary Cooper e Patricia Neal. La Rand, in questo periodo aveva acquisito fama e risorse sufficienti per lanciarsi nella sua vera impresa: un romanzo che racchiudesse tutta la sua filosofia. Nel 1957, dopo 15 anni di lavoro, diede alle stampe *La Rivolta di Atlante*.

La Rivolta di Atlante, pur essendo lungo più di mille pagine, è semplice e brutale nel suo messaggio: gli Stati Uniti diventano socialisti e la parte migliore della loro società (imprenditori, scienziati, artisti, intellettuali, medici) si oppone con una nuova forma di resistenza: separandosi dalla società e rifugiandosi in una piccola nazione segreta, fondata da John Galt, geniale ingegnere, imprenditore e inventore. Senza la parte migliore della sua società, il regime totalitario che si sta instaurando negli USA, semplicemente, collassa. *La Rivolta di Atlante* ha tre chiavi di lettura. È un libro di fantascienza e fantapolitica che può anche essere gustato per puro intrattenimento. Contiene dialoghi e monologhi (lungheggianti) in cui vengono espone per intero le idee filosofiche della Rand e dunque può essere anche inteso come un testo di filosofia. Infine è un libro di strategia: come resistere al totalitarismo con metodi pacifici, non collaborando con lo Stato e con la secessione individuale. Per questo motivo è tuttora un *best seller* negli Stati Uniti: è un libro scritto da una russa che ricorda agli americani quale sia il fondamento della loro patria, la libertà individuale. La critica continua a massacciarlo, perché è un "fumettone" con tanti stereotipi e monologhi talmente lunghi da risultare impossibili. Ma un vasto pubblico di amanti della libertà l'adora ancora oggi e considera *La Rivolta di Atlante* come un testo sacro.

Nel lungo romanzo, la Rand espone tutta la sua filosofia, per filo e per segno. Il nome della dottrina nascerà poco dopo: Oggettivismo.

Considerando il passato della Rand e la sua continua lotta intellettuale contro il marxismo e le filosofie che lo hanno reso possibile, l'Oggettivismo può essere letto come un'arma intellettuale completa per combattere contro Marx. Ma regge alla prova del tempo anche come filosofia che sta in piedi da sola, pur in assenza di nemici.

La base dell'Oggettivismo è la realtà. L'esistenza esiste, a prescindere dalla nostra mente. L'esistente non è una proiezione della nostra mente, ma è da essa percepita. Anche nel caso noi cessassimo di vivere, l'esistenza continuerebbe ad esistere anche senza di noi. Negare l'esistenza è una contraddizione della più elementare logica aristotelica. Se A non può al tempo stesso essere non-A, anche l'esistenza non può essere, al tempo stesso, una non-esistenza. Fermo restando che l'esistenza esiste, anche l'io esiste, per il fatto stesso che l'io pensa. Contrariamente al razionalista Cartesio («penso, dunque sono»), la Rand individua nell'atto di pensare la prova dell'esistenza dell'io: sono, dunque penso. Nel momento in cui l'io pensante esplora l'esistenza, abbiamo la realtà. La realtà è oggettiva. E qui l'Oggettivismo si distacca da ogni forma di soggettivismo, compreso il marxismo, secondo il quale, nonostante la sua pretesa scientificità, non esiste una realtà oggettiva, ma solo una realtà di classe.

Solo tenendo presente che esiste una realtà, l'individuo usa la ragione. L'uomo esplora la realtà, cataloga ciò che apprende, elabora concetti sempre più complessi e astratti. La ragione è una scelta. L'uomo può affidarsi all'istinto, oppure usare la ragione. Per la Rand è una questione di vita o di morte: l'uomo non può permettersi di affidarsi all'istinto, come un animale, perché non è forte o resistente quanto un animale. Per vivere deve trasformare l'ambiente che lo circonda, deve creare strumenti che gli permettano di sopravvivere. Fermo restando che la vita è l'obiettivo, la ragione è la sua fondamentale ancella. Questa visione dell'uomo e della sua esistenza in terra è l'opposto di ogni forma di "misticismo", come lo chiama la Rand: l'affidarsi all'istinto o

alla fede, il seguire ciecamente la conoscenza calata da un sapiente, presuppongono che la realtà sia inesistente, inconoscibile oppure conoscibile da pochi. Col suo razionalismo, rinnega il suo primo amore filosofico per Nietzsche. La realtà, per la Rand, è conoscibile e a disposizione di tutti: basta scegliere di usare la ragione.

Solo un rapporto sano fra la ragione e la realtà costituisce la premessa necessaria per giungere al terzo elemento della filosofia randiana: la libertà. Anche lo scrittore George Orwell aveva colto molto chiaramente questo legame fondamentale fra la realtà, la ragione e la libertà: «la libertà è poter affermare che due più due fa quattro. Se ciò è garantito, tutto il resto segue». L'uomo randiano afferma continuamente che due più due fa quattro e combatte, fino alla morte, contro chi prova a negarlo e ad impedirgli di dirlo. Questa è la radice della libertà: poter usare la ragione per scoprire la realtà, senza che qualcuno lo impedisca. L'uomo pensa e crea cose nuove per poter continuare a vivere e migliorare la sua esistenza in terra: il prodotto del suo ingegno è solo suo e nessuno lo può sequestrare a proprio beneficio. L'unico passaggio di proprietà moralmente ammissibile è lo scambio volontario. Di qui i diritti dell'uomo, che sono alla base della filosofia etica randiana: la vita quale primo valore da proteggere da ogni aggressore (compreso lo Stato), la libertà di pensare, parlare e agire senza subire una coercizione di altri, infine la proprietà, per proteggere il prodotto della propria opera. Anche per provocare i numerosi avversari intellettuali, la Rand battezzò la sua etica "egoismo razionale". L'egoista razionale è l'individuo indipendente che non domina e non si lascia dominare, si relaziona con il prossimo rispettando i suoi diritti, non aggredendo nessuno e difendendosi dalle aggressioni altrui. L'egoista razionale non scende a compromessi: si rapporta con la realtà, non con gli altri, quindi deve saper distinguere ciò che è vero da ciò che è falso. Il compromesso, introducendo un elemento di falsità, corrompe la verità. Moralmente deve distinguere tra

giusto e ingiusto, tra nero e bianco, evitando i compromessi morali, quelle famose “sfumature di grigio” che troppo spesso, nella morale contemporanea, sono sinonimo di realismo. La realtà, se rettamente intesa, è fatta di bianco e di nero. Questo è l’ideale del *self-made man* rivalutato dalla caricatura che ne è stata fatta nel Novecento: l’individuo indipendente non è affatto nemico del prossimo, non è un indifferente che rifiuta di aiutarlo, semplicemente rifiuta di esserne soggiogato.

Dall’etica dell’egoismo razionale, la Rand giunge infine alla sua filosofia politica. Che lei chiama “capitalismo”, anche per provocare tutti gli anti-capitalisti dichiarati. L’unico sistema moralmente accettabile, l’unico che non viola i diritti, è quello in cui tutte le relazioni sociali sono volontarie. Lo Stato c’è, in questa filosofia, ma la tassazione per mantenerlo è volontaria. Lo Stato, finanziato volontariamente, fornisce solo i servizi che non potrebbero essere offerti da privati: la violenza organizzata (difesa, ordine pubblico, amministrazione della giustizia). La Rand difende il monopolio della violenza organizzata: una concorrenza fra più soggetti, per un servizio che comporta l’uso della violenza, dal suo punto di vista, non può che portare alla lotta armata. Memore della Guerra civile, non ha mai creduto nell’anarchia. Però lo Stato, monopolista della violenza, può solo proporsi e non imporsi. Neppure per raccogliere le tasse, come abbiamo visto. Tutto il resto, va da sé, deve essere privato. Questa è la società sognata dalla Rand: uno Stato minimo, rispettoso della libertà di tutti. Questo è l’ideale che avrebbe voluto veder sorgere dalla contro-rivoluzione in Russia, che in Russia non arrivò mai (nemmeno dopo il crollo del comunismo, potremmo aggiungere noi, col senno di poi) e che invece vide minacciato anche nel Nuovo Mondo.

Documenti e testimonianze

Murray N. ROTHBARD
Una strategia per la Destra (1992)

A cura e traduzione di Piero Vernaglione*

L'articolo qui riprodotto è uno dei documenti più significativi della direzione "paleo" assunta dal libertarismo di Murray Rothbard all'inizio degli anni Novanta del secolo scorso. In origine il testo (*A Strategy for the Right*) era un intervento svolto presso il John Randolph Club nel gennaio del 1992 (apparso subito nel «Rothbard-Rockwell Report» e poi pubblicato, nel 2000, in *The Irrepressible Rothbard*, volume curato da Llewellyn H. Rockwell). La sede del John Randolph Club era di per sé indicativa perché l'associazione, fondata nel 1990 da Rothbard e Thomas Fleming, rappresenta il principale centro di dibattito ed elaborazione del tentativo di alleanza tra libertari *right-wing* e paleoconservatori. Questi ultimi costituiscono una Destra antistatalista, antitasse, non-interventista, isolazionista e antiegalitarista, più vicina alla *Old Right* vagheggiata da Rothbard e contrapposta ai neoconservatori, all'epoca già dominanti all'interno del partito repubblicano. L'articolo spazia tra ricordi autobiografici, ricostruzioni storiche sull'evoluzione della Destra americana, disamine sociologiche sul ruolo degli intellettuali e analisi politiche, culminando con la proposta strategica da lui definita "populismo di Destra", un appello diretto al *common man* contro l'*establishment*, la sua egemonia culturale progressista e lo statalismo soffocante che questa genera.

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

Ciò che chiamo *Old Right* è, all'improvviso, tornata! I termini "vecchio" e "nuovo" generano inevitabilmente confusione, con un nuovo "nuovo" ogni lustro, per cui chiamiamola Destra "Originaria", la Destra che esistette dal 1933 al 1955 circa. Questa *Old Right* nacque per reagire al *New Deal* e al Grande Balzo Avanti nello Stato Leviatano che era l'essenza del *New Deal*.

Questo movimento anti-*New Deal* era una coalizione di tre gruppi: (1) gli "estremisti", gli individualisti e i libertari, come H. L. Mencken, Albert Jay Nock, Rose Wilder Lane e Garet Garrett; (2) i democratici di Destra, che si richiamavano al *laissez-faire* del partito Democratico del diciannovesimo secolo, uomini come il governatore del Maryland Albert Ritchie o il senatore del Missouri James A. Reed; e (3) i moderati sostenitori del *New Deal*, che ritenevano che il *New Deal* di Roosevelt fosse andato troppo in là, come ad esempio Herbert Hoover. È interessante notare che, sebbene in minoranza, furono gli intellettuali libertari a fissare i termini e il tono del dibattito, perché essi soli avevano prodotto un'ideologia che contrastava il *New Deal*.

La visione più estrema del *New Deal* era quella del saggista e romanziere libertario Garet Garrett, redattore del «Saturday Evening Post». Il suo breve e brillante pamphlet *The Revolution Was*, pubblicato nel 1938, iniziava con queste penetranti parole — parole che non sarebbero mai state pienamente recepite dalla Destra:

«Vi sono coloro che ancora credono di resistere contro una rivoluzione imminente.

Ma stanno guardando nella direzione sbagliata.

La rivoluzione è dietro di loro.

È passata durante la notte della depressione,
cantando canzoni di libertà».

La rivoluzione c'era già stata, diceva Garrett, e quindi non è necessario altro che una controrivoluzione per riportare il paese alla

condizione precedente. Mirate, dunque, ad una Destra radicale, non ad una “conservatrice”.

Verso la fine degli anni Trenta, a questa reazione contro il *New Deal* all’interno si aggiunse una reazione contro la politica estera del *New Deal*: la pulsione insistente alla guerra in Europa e in Asia. Per cui la Destra sommò la reazione contro lo Stato forte all’estero all’attacco allo statalismo all’interno. L’una alimentava l’altro. La Destra reclamava il non-intervento negli affari esteri così come in quelli interni, e denunciava l’adozione da parte di Franklin D. Roosevelt della Crociata Mondiale di Woodrow Wilson, che si era dimostrata così disastrosa durante la Prima Guerra Mondiale. Al mondialismo Wilson-Roosevelt la *Old Right* contrappose una politica del tipo “l’America innanzi tutto”. La politica estera americana non doveva né basarsi sugli interessi di una potenza straniera — come la Gran Bretagna — né essere al servizio di ideali astratti tipo “rendere il mondo sicuro per la democrazia”, o intraprendere una “guerra per porre fine a tutte le guerre”, in quanto entrambi condurrebbero, nelle profetiche parole di Charles A. Beard, a intraprendere “una guerra perenne per una pace perenne”.

E così la Destra originaria si completò, combattendo lo Stato Leviatano all’interno. Essa disse “no!” allo Stato assistenziale e bellicista¹. L’aggiunta della politica estera alla lista ebbe come risultato un rimescolamento degli aderenti: uomini in precedenza di Destra come Lewis W. Douglas, che si erano opposti al *New Deal* all’interno, ora vi aderivano in quanto internazionalisti; mentre vecchi isolazionisti, come i senatori Borah e Nye, o intellettuali come Beard, Harry Elmer Barnes o John T. Flynn, nel corso della loro ferma opposizione al *New Deal* estero divennero lentamente ma decisamente di Destra in *politica interna*.

¹) In inglese il gioco di parole è *welfare-warfare State* [n.d.c.]

Se sappiamo contro cosa combatteva la *Old Right*, a favore di cosa era? In termini generali, essi erano per un ripristino della libertà della Vecchia Repubblica, di uno Stato strettamente limitato alla difesa dei diritti di proprietà privata. In concreto, come in ogni coalizione ampia, all'interno di questa cornice generale vi erano differenze di opinione. Ma possiamo ridurre quelle differenze alla seguente questione: quanto dello Stato esistente vorresti cancellare? Di quanto ridurresti lo Stato?

La richiesta *minima*, sulla quale quasi tutti gli esponenti della *Old Right* concordavano, che definiva virtualmente la *Old Right*, era la totale abolizione del *New Deal*, la baracca e i burattini dello stato assistenziale, il Wagner Act, la legge sulla sicurezza sociale, l'uscita dall'oro nel 1933 e così via. Al di fuori di ciò, vi erano degli amichevoli dissensi. Alcuni si sarebbero fermati lì nella cancellazione del *New Deal*. Altri avrebbero proseguito oltre, abolendo la *New Freedom* di Woodrow Wilson, compreso il sistema della Riserva Federale e soprattutto quel poderoso strumento di tirannia che erano l'imposta sul reddito e l'amministrazione erariale. Altri ancora, estremisti come me, non si sarebbero fermati prima dell'abrogazione del Federal Judiciary Act del 1789, e forse avrebbero anche pensato l'impensabile e reintrodotta i cari vecchi Articoli della Confederazione.

Qui devo fermarmi e chiarire che, contrariamente alla leggenda diffusa, la Destra originaria non scomparve con — e non fu screditata da — il nostro ingresso nella Seconda Guerra Mondiale. Al contrario, le elezioni al congresso del 1942 — elezioni ignorate dagli studiosi — rappresentarono una significativa vittoria non solo per i Repubblicani conservatori, ma anche per i Repubblicani isolazionisti. Anche se l'opinione della Destra intellettuale, nei libri e soprattutto nei giornali, fu di fatto nascosta durante la Seconda Guerra Mondiale, la Destra era ancora in salute sia nel mondo politico che nella stampa, come il gruppo editoriale Hearst, il «New York Daily News» e soprattutto il «Chicago

Tribune». Dopo la Seconda Guerra Mondiale ci fu un ritorno in auge intellettuale della Destra, e la *Old Right* rimase vigorosa fino alla metà degli anni Cinquanta.

Nell'ambito di un sostanziale accordo, dunque, nella *Old Right* vi furono molte differenze all'interno della cornice, ma differenze che rimasero amichevoli e armoniose. Curiosamente, sono esattamente le differenze amichevoli esistenti all'interno dell'attuale movimento paleo: libero scambio o tariffe protezionistiche, politica dell'immigrazione e, all'interno della politica "isolazionista", se debba essere isolazionismo "dottrinario", come il mio, o se gli Stati Uniti debbano regolarmente intervenire nell'emisfero occidentale o nei paesi vicini dell'America latina. O se questa politica nazionalista debba essere flessibile all'interno di queste diverse alternative.

Altre differenze, che pure ancora esistono, sono più di tipo filosofico: dovremmo essere lockiani, hobbesiani o burkeani: giusnaturalismi, tradizionalisti o utilitaristi? Per quanto riguarda la struttura politica, dovremmo essere monarchici, federalisti dei "pesi e contrappesi" o decentralizzatori radicali? Hamiltoniani o jeffersoniani?

Una differenza, che agitò la Destra prima che il monolite buckleyiano riuscisse a soffocare ogni dibattito, è particolarmente rilevante per la sua strategia. I marxisti, che hanno speso una gran quantità di tempo a riflettere sulla strategia per il loro movimento, pongono sempre la questione: chi è il soggetto del cambiamento sociale? Da quale gruppo ci si può attendere che si produca il cambiamento desiderato nella società? Il marxismo classico trovò facilmente la risposta: il proletariato. Successivamente le cose diventarono un po' più complicate: i contadini, il genere femminile oppresso, le minoranze, ecc.

Per la Destra, la questione rilevante è l'altra faccia della medaglia: chi ci possiamo aspettare che siano i *cattivi*? Chi sono i soggetti del cambiamento sociale *negativo*? O: quali gruppi nella società

rappresentano la maggiore minaccia alla libertà? Fondamentalmente, a Destra vi sono state due risposte: (1) le masse plebee; e (2) le élite al potere. Tornerò subito su questo punto.

Per quanto riguarda le differenze di opinione, e la questione della diversità nella *Old Right*, fui colpito da un'osservazione fatta da Tom Fleming del «Chronicles». Tom notò che, informandosi sulle vicende di quel periodo, fu colpito dal fatto che non esisteva una linea di partito, che non vi erano persone o riviste che scomunicavano gli eretici, che esisteva un'ammirevole diversità e libertà di discussione nella *Old Right*. Amen! In altre parole: non vi era alcuna «National Review».

Qual era la posizione della *Old Right* sulla cultura? Non vi era una posizione specifica, perché ognuno era permeato della vecchia cultura, e la amava. La cultura non era oggetto di dibattito, sia nella *Old Right* sia altrove. Ovviamente essi sarebbero inorriditi e rimasti increduli di fronte alla vittimologia legittimata che si è rapidamente impadronita della nostra cultura. Se qualcuno avesse detto ad un esponente della *Old Right* del 1950, ad esempio, che dopo quaranta anni le corti federali avrebbero ridisegnato i collegi elettorali in tutto il paese così che gli ispanici avrebbero potuto essere eletti in base alla loro quota nella popolazione, sarebbe stato considerato un candidato adatto per il manicomio. E lo sarebbe stato.

E, visto che sono in argomento, questo è l'anno 1992, quindi sono tentato di dire, ripetete con me: COLOMBO SCOPRÌ L'AMERICA!

Anche se sono un fan della diversità, l'unico revisionismo che permetterò su questo argomento è se Colombo scoprì l'America, o se invece fu Amerigo Vespucci.

Poveri italo-americani! Non sono mai riusciti ad accedere allo status di vittima accreditata. L'unica cosa che hanno ottenuto è stato il Columbus Day. E ora, stanno cercando di eliminarlo!

Se mi è consentita una nota personale, io aderii alla *Old Right* nel 1946. Sono cresciuto a New York negli anni Trenta in mezzo a ciò che

può essere definito solo cultura comunista. Ebrei borghesi di New York, i miei parenti, amici, compagni di classe e vicini di casa affrontavano una sola grande decisione morale nella loro vita: dovevano aderire al Partito Comunista e dedicare il 100% della loro vita alla causa; o dovevano rimanere simpatizzanti e dedicarvi solo una frazione della loro vita? Questo era l'ampia gamma del dibattito.

Avevo due gruppi di zie e zii da entrambi i lati della famiglia che militavano nel Partito Comunista. Lo zio più anziano era un ingegnere che contribuì a costruire la leggendaria metropolitana di Mosca; il più giovane era redattore all'interno del sindacato dei lavoratori del settore farmaceutico, dominato dai comunisti, e a capo del quale era uno dei famosi fratelli Foner. Ma mi affretto ad aggiungere che *non* mi lamento, come oggi è di moda, e come hanno fatto Roseanne Barr Arnold o William F. Buckley Jr., di essere stato, da ragazzo, vittima di abusi. (La denuncia di Buckley è di essere stato vittima dell'alto crimine di noncurante antisemitismo a tavola con suo padre.)

Al contrario, mio padre era un individualista, e fu sempre fortemente anti-comunista e anti-socialista, e divenne ostile al *New Deal* nel 1938 perché esso aveva fallito l'obiettivo di correggere la depressione — un discreto inizio. Nella mia vita di studente liceale e universitario non incontrai mai un Repubblicano, ancor meno qualcuno decisamente di Destra.

Comunque, anche se sono certamente di molti anni più giovane di Daniel Bell, Irving Kristol e gli altri, devo dire che durante tutti quegli anni non ho mai sentito parlare di Leon Trotsky, ancor meno dei trozkisti, finché non andai all'università dopo la Seconda Guerra Mondiale. Sulla politica ero abbastanza informato, e a New York in quel periodo "Sinistra" significava Partito Comunista, e basta. Quindi credo che Kristol e gli altri ricamino graziose leggende sull'importanza cosmica dei dibattiti fra trozkisti e stalinisti nei padiglioni A e B della mensa del City College. Per quel che mi riguarda, gli unici trozkisti

erano un gruppetto di accademici. A tale proposito, nei circoli di Sinistra di New York gira un sagace detto: i trozkisti finirono tutti nel mondo accademico e gli stalinisti nel settore immobiliare. Forse è questo il motivo per cui i trozkisti stanno governando il mondo.

All'Università Columbia io ero uno degli unici due Repubblicani esistenti nell'intero campus; l'altro era uno specializzando in letteratura col quale avevo poco in comune. Non solo: Lawrence Chamberlain, eminente scienziato politico e preside del college, una volta ammise di non aver mai neanche incontrato un Repubblicano, circostanza da rimarcare per un luogo cosmopolita come la Columbia.

Io ero diventato attivista politico nel 1946, aderendo ai Giovani Repubblicani di New York. Sfortunatamente, i Repubblicani di New York non rappresentavano un gran progresso: i gruppi Dewey-Rockefeller costituivano l'estrema Destra del partito; molti di loro erano o filo-comunisti, come Stanley Isaacs, o socialdemocratici come Jacob Javits. Io, comunque, fui felice di scrivere per i Giovani Repubblicani un articolo in cui denunciavo il controllo dei prezzi e degli affitti. E dopo la conquista repubblicana del Congresso nel 1946, ero in estasi. Il mio primo scritto pubblicato in assoluto fu una lettera di "hallelujah!" sul «New York World-Telegram» nella quale esultavo per il fatto che ora, finalmente, l'ottantesimo Congresso repubblicano avrebbe cancellato l'intero *New Deal*. Basta questo per illustrare il mio acume strategico nel 1946.

In ogni modo, scoprii la *Old Right* e per un decennio fui felice. Per un paio d'anni fui contento di essere abbonato al «Chicago Tribune», nel quale ogni notizia era corredata da analisi con un'impronta fortemente *Old Right*. Oggi non si ricorda che l'unica opposizione organizzata alla guerra di Corea non fu a Sinistra, che, con l'eccezione del Partito Comunista e di I. F. Stone, si avventò sulla chimera della wilsoniana-rooseveltiana "sicurezza collettiva", ma fu da

parte della cosiddetta estrema Destra, in particolare alla Camera dei Rappresentanti.

Uno dei leader fu il mio amico Howard Buffett, deputato di Omaha, che era un libertario puro e fu organizzatore della campagna nel Midwest del senatore Taft alla mostruosa Convention repubblicana del 1952, nella quale la cricca Eisenhower-Wall Street rubò l'elezione a Robert Taft. Dopo tutto ciò lasciai il partito Repubblicano, per tornarvi solo oggi per la campagna di Buchanan. Durante gli anni Cinquanta aderii a qualsiasi terzo partito di Destra potessi trovare, la maggior parte dei quali si disgregò dopo la prima riunione. Sostenni l'ultima incursione della *Old Right*, il ticket presidenziale Andrews-Werdel nel 1956, ma sfortunatamente non cercarono mai di fare campagna a New York.

Dopo questa digressione sulla mia esperienza personale nella *Old Right*, torno alla questione strategica chiave: chi sono i più cattivi, le masse plebee o l'élite al potere? Arrivando subito al dunque, ho concluso che il grande pericolo è costituito dall'élite, non dalle masse, e per le seguenti ragioni.

In primo luogo, anche ammettendo per un momento che le masse siano il peggio possibile, che abbiano continuamente la maledetta predisposizione a linciare qualcuno, esse semplicemente non hanno il tempo per occuparsi di politica o degli intrighi della politica. L'individuo medio deve trascorrere la maggior parte del suo tempo occupandosi degli affari della sua vita quotidiana, stare con la famiglia, incontrare gli amici, ecc. Può interessarsi di politica o parteciparvi solo sporadicamente.

Le uniche persone che hanno *tempo* per la politica sono i professionisti di essa: burocrati, politici ed esponenti di gruppi di interesse che dipendono dal potere politico. Essi guadagnano soldi con la politica e quindi sono fortemente interessati, e svolgono attività di lobbying e sono attivi ventiquattr'ore al giorno. Dunque, questi gruppi

portatori di interessi specifici riescono ad averla vinta sulle masse disinteressate. Questo è l'insegnamento fondamentale della scuola economica della Scelta Pubblica. Gli unici altri gruppi interessati a tempo pieno alla politica sono gli ideologi come noi, anch'essi un segmento non molto ampio della popolazione. Quindi il problema è costituito dall'élite governante, dai professionisti e dai gruppi di interesse settoriali da essi dipendenti.

Secondo punto cruciale: la società è divisa in un'élite al potere, che è necessariamente una minoranza della popolazione, che vive alle spalle del secondo gruppo, il resto della popolazione. Su questo punto segnalo uno dei più brillanti saggi di filosofia politica mai scritti, *Disquisition on Government* di John C. Calhoun.

Calhoun affermò che la semplice esistenza dello Stato e della tassazione crea un intrinseco conflitto fra due grandi classi: coloro che pagano le imposte e coloro che vivono di esse; i contribuenti netti contro i consumatori di imposte. Quanto più grande diventa lo Stato, notò Calhoun, tanto maggiore e più intenso diventa il conflitto fra quelle due classi sociali. A tale proposito, non ho mai ritenuto che il governatore della California, Pete Wilson, fosse un eminente teorico politico, ma qualche giorno fa ha detto, forse involontariamente, una cosa che era notevolmente "calhouniana". Wilson lamentava il fatto che in California i beneficiari delle imposte stavano cominciando a superare nel numero i contribuenti. Bene, è un inizio.

Se una minoranza comanda, tassa ed espropria la maggioranza delle persone, allora ciò solleva drasticamente il problema principale della teoria politica: quello che mi piace chiamare il mistero dell'obbedienza civile. Perché la maggioranza, in qualche modo, obbedisce a questi stupidi? Credo che questo problema sia stato risolto da tre grandi teorici politici, principalmente — ma non tutti — libertari: Etienne de la Boetie, teorico libertario francese della metà del sedicesimo secolo, David Hume e Ludwig von Mises. Essi affermarono

che, proprio perché la classe dominante è una minoranza, a lungo termine la forza *da sola* non può governare. Anche nella dittatura più dispotica, il governo può durare solo se è sostenuto dalla maggioranza della popolazione. Nel lungo periodo comandano le idee, non la forza, e qualsiasi governo deve possedere la legittimità agli occhi del popolo.

Questa verità è stata crudamente dimostrata con il collasso dell'Unione Sovietica l'anno scorso. In breve, quando i carri armati furono inviati a catturare Eltsin, vennero persuasi a girare le loro armi e a difendere invece Eltsin e il Parlamento russo. Più in generale, è chiaro che il governo sovietico aveva totalmente perso la legittimazione e il sostegno della popolazione. Per un libertario è stata una cosa particolarmente meravigliosa vedere svolgersi davanti ai propri occhi la morte di uno Stato, in particolare di uno mostruoso come l'Unione Sovietica. Fino alla fine, Gorby continuò ad emanare decreti come prima, ma ora nessuno vi prestava alcuna attenzione. Il Soviet supremo, un tempo potente, continuava a riunirsi, ma nessuno si preoccupava di darne notizia. Splendido!

Ma non abbiamo ancora risolto il mistero dell'obbedienza civile. Se l'élite dominante tassa, depreda ed espropria la popolazione, perché questa sopporta tutto ciò anche un solo istante? Perché impiega così tanto tempo a ritirare il proprio consenso?

Qui arriviamo alla risposta: il ruolo cruciale degli intellettuali, la classe che plasma le opinioni nella società. Se le masse sapessero che cosa accade, ritirerebbero il loro consenso rapidamente: percepirebbero subito che l'imperatore è nudo, che sono imbrogliate. A questo punto entrano in gioco gli intellettuali.

L'élite governante, che siano i monarchi di un tempo o i partiti comunisti di oggi, ha un disperato bisogno che le élite intellettuali tessano *apologie* del potere statale. Lo Stato governa per editto divino; assicura il bene comune o il benessere generale; ci protegge dai cattivi sulla montagna; garantisce la piena occupazione; attiva l'effetto

moltiplicatore; assicura la giustizia sociale e così via. Le apologie differiscono nei secoli; l'effetto è sempre lo stesso. Come Karl Wittfogel mostra nel suo grande lavoro, *Oriental Despotism*, negli imperi asiatici gli intellettuali furono abili a far passare impunemente la teoria secondo cui l'imperatore o il faraone erano essi stessi divini. Se il governante è Dio, pochi saranno spinti a disobbedire o a discutere i suoi comandi.

Abbiamo visto che cosa ottengono i governanti dello Stato dalla loro alleanza con gli intellettuali; ma gli intellettuali che cosa ottengono a loro volta? Gli intellettuali sono il tipo di persone che ritengono che, nel libero mercato, guadagnerebbero molto meno di quanto la loro sapienza esiga. Lo Stato paga loro volentieri degli stipendi, sia perché facciano l'apologia del potere statale, e, nello Stato moderno, per assegnare la miriade di posti nell'apparato regolativo e assistenziale dello Stato.

Nei secoli passati, le chiese costituirono l'unico ceto che formava le opinioni nella società. Da qui l'importanza per lo Stato e i suoi governanti di una chiesa ufficiale di Stato, e l'importanza per i libertari del concetto di separazione fra Stato e chiesa, che in realtà significa non consentire allo Stato di conferire ad un gruppo il monopolio della funzione di orientare le opinioni. Nel ventesimo secolo, ovviamente, la chiesa è stata sostituita nel suo ruolo di orientamento delle opinioni, o, secondo quell'incantevole espressione, di "fabbrica del consenso", da uno stuolo di intellettuali, accademici, scienziati sociali, tecnocrati, scienziati della politica, operatori sociali, giornalisti e operatori dei mezzi di comunicazione e così via. Spesso, in ricordo dei tempi passati, per così dire, viene aggiunta una spruzzata di ministri del vangelo sociale e consiglieri delle chiese principali.

Allora, per riassumere: il problema è che i cattivi, le classi dominanti, hanno radunato attorno a sé le elite intellettuali e dei media, che sono abili ad abbindolare le masse così bene da ottenere il consenso

al loro potere, abili ad indottrinarle, come direbbero i marxisti, con una “falsa coscienza”. Relativamente a ciò, che cosa possiamo fare noi, opposizione di Destra?

Una strategia, tipica dei libertari e dei liberali classici, è ciò che possiamo definire il modello “hayekiano”, da F.A. Hayek, o ciò che io ho definito “educazionismo”. Le idee, afferma questo modello, sono decisive, e le idee scorrono a cascata secondo una gerarchia, cominciando con i pensatori più prestigiosi, quindi colando giù verso i filosofi minori, quindi gli accademici, per finire con i giornalisti e i politici, e quindi con le masse. La cosa da fare è convertire i pensatori più prestigiosi alle idee corrette, essi a loro volta convertiranno quelli minori, e così via, in una specie di “effetto gocciolamento”, finché, alla fine, le masse vengono convertite e la libertà conseguita.

Per prima cosa, va notato che questa strategia dello sgocciolio è molto garbata e mite, confidando sulla tranquilla mediazione e persuasione nelle austere sfere della elucubrazione intellettuale. Questa strategia, d'altra parte, si attaglia alla personalità di Hayek, che è noto per non essere esattamente un intellettuale combattivo.

Naturalmente le idee e l'opera di convincimento sono importanti, ma vi sono diversi fatali difetti nella strategia hayekiana. In primo luogo, ovviamente, se tutto va bene la strategia richiederà molte centinaia di anni, e alcuni di noi sono un po' più impazienti. Ma il tempo non è affatto l'unico problema. Molte persone hanno notato, ad esempio, misteriose interruzioni nella catena. Capita, allora, che la maggior parte degli scienziati abbia una visione molto differente su questioni ambientali come l'Alar² rispetto a quella di pochi isterici di Sinistra, eppure in un modo o nell'altro sono sempre solo gli stessi pochi isterici ad essere ripresi dai mezzi di comunicazione. Lo stesso avviene per la dibattuta questione dell'ereditarietà e dei test sul

²) Sostanza chimica utilizzata come regolatore della crescita delle piante da frutta, contro la quale negli anni Ottanta del secolo scorso gli ecologisti organizzarono una campagna di opinione [n.d.c.].

quoziente intellettuale. Come si spiega che i mezzi di informazione invariabilmente distorcono il risultato, e nella platea dei commentatori scelgono con cura i pochi di Sinistra? Chiaramente perché i mezzi di comunicazione, specialmente quelli rispettabili e influenti, partono, e proseguono, con un forte pregiudizio “progressista”.

Più in generale, il modello gocciolamento di Hayek trascura un punto cruciale: che, e odio dirlo, gli intellettuali, gli accademici e i media non sono mossi solo dalla verità. Come abbiamo visto, le classi intellettuali possono essere parte della soluzione, ma rappresentano anche gran parte del problema. Perché, come abbiamo visto, gli intellettuali sono parte della classe governante e i loro interessi economici, così come il loro interesse al prestigio, al potere e alla considerazione, nell’attuale sistema statale assistenzialista-bellicista sono preservati.

Di conseguenza, oltre a convertire gli intellettuali alla causa, per un’opposizione di Destra la giusta linea di condotta deve necessariamente essere una strategia di coraggio e scontro, di dinamismo e agitazione, una strategia, in breve, volta a scuotere le masse dal loro sonno e a denunciare le arroganti elite che le governano, controllano, tassano e imbrogliano.

Un’altra strategia di Destra, alternativa alla precedente, è quella comunemente perseguita da molte istituzioni culturali libertarie o conservatrici: quella della tranquilla persuasione, non nei boschetti dell’accademia, bensì a Washington, nei corridoi del potere. Questa è stata definita strategia “fabiana”, con i centri studi che producono relazioni che propongono un taglio del 2% di tasse qui, una regolamentazione in meno là. I sostenitori di questa strategia spesso sottolineano il successo della Società Fabiana, che, attraverso le sue dettagliate ricerche empiriche, spinse dolcemente lo Stato inglese verso un graduale aumento del potere socialista.

Il difetto qui, in ogni caso, è che ciò che funziona per *aumentare* il potere statale non funziona all'inverso. Perché i fabiani stavano dolcemente spingendo l'élite al governo esattamente nella direzione in cui essa comunque voleva andare. Spingere nella direzione *opposta* andrebbe decisamente contro l'inclinazione naturale dello Stato, e il risultato di gran lunga più probabile è che lo Stato coopti e "fabianizzi" gli esponenti delle istituzioni culturali, anziché il contrario. Questo tipo di strategia, ovviamente, può risultare molto vantaggiosa per gli esponenti delle istituzioni culturali e redditizio in termini di comode poltrone e contratti ottenuti dal governo. Ma il problema è proprio questo.

È importante rendersi conto che l'*establishment* non vuole agitazione in politica, vuole che si continui ad addormentare le masse con la ninnananna. Vuole la persona più cortese, più gentile; vuole il tono misurato, prudente, molle, e i contenuti, di un James Reston, un David Broder o un «Washington Week in Review». Non vuole un Pat Buchanan, non solo per il turbamento e la spigolosità dei suoi contenuti, ma anche per il suo tono e il suo stile, ad essi equivalenti.

E allora la strategia più opportuna per la Destra deve essere quello che possiamo definire "populismo di Destra": eccitante, dinamica, dura e aggressiva, trascinate, e che ispiri non soltanto le masse sfruttate, ma anche i soventi traumatizzati esponenti della Destra intellettuale. E in questa epoca in cui le élite intellettuali e giornalistiche appartengono tutte all'*establishment* progressista-conservatore, tutte in un senso profondo una versione o l'altra di socialdemocratici, tutte duramente ostili ad una Destra genuina, abbiamo bisogno di un leader dinamico, carismatico, che abbia l'abilità di mandare in corto-circuito le élite giornalistiche e di raggiungere e mobilitare le masse direttamente. Abbiamo bisogno di una leadership che sappia raggiungere le masse e fendere la paralizzante e deformante nebbia ermeneutica diffusa dalle élite giornalistiche.

Possiamo definire tale strategia “conservatrice”? Per quanto mi riguarda, sono stanco della strategia *liberal*, che dura da quaranta anni con qualche variazione, di presumere di definire il “conservatorismo” quasi in aiuto al movimento conservatore. Ogni volta che i *liberal* hanno incontrato duri abolizionisti che, ad esempio, volevano cancellare il *New Deal* o il *Fair Deal*, dicevano «ma questo non è *vero* conservatorismo. Questo è *radicalismo*». Il vero conservatore, proseguono questi *liberal*, non vuole cancellare o abolire alcunché. Egli è uno spirito cortese e gentile che vuole *conservare* ciò che i progressisti hanno realizzato.

La visione progressista dei *buoni* conservatori dunque è la seguente: prima i progressisti, al potere, compiono un Grande Passo in Avanti verso il collettivismo; poi, quando nel corso del ciclo politico, quattro o otto anni dopo, i conservatori vanno al potere, naturalmente inorridiscono all’idea di *cancellare* tutto; essi *rallentano* solamente il tasso di crescita dello statalismo, consolidando le precedenti acquisizioni della Sinistra, e fornendo un po’ di R&R³ per il successivo Grande Balzo in Avanti progressista. E se ci pensate, vedrete che è esattamente ciò che ogni amministrazione repubblicana ha fatto dai tempi del *New Deal*. Nella visione progressista della storia, i conservatori hanno diligentemente giocato l’anelato ruolo di Babbo Natale.

Vorrei chiedere: per quanto ancora dovremo continuare ad essere vittime? Per quanto continueremo a giocare i ruoli a noi assegnati nella sceneggiatura della Sinistra? Quando finiremo di giocare il loro gioco e cominceremo ad abbandonare il tavolo?

Devo ammettere che, in un certo senso, i *liberal* hanno avuto ragione. La parola “conservatore” è insoddisfacente. La Destra originaria non usò mai il termine “conservatore”: ci definivamo individualisti, o “veri liberali”, o di Destra. La parola “conservatore” si

³) *Rest and Recuperation*: riposo e recupero (dal gergo militare) [n.d.c.].

affer mò dopo la pubblicazione di un libro che ebbe un'influenza notevole, *Conservative Mind* di Russell Kirk nel 1953, gli ultimi anni della Destra originaria.

Con il termine “conservatore” si pongono due principali problemi. Il primo è che il termine connota la conservazione dello *status quo*, che è precisamente il motivo per cui i brezneviani in Unione Sovietica venivano chiamati “conservatori”. Forse c'era motivo di chiamarci “conservatori” nel 1910, ma sicuramente non oggi. Oggi noi vogliamo sradicare lo *status quo*, non conservarlo. In secondo luogo, il termine conservatore richiama le lotte nell'Europa del diciannovesimo secolo, e in America le condizioni e le istituzioni sono state talmente differenti che il termine risulta seriamente fuorviante. Questo è un caso rilevante, come in altre aree, di ciò che è stato definito “eccezionalismo americano”.

Dunque come ci dovremmo chiamare? Io non ho una soluzione pronta, ma forse potremmo chiamarci reazionari radicali, o “Destra radicale”, l'etichetta che ci fu attribuita dai nostri nemici negli anni Cinquanta. O, se vi sono troppe obiezioni al temibile termine “radicale”, possiamo seguire la suggestione di uno del nostro gruppo e chiamarci “la Destra energica” [*Hard Right*]. Ognuno di questi termini è preferibile a “conservatore”, e ha anche la funzione di distinguerci dal movimento conservatore ufficiale che, come illustrerò fra breve, è stato largamente conquistato dai nostri nemici.

È istruttivo accennare ora a un rilevante caso di populismo di Destra guidato da un leader dinamico che apparve sulla scena negli ultimi anni della Destra originaria, e il cui avvento marcò davvero il passaggio dalla Destra originaria a quella nuova di Buckley. Rapidamente: nella politica americana di questo secolo, quale è stato l'uomo più odiato, più denigrato; più odiato e ingiuriato anche di David Duke, anche se non era un nazista o un esponente del Ku Klux Klan? Non era un libertario, non era un isolazionista, non era *nemmeno* un

conservatore, ma di fatto un moderato repubblicano. Eppure egli fu così universalmente ingiuriato che il suo nome divenne un generale sinonimo di male.

Mi riferisco, naturalmente, a Joe McCarthy. La chiave per capire il fenomeno McCarthy fu il commento fatto dall'intera cultura politica, dalla Sinistra moderata alla Destra moderata: «siamo d'accordo con gli *obiettivi* di McCarthy, noi dissentiamo solo dai suoi *metodi*». Ovviamente gli obiettivi di McCarthy erano quelli usuali assorbiti dalla cultura politica: la presunta necessità di muovere guerra contro una cospirazione comunista internazionale i cui tentacoli si allungavano dall'Unione Sovietica in tutto il globo. Il problema di McCarthy, e in definitiva la sua tragedia, è che egli prese seriamente questo compito; se i comunisti e i loro agenti e fiancheggiatori sono ovunque, allora non dovremmo noi, nel bel mezzo della Guerra Fredda, estirparli dalla vita politica americana?

L'unica cosa splendida di McCarthy non furono i suoi obiettivi o la sua ideologia, ma esattamente i suoi *mezzi*, radicali e populistici. Perché McCarthy per pochi anni fu capace di mandare in corto circuito la forte opposizione di tutte le elite nella vita americana: dall'amministrazione Eisenhower-Rockefeller al Pentagono, al complesso militare-industriale, ai mezzi di comunicazione *liberal* e di Sinistra e alle elite accademiche — di sopraffare tutte quelle opposizioni e di raggiungere e sollecitare le masse direttamente. E lo fece attraverso la televisione e senza un qualsiasi movimento organizzato dietro di lui; aveva solo una banda guerrigliera di pochi consiglieri, ma nessuna organizzazione e nessuna struttura.

È abbastanza affascinante il fatto che la risposta delle elite intellettuali allo spettro del maccartismo fu guidata da *liberal* come Daniel Bell e Seymour Martin Lipset, che oggi sono importanti neoconservatori. In quell'epoca i neocon erano nel mezzo della lunga marcia che li doveva condurre dal trozkismo al trozkismo di Destra,

alla socialdemocrazia di Destra e infine alla leadership del movimento conservatore. A quello stadio della loro Egira i neocon erano *liberal* del tipo Truman-Humphrey-Scoop Jackson.

Sul piano intellettuale, la risposta di maggior peso al maccartismo fu un libro curato da Daniel Bell, *The New American Right* (1955), in seguito aggiornato ed esteso con il titolo *The Radical Right* (1963), pubblicato quando il maccartismo si era già esaurito ed era necessario combattere una nuova minaccia, la John Birch Society. Il metodo essenzialmente consistette nello spostare l'attenzione dal *contenuto* del messaggio della Destra radicale e concentrare invece l'attenzione sulla denigrazione personale dei gruppi di Destra.

Il metodo marxista classico, o *duro*, basato sulla calunnia degli oppositori del socialismo o del comunismo, consisteva nel condannarli come agenti del capitale monopolistico o della borghesia. Queste accuse erano ingiuste ma almeno avevano il pregio della chiarezza e anche un certo fascino, se confrontate alle tattiche successive dei marxisti *soft* e dei *liberal* degli anni Cinquanta e Sessanta, che si dedicarono a psico-balle marx-freudiane per dedurre, in nome della "scienza" psicologica, che i loro oppositori erano delle specie di *pazzi*.

Il metodo preferito in quel periodo fu inventato da uno dei collaboratori del libro di Bell, e anche uno degli importanti storici americani da me meno stimati, il professor Richard Hofstadter. Nella formulazione di Hofstadter, *qualsiasi* persona che dissente in maniera radicale da qualsiasi *status quo*, che sia egli di Destra o di Sinistra, assume uno stile "paranoide" (e voi sapete ovviamente che cosa sono i *paranoici*) e soffre di "ansia da *status*".

Logicamente, in ogni periodo vi sono tre e solo tre gruppi sociali: quelli che stanno *scendendo* di *status* sociale, quelli che stanno *salendo* di *status* e quelli il cui *status* resta più o meno il medesimo (non si può sbagliare questa analisi!). I gruppi in discesa sono quelli su cui Hofstadter si concentrava per la nevrosi di ansia da *status*, che fa sì che

essi, con uno stile paranoide, si scagliano irrazionalmente contro coloro che hanno uno *status* migliore, e potete completare voi il ragionamento. Ma, naturalmente, i gruppi in *ascesa* possono soffrire anch'essi dell'ansia derivante dalla speranza di *mantenere* i loro più alti *status*, e i gruppi medi possono essere ansiosi su un futuro declino. Il risultato del suo abracadabra è una teoria non falsificabile, universalmente valida, che può essere tirata in ballo per denigrare e sbarazzarsi di *qualsiasi* persona o gruppo che dissenta dallo *status quo*. Perché, dopo tutto, chi vuole essere, o frequentare, un paranoide e un ansioso da *status*?

Il libro di Bell è anche permeato del rifiuto di questi terribili radicali in quanto soffrono della “politica del risentimento”. È interessante, tra l'altro, come i *liberal* di Sinistra affrontano la rabbia in politica. È una questione di semantica. La rabbia da parte dei buoni, i gruppi costituiti dalle vittime accreditate, è definita “collera” [*rage*], che è in qualche modo nobile: l'esempio più recente è stata la collera del femminismo organizzato negli eventi Clarence Thomas/Willie Smith. Dall'altro lato, la rabbia dei gruppi definiti *oppressori* non è chiamata “collera” ma “risentimento”: che evoca piccole figure malvagie, invidiose di chi sta meglio, che si muovono furtivamente ai margini della notte.

E l'intero libro di Bell è in verità permeato da un esplicito ritratto della nobile, intelligente snob elite governante, contrapposta a — e vessata da — una massa di esemplari delle classi lavoratrice e media che vivono nella zona centrale del paese, odiosi, maleducati, bifolchi, paranoide, autoritari pieni di risentimento, che cercano irrazionalmente di distruggere il governo benevolo delle sagge elite preoccupate del bene pubblico.

La storia, comunque, non è stata molto benevola nei confronti del liberalismo hofstadteriano. Perché Hofstadter e gli altri erano coerenti: stavano difendendo, da *qualsiasi* radicale, fosse di Destra o di Sinistra,

ciò che consideravano un meraviglioso *status quo* imperniato sul governo dell'élite. E così Hofstadter e i suoi seguaci risalirono indietro nella storia americana imbrattando tutti coloro che dissentivano radicalmente da un qualsiasi *status quo* con il pennello dell'ansia da *status*, paranoide, inclusi gruppi come i progressisti, i populistici e gli abolizionisti del Nord prima della Guerra Civile.

Nello stesso periodo, il 1960, Bell pubblicò un famoso lavoro che proclamava *The End of Ideology*: da quel momento in poi il liberalismo elitista del consenso avrebbe governato per sempre, l'ideologia sarebbe scomparsa e tutti i problemi politici si sarebbero ridotti a questioni meramente tecniche, come ad esempio quale macchinario usare per pulire le strade (anticipando un proclama simile dei neocon sulla *End of History* avvenuto trent'anni dopo). Ma dopo poco tempo l'ideologia ritornò con fragore, con i diritti civili radicali e poi con le rivoluzioni della Nuova Sinistra, parte dei quali, sono convinto, avveniva in reazione a queste arroganti dottrine *liberal*. Screditare i radicali, almeno quelli di Sinistra, non fu più di moda, sia in politica sia nella storiografia.

Nel frattempo, ovviamente, il povero McCarthy fu distrutto, in parte per le calunnie e la mancanza di un movimento organizzato, e in parte anche perché il suo populismo, sebbene dinamico, non aveva obiettivi e un qualsivoglia programma, a parte quello molto limitato di snidare i comunisti. E in parte, anche, perché McCarthy non era in realtà adatto al *medium* televisivo che egli aveva utilizzato fino alla notorietà: era una persona "calda" in un mezzo "freddo", con le sue mascelle, la sua barba non fatta di fresco (che contribuì a rovinare anche Nixon) e la sua mancanza di senso dell'umorismo. Ed anche perché, non essendo un libertario né realmente di Destra radicale, il suo cuore fu infranto dalla censura del Senato, un'istituzione che amava veramente.

La Destra originaria, la Destra radicale, quando uscì la seconda edizione del libro di Bell, nel 1963, era pressoché scomparsa e fra breve

vedremo perché. Ma ora, all'improvviso, con l'ingresso di Pat Buchanan nella corsa presidenziale, mio Dio, è tornata! La Destra radicale è tornata, incasinata, più aggressiva che mai e più forte!

La risposta a questo evento storico da parte dell'intero spettro del pensiero dominante e corretto, da parte di tutte le elite, dalla Sinistra ai conservatori ufficiali e ai neoconservatori, è molto simile alla reazione al ritorno di Godzilla nei vecchi film. E non lo sapevate che avrebbero tirato fuori la vecchia psicociancia, così come i vecchi insulti di bigottismo, antisemitismo, lo spettro di Franco e tutto il resto? Ogni intervista a Pat, o articolo su di lui, ripescava il suo retroterra "cattolico autoritario" (ooh!) e il fatto che fece spesso a botte quando era ragazzino (perbacco, come la maggior parte della popolazione maschile americana).

E anche: che Pat è molto *collerico*. Ooh, la rabbia! E naturalmente, dal momento che Pat è non solo un uomo di Destra ma proviene da un gruppo definito oppressore (Bianco Maschio Irlandese Cattolico), la sua *rabbia* non può mai essere la giusta *collera*, ma solo il riflesso di una personalità paranoide, ansiosa-da-*status*, piena di — lo avete già capito — "risentimento". E infatti questa settimana, il 13 gennaio, l'augusto «New York Times», di cui ogni parola, a differenza delle parole di noialtri, è *degnata di pubblicazione*, nel suo editoriale principale stabilisce la linea dell'*establishment* — una linea che per definizione trova riscontro nella realtà — su Pat Buchanan.

Dopo aver deplorato l'urticante e quindi politicamente scorretto *vocabolario* (tsk, tsk!) di Pat Buchanan, il «New York Times», sono sicuro, per la prima volta, cita solennemente Bill Buckley, come se le sue parole fossero le sacre scritture (e *ci tornerò fra poco*), e quindi decide che Buchanan, anche se non realmente antisemita, ha fatto affermazioni antisemite. E il giornale conclude con questa battuta finale, che ricorda la linea Bell-Hofstadter del passato: «ciò che le sue

parole comunicano, così come la sua candidatura per la *nomination*, è la politica, la *pericolosa* politica, del risentimento».

Risentimento! Perché una qualunque persona, *se sana di mente*, dovrebbe risentirsi per l'America contemporanea? Perché una qualunque persona, ad esempio, che cammina per le strade di Washington o New York dovrebbe *risentirsi* per quello che sicuramente gli capiterà? Ma, santo cielo, quale persona sana di mente *non* si risente per questo? Quale persona non è piena di nobile collera, o ignobile risentimento, o come lo volete chiamare?

Infine, voglio tornare al punto: che cosa accadde alla Destra originaria? E come è finito il movimento conservatore nell'attuale confusione? Perché ha bisogno di scindersi e separarsi, e di creare sulle sue ceneri un nuovo movimento di Destra radicale?

La risposta a entrambe queste domande, apparentemente disparate, è la stessa: ciò che è accaduto alla Destra originaria, causa anche della confusione presente, è l'avvento e il dominio della Destra di Bill Buckley e della «National Review». A partire dalla metà degli anni Cinquanta, gran parte della leadership della *Old Right* o era morta o si era ritirata dalla politica. Il senatore Taft e il colonnello McCormick erano morti e molti dei deputati di Destra erano andati in pensione.

Le masse conservatrici, per lungo tempo prive di leadership intellettuale, ora erano prive anche di leadership politica. A Destra si era determinato un vuoto intellettuale e di potere e corsero a riempirlo, nel 1955, Bill Buckley, fresco di diversi anni alla CIA, e la «National Review», un periodico intelligente, ben scritto, gestito da ex-comunisti ed ex-esponenti di Sinistra ansiosi di trasformare la Destra da movimento isolazionista a crociata volta ad annientare il dio sovietico che li aveva traditi.

Inoltre lo stile di scrittura di Buckley, a quel tempo spesso arguto e spumeggiante, era abbastanza rococò da dare al lettore l'impressione di un pensiero profondo, un'impressione accentuata dall'abitudine di

Bill di cospargere la sua prosa di termini francesi e latini. La «National Review» diventò molto rapidamente il centro di potere dominante, se non l'*unico*, a Destra.

Questo potere fu accresciuto da una strategia brillantemente vittoriosa (forse guidata dai redattori della «National Review» addestrati alle tattiche dei militanti marxisti), quella di creare gruppi tematici specifici: l'ISI per gli intellettuali delle università, la Young Americans for Freedom per gli attivisti dei campus. Per di più, guidato dal vecchio politico repubblicano ed editore della «National Review» Bill Rusher, il complesso «National Review» riuscì a impadronirsi, in rapida successione, del College Young Republicans, quindi del National Young Republicans e infine a creare il movimento Goldwater nel 1960 e oltre.

Così, con una velocità quasi da *Blitzkrieg*, all'inizio degli anni Sessanta il nuovo movimento conservatore per la crociata mondiale, trasformato e guidato da Bill Buckley, era quasi pronto per prendere il potere in America. Ma non del tutto, perché prima ci si doveva liberare di tutti i vari eretici della Destra, alcuni appartenenti alla Destra originaria, tutti i gruppi che erano in qualche modo radicali o potevano privare il nuovo movimento conservatore della bramata *rispettabilità* agli occhi dell'élite *liberal* e centrista. Solo una simile Destra *conservatrice* snaturata, rispettabile, non radicale sarebbe stata degna del potere.

E così cominciarono le purghe. Uno dopo l'altro, Buckley e la «National Review» epurarono e scomunicarono tutti i radicali, tutti i non-rispettabili. Ecco l'appello: isolazionisti (come John T. Flynn), antisionisti, libertari, randiani, la John Birch Society e tutti coloro che continuavano, come la prima «National Review», ad osare opporsi a Martin Luther King e alla rivoluzione dei diritti civili, dopo che Buckley aveva cambiato posizione e deciso di sostenerla. Se, dalla metà degli anni Sessanta Buckley aveva purgato il movimento conservatore

dalla Destra genuina, si era anche affrettato ad accogliere qualsiasi gruppo proclamasse un duro anti-comunismo, o, meglio, anti-sovietismo o anti-stalinismo.

E naturalmente i primi anti-stalinisti erano i devoti del martire comunista Leon Trotsky. E così il movimento conservatore, mentre purgava se stesso degli esponenti della Destra genuina, era felice di accogliere chiunque, qualsiasi varietà di marxisti: trozkisti, schachtmaniti, menscevichi, socialdemocratici (come quelli vicini alla rivista «The New Leader»), teoretici lovestoniti dell'American Federation of Labor, marxisti di estrema Destra come l'amatissimo Sidney Hook, *chiunque* potesse presentare credenziali non anti-socialiste ma adeguatamente anti-sovietiche, anti-staliniste.

La strada era quindi preparata per l'influsso finale, fatale: quello dei *liberal* Truman-Humphrey-Scoop Jackson, ex-trozkisti, socialdemocratici di Destra, capitalisti democratici, scacciati dalla loro casa del Partito Democratico dalla Sinistra spostata che conosciamo così bene: la Sinistra femminista, decostruzionista, amante delle quote, praticante la vittimologia avanzata. Ed anche, bisogna aggiungere, la Sinistra semi-isolazionista, semi anti-guerra. Le persone scacciate sono, ovviamente, i famosi neoconservatori, un gruppo esiguo ma onnipresente con Bill Buckley quale anziano prestanome, che oggi domina il movimento conservatore. Dei 35 neoconservatori, sembra che 34 siano commentatori per catene di giornali.

E così i neocon sono riusciti a porre se stessi quale unica alternativa di Destra alla Sinistra. I neocon oggi rappresentano il limite destro nello spettro ideologico. Cioè, della Destra *rispettabile, responsabile*. Perché i neocon sono riusciti a imporre l'idea che chiunque si collochi alla loro Destra è, *per definizione*, un rappresentante delle forze dell'oscurità, del caos, della notte profonda, del razzismo e dell'antisemitismo. A dir poco.

Ecco come è stato truccato il dado nel nostro attuale gioco politico. E di fatto l'unica importante eccezione mediatica, l'unico oratore di Destra vera che è riuscito a sottrarsi all'anatema neocon è stato Pat Buchanan.

Era ora. Era ora di far trottare il vecchio padrone, il principe della scomunica, l'auto-consacrato papa del movimento conservatore, William F. Buckley, jr. Era ora che Bill si esibisse nel suo vecchio numero, salvare il movimento che egli aveva trasformato a sua immagine. Era ora per l'uomo proclamato dal neocon Eric Breindel nella sua rubrica («New York Post», 16 gennaio) “la voce autorevole della destra americana”. Era ora per la bolla papale di Bill Buckley, la sua enciclica natalizia da 40.000 parole al movimento conservatore, “In cerca dell'antisemitismo”, il lungo scritto solennemente invocato nell'editoriale anti-Buchanan del «New York Times».

La prima cosa da dire sul saggio di Buckley è che in pratica è illeggibile. Completamente scomparse l'arguzia e la brillantezza. La tendenza di Buckley al rococò si è estesa oltre misura. La sua prosa è serpentina, involuta e contorta, ritorta e piena di incisi, fino al punto che di fatto tutto il significato si perde. Leggere l'intero lavoro è come fare penitenza per i propri peccati, e si può assolvere il compito solo se si possiede un saldo senso del dovere, come chi stringe i denti e procede a fatica attraverso una pila di ampollosi e insensati temi di studenti — che, in verità, il saggio di Buckley eguaglia nel contenuto, nelle conoscenze e nello stile.

Affinché non si pensi che la mia visione del ruolo svolto da Buckley e dalla «National Review» nella Destra di ieri e di oggi rifletta esclusivamente il mio “stile paranoide”, ci rivolgiamo all'unico elemento significativo del pezzo di Buckley, l'introduzione del suo accolito John O'Sullivan, che, comunque, è ancora capace di scrivere una frase coerente.

Ecco la rimarchevole rivelazione di John relativamente all'immagine di sé offerta dalla «National Review»: «Sin dalla sua fondazione, la «National Review» ha svolto senza strepiti il ruolo di coscienza della Destra». Dopo aver elencato alcune delle purghe di Buckley — omettendo però isolazionisti, randiani, libertari e anti-diritti civili — O'Sullivan arriva agli antisemiti e alla necessità di un giudizio ponderato sulla questione. E quindi giunge la rivelazione sul ruolo papale di Bill: «prima di pronunciare un giudizio, volevamo essere sicuri» e quindi va avanti: c'era qualcosa di sostanziale nelle accuse? «Era un peccato grave che meritava la scomunica, un errore che richiedeva un paternale rimprovero o qualcosa di entrambe?». Sono sicuro che tutti gli imputati seduti al banco hanno apprezzato il riferimento all'atteggiamento “paterno”: Papa Bill, il saggio, severo ma misericordioso padre di tutti noi, che dispensa il verdetto. Questa frase di O'Sullivan è eguagliata in impudenza solo dall'altra sua asserzione contenuta nell'introduzione secondo cui il trattato del suo datore di lavoro è una «grande lettura». Vergogna, John, vergogna!

L'unico altro punto degno di nota sulle purghe è il passaggio dello stesso Buckley sul motivo vero per cui aveva ritenuto necessario scomunicare la John Birch Society (O'Sullivan ha detto che lo fece perché erano tipi “eccentrici”). In una nota Buckley ammette che «la Birch Society non fu mai antisemita», ma «rappresentava un pericoloso sviamento dai ragionamenti corretti» e doveva essere bandita. La «National Review» prosegue Bill «realizzò proprio quell'obiettivo».

Santo cielo! Esiliati nella lontana Siberia! E per l'alto crimine di “distrarre” papa William dalla sua abituale contemplazione della pura ragione, una distrazione di cui egli non sembra mai soffrire mentre scia, naviga o medita con John Kenneth Galbraith o Abe Rosenthal! Che meravigliosa mente all'opera!

Solo cercare di sintetizzare il saggio di Buckley significa attribuirgli sin troppo credito in termini di chiarezza. Ma, assumendomene il rischio, ecco il meglio che so fare:

1. Il suo vecchio discepolo e redattore della NR Joe Sobran è (a) certamente non un antisemita, ma (b) è “ossessionato da” e “pazzo su” Israele e (c) è quindi “contestualmente antisemita”, qualsiasi cosa ciò voglia dire, e, la cosa peggiore, (d) rimane un “incorreggibile”;

2. Pat Buchanan non è un antisemita, ma ha detto cose inaccettabilmente antisemite, “probabilmente” per un “temperamento iconoclasta”, però, curiosamente, anche Buchanan rimane un incorreggibile;

3. Gore Vidal è un antisemita e la «Nation», osando pubblicare l’articolo di Vidal (tra l’altro, ironico) critico nei confronti di Norman Podhoretz ha rivelato la crescente propensione della Sinistra per l’antisemitismo;

4. I teppisti discepoli di Buckley alla «Dartmouth Review» non sono antisemiti affatto, ma ragazzi meravigliosi mandati in scena da viziosi uomini di Sinistra; e

5. Norman Podhoretz e Irving Kristol sono meravigliosi, persone brillanti e “non è chiaro” il motivo per cui qualcuno dovrebbe mai desiderare di criticarli, se non per ragioni di antisemitismo.

Gore Vidal e la «Nation», trattati in maniera assurda nell’articolo di Bill, si sanno difendere da soli, e lo hanno fatto con un violento contrattacco nel numero della «Nation» del 6-13 gennaio. Su Buchanan e Sobran non c’è niente di nuovo in termini di fatti o di analisi: è la solita misera vecchia spazzatura, noiosamente rimasticata.

Comunque si dovrebbe dire qualcosa sull’immorale trattamento che Buckley riserva a Sobran, un discepolo personale e ideologico che ha venerato il suo mentore per due decenni. Scagliarsi contro un amico e un seguace in pubblico e in quel modo, per arruffianarsi Podhoretz e

gli altri, è odioso e ripugnante: il meno che si possa dire è che è *estremamente* volgare.

La cosa più importante è che l'ultima enciclica di Buckley si attaglia bene al «New York Times», ma non va molto bene per il movimento conservatore. Oggi il mondo è diverso; non è più quello del 1958. La «National Review» non è più il centro di potere monopolistico nell'ambito della Destra. Ci sono nuove persone, giovani, che saltano fuori ovunque, Pat Buchanan da un lato, tutti i paleo da un altro, per i quali francamente i pronunciamenti papali di Buckley non valgono un fico secco. La Destra originaria, con tutte le sue eresie, è tornata!

Di fatto, Bill Buckley è il Mikhail Gorbachev del movimento conservatore. Come Gorbachev, Bill segue il vecchio modo d'agire, ma, come Gorbachev, nessuno trema più, nessuno si inginocchia e va in esilio. *Nessuno se ne occupa più*; nessuno, tranne il buon vecchio «New York Times». Bill Buckley avrebbe dovuto accettare il suo posticino e rimanere in disparte. Il suo ritorno rischia di avere lo stesso successo di quello di Mohammed Ali.

Quando ero giovane, il principale argomento che ascoltavo contro il *laissez-faire* e *a favore* del socialismo era che socialismo e comunismo erano inevitabili: «non puoi riportare indietro le lancette dell'orologio!» cantilenavano, «non puoi riportare indietro le lancette dell'orologio». Ma le lancette della un tempo potente Unione Sovietica, le lancette del marxismo-leninismo, un credo che in passato ha dominato metà del mondo, non solo sono tornate indietro, ma giacciono morte e rotte per sempre. Però non dobbiamo placarci, soddisfatti per questa vittoria. Perché se il marxismo-*bolscevismo* è andato via per sempre, rimane ancora il suo cugino cattivo a tormentarci ovunque: chiamatelo “marxismo morbido”, “marxismo-umanismo”, “marxismo-bersteinismo”, “marxismo-trozkismo”, “marxismo-freudismo”, bene, chiamiamolo “menscevismo” o “socialdemocrazia”.

La socialdemocrazia è ancora qui in tutte le sue varianti, a definire il nostro intero spettro politico *rispettabile*, dalla vittimologia avanzata e dal femminismo a Sinistra fino al neoconservatorismo a Destra. Oggi in America siamo intrappolati all'interno di una illusione menscevica, con i confini stretti del dibattito rispettabile fissati per noi dai vari tipi di marxisti. Oggi il nostro compito, il compito della Destra che rinasce, del movimento paleo, è di rompere quei confini, di finire il lavoro, di sconfiggere il marxismo per sempre.

Uno degli autori del libro di Daniel Bell dice, con orrore e sgomento, che la Destra radicale intende cancellare il ventesimo secolo. Dio ne scampi e liberi! Chi vorrebbe cancellare il ventesimo secolo, il secolo dell'orrore, il secolo del collettivismo, il secolo della distruzione e del genocidio di massa, chi vorrebbe distruggere *tutto ciò!* Bene, noi ci proponiamo di *fare proprio questo*.

Con l'esperienza della morte dell'Unione Sovietica davanti a noi, ora sappiamo che è *possibile*. Romperemo l'orologio della socialdemocrazia. Romperemo l'orologio della *Great Society*. Romperemo l'orologio dello Stato assistenziale. Romperemo l'orologio del *New Deal*. Romperemo l'orologio della *New Freedom* di Woodrow Wilson e della guerra perenne. Distruggeremo il ventesimo secolo.

Uno degli spettacoli più suggestivi e meravigliosi della nostra epoca è stato vedere l'anno scorso i popoli dell'Unione Sovietica sollevarsi per abbattere nella loro furia le statue di Lenin, per cancellare il lascito leninista. Anche noi tireremo giù tutte le statue di Franklin D. Roosevelt, di Harry Truman, di Woodrow Wilson, le fonderemo e le trasformeremo in vomeri e roncole, e annunceremo un ventunesimo secolo di pace, libertà e prosperità.

Recensioni e segnalazioni

Recensioni

Thomas E. WOODS jr., *La Chiesa e il mercato. Una difesa cattolica della libera economia*, prefazione di Carlo Lottieri, Liberilibri, Macerata 2008; pagg. 389, euro 19 (*The Church and the Market. A Catholic Defense of the Free Economy*, 2005).

Non occorre negare che “capitalismo” sia un termine antipatico per apprezzare le virtù che l’espressione sottende. Che “capitalismo” sia un nome scostante è evidente: altrimenti i suoi apologeti non suderebbero le proverbiali sette camicie per precisarne significato e contorni a un mondo pregiudizialmente sospettoso. Ma va detto che la repulsione suscitata dal “capitalismo” è solo l’effetto di una propaganda culturale maliziosa che nei secoli è riuscita

a imporre (qui come in altri ambiti) la propria egemonia ideologica, arrogandosi il monopolio dell’ermeneutica. Il “capitalismo” è infatti ripugnante perché di esso prevale (ancora) l’accezione datane dal suo avversario, il pensiero di tradizione socialista poi codificato e “scientificizzato” nel materialismo dialettico di Karl Marx. Oggi per “capitalismo” s’intende infatti — così lo intendono i suoi detrattori, e spesso anche i suoi fautori — proprio ciò che intende Marx. La stessa paternità marxiana del vocabolo, “capitalismo”, non aiuta. Del resto, come dicono proprio alcuni campioni di ciò che l’espressione “capitalismo” sottende, il suo uso costante produce l’effetto, sgradevole e indesiderato, di porre l’attenzione sempre e solo sul capitale, insomma sul denaro, mai sulla

persona da cui il capitale è agito. Dove risieda l'astuzia marxiana nel delimitare i confini del campo in cui costringere l'avversario a giocare per batterlo meglio è a questo punto evidente.

Piuttosto rossi. Il perno autentico della realtà che il "capitalismo" sottende non è infatti il capitale (come appunto piacerebbe al marxismo, così da avere un comodo nemico creato su misura), ma l'uomo, che del capitale dispone. Il capitalismo ha cioè meno a che fare con l'economia (per certo meno con la matematica pura e con le equazioni meccaniche) che non con l'uomo che se ne fa carico. Diceva bene il poeta e critico letterario "sudista" Allen Tate quando scriveva che le concezioni economiche sono manifestazione degli orizzonti religiosi (latamente culturali, si potrebbe dire) delle persone, dunque pure delle società.

Sacrosante verità. Ma l'avversione per il "capitalismo" permane, evocando i cieli saturi di polveri pesanti di certe città industriali di fine Ottocento, crassi signori con cilindro e sigaro che disprezzano chi mendica agli angoli delle strade, catene di montaggio da schiavi moderni e

multinazionali con un pelo sullo stomaco lungo così. Insomma, una mentalità tutto profitto ed egoismo, che si fa beffe del più elementare concetto di solidarietà.

A dipingere scenari spaventosi così sono maestre da sempre le Sinistre, ma non da meno è certo pensiero cattolico, disposto ad allearsi persino con il mondo socialista piuttosto che finire in pasto ai "liberali". Le più disparate "teologie della liberazione" considerano infatti il capitalismo il nemico supremo e per denigrarlo accolgono a braccia aperte le analisi economiche marxiste, seppur — sostengono — purgate delle implicazioni materialistiche, dunque atee. Un primo livello della questione è peraltro proprio questo: è possibile separare l'economia collettivista dalla filosofia materialista come se la seconda fosse solo un incidente di percorso della prima? L'altro livello della questione è invece il seguente: davvero il "capitalismo" è la quintessenza dell'immoralità?

A ciò risponde brillantemente un'opera davvero importante di Thomas E. Woods jr., nato nel 1972 nel Massachusetts, Senior Fellow al Ludwig von Mises Institute di Auburn, in Alabama.

Woods ha del resto un pregio straordinario. Appartiene a quel mondo di sensibilità tradizionalista che, in ambito appunto cattolico, è storicamente stato il più propenso a far proprio l'equivoco anticapitalista ed è pure un adamantino esponente del *Libertarianism* più agguerrito, lungo i canoni della Scuola Austriaca dell'economia, insomma la linea che da Von Mises arriva a Murray N. Rothbard. E già questa è una grande notizia. L'altra è che questo bel librone lo pubblica un editore come Liberilibri di Macerata, non certo cattolico nel senso confessionale (e se si vuole pure restrittivo) del termine, un editore che non si offende certo se lo definiamo anarchico, ma che da sempre è dispostissimo a editare pure contributi scientifici come questi: cattolici perché universali, veri, ispirati a un umanesimo autentico.

La vita è un esame. Qualcuno penserà ora al più classico degli accostamenti tra il diavolo e l'acquasanta, ma non è così, e il libro di Woods — che nell'edizione italiana è arricchito da un acuto e pregevole saggio introduttivo firmato da Carlo Lottieri — lo dimostra con

abbondante messe di documenti e di riflessione. La Chiesa e il mercato non è infatti solo la confutazione di taluni preconcetti diffusi in ambito cattolico. È invece la puntuale descrizione dello spirito che anima l'economia libera di mercato — è questa la realtà autentica sottesa dall'infingarda e poundianamente usurata espressione "capitalismo" — che non può che beneficiare ogni e qualunque lettore.

Difendendo la cattolicità del mercato, infatti, Woods ne promuove la filosofia a fronte di qualsivoglia critica, e questo secondo l'idea che cattolico è ciò che autenticamente è buono e va a vantaggio dell'uomo, non certo l'inverso, per un malinteso senso di zelo partigiano. Se cioè — verrebbe da dire — la difesa dell'economia libera di mercato tiene al vaglio della critica cattolica, anzi del pensiero cattolico tradizionalista, significa che i suoi contenuti possono reggere l'urto di qualsiasi nemico. Cioè ancora che chi, dopo le analisi di Woods, si ostinasse a considerare il dirigismo, il collettivismo e lo statalismo migliori della libertà responsabile della persona umana anche in campo economico, di certo non

potrebbe più farlo strumentalizzando per esempio la questione (annosa) della solidarietà e della giustizia sociale.

Roba da Medioevo. Woods spiega bene, alla luce di maestri importanti e grazie a una bibliografia specifica oggi fortunatamente ben nutrita, che l'inganno massimo parte dal principio e fondamento, ovvero da quell'idea ingiustificata e strampalata di ascrivere le origini dello spirito imprenditoriale e globalizzante alla mentalità protestante secondo quanto insegnato, e oggi ampiamente demistificato, dal sociologo tedesco Max Weber. È vero invece che il "capitalismo" ha origini cristallinamente medioevali, che si genera nel crogiuolo filosofico della tarda Scolastica e che alla sua base vi è da un lato l'esperienza storica dei secoli della Cristianità romano-germanica (tale per cui il suo marchio è e resta sempre privatistico, consuetudinario, stile "quando lo Stato non c'era"), dall'altra l'elaborazione concettuale aristotelica, poi aristotelico-tomista.

L'idea al cuore del "capitalismo", dimostra Woods, è

che il centro della realtà sia la persona umana con la sua libertà e la sua responsabilità (mai l'una senza l'altra), capace di organizzare strumenti per ottenere un fine. Ora, il fine della vita dell'uomo è, laicamente, la felicità, e dunque l'organizzazione sociale e politica più consona — l'autentico buongoverno — è quella che ne permette il suo responsabile conseguimento. In questo quadro, tutto si fa allora, per l'uomo, strumento per uno scopo. E l'importanza che i mezzi hanno è il valore che la persona attribuisce a essi in relazione all'ottenimento del fine. Le cose (i mezzi per un fine) sono dunque beni scambiabili (nella lingua inglese "beni" e "merci" si dice allo stesso modo). Ebbene, la concezione che sta alla base di tutto ciò è la filosofia personalistica antica quanto la speculazione greca, la quale, configurando un umanesimo autentico, è divenuta perno dell'elaborazione cattolica medioevale.

La strada è aperta. L'accordo fra lo spirito dell'economia libera di mercato e il pensiero cattolico non è la giustapposizione estemporanea di due realtà diverse di cui occorre sfrangere le ali,

potare gli estremismi e modificare gli atteggiamenti. È invece l'intima relazione esistente fra una concezione laica della realtà, che della libera natura umana fa il proprio centro contro ogni tentativo di limitarne le prerogative (come accade in strutture di tipo statalistico), e la sublimazione di quella stessa realtà nel messaggio rivelato proprio al cristianesimo. In comune hanno la stessa idea di uomo, dunque la medesima concezione di società. Assieme combattono lo stesso nemico, quel dirigismo sempre socialista che è responsabile sia della morte della libertà economica sia della secolarizzazione di cui non è certo necessario esser credenti e praticanti per constatare i mali gravi.

Woods impiega quasi 400 pagine per entrare nei dettagli di come l'economia libera di mercato risponda meglio di ogni altro schema astratto, economico e matematico ai bisogni autentici dell'uomo, non trascurando nemmeno le questioni più spinose, ma ricordando per esempio che più mercato fa meglio alle società povere, laddove il protezionismo vessa invece soprattutto il Terzo

Mondo. Ebbene il libro di Woods va letto, anzi studiato. Ma soprattutto non va lasciato solo. La strada che esso batte merita di essere seguita. È l'unica che può salvare da quei malintesi speciosi che producono esclusivamente danni.

Marco RESPINTI

Peter SLOTERDIJK, *La mano che prende e la mano che dà*, postfazione di Paolo Peticari, Raffaello Cortina, Milano 2012; pagg. 137, euro 13 (*Die nehmende Hand und die gebende Seite. Beiträge zu einer Debatte über die demokratische Neubegründung von Steuern*, 2010).

Peter Sloterdijk, attualmente uno dei maggiori e più noti filosofi tedeschi, abbandona in questo saggio le tematiche filosofiche di cui è specialista per affrontare il tema centrale della politica moderna, attorno al quale ruota tutta la costruzione dello Stato: le imposte. Il titolo del libro fa infatti un chiaro riferimento alla "mano visibile" dello Stato. Sloterdijk propone di abolire il

carattere obbligatorio delle imposte per passare a forme volontarie di tassazione. Questa sua tesi, dirompente e provocatoria, ha suscitato un vasto dibattito in Germania. Molti interlocutori, soprattutto di Sinistra, hanno gridato allo scandalo. La posizione di Sloterdijk, argomentata sulla base di argomentazioni razionali, non è però facilmente attaccabile, dato che egli non è un anarchico o un liberista radicale, ma un democratico di Sinistra cui stanno più a cuore le questioni della cittadinanza attiva o della partecipazione comunitaria, che non la difesa dell'individualismo. «L'unico sistema fiscale moralmente accettabile si basa sulla tassazione volontaria».

In tutte le democrazie occidentali la riduzione delle imposte e della spesa pubblica è diventata ormai una missione impossibile. Nessun governo, tecnico, di Destra o di Sinistra, sembra essere in grado di rovesciare l'innata tendenza dei nostri sistemi politici ad evolvere verso forme sempre più estese di statalismo. La ragione, forse, sta nel modo difettoso con cui sono organizzati i nostri apparati pubblici e fiscali, troppo coercitivi

e burocratizzati. Probabilmente non è possibile arrestare questa tendenza con gli strumenti del normale gioco politico democratico, sperando che si formi in Parlamento una maggioranza favorevole a consistenti tagli delle tasse e della spesa pubblica, perché la logica del sistema va nella direzione opposta.

Cosa si può fare, allora? L'unica proposta veramente innovativa, in mezzo a tanto chiacchiericcio ripetitivo sulla lotta all'evasione, il pagare meno per pagare tutti o la *spending review*, arriva dalla Germania. Uno dei maggiori filosofi tedeschi contemporanei, Peter Sloterdijk, ha scatenato infatti un acceso dibattito in Germania con la sua proposta di cambiare completamente i nostri sistemi d'imposizione fiscale, passando a forme volontarie di tassazione: l'unico modo, a suo parere, per rivitalizzare le nostre moderne democrazie, ormai trascinate alla bancarotta da sistemi fiscali sempre più esosi e polizieschi, che riducono le libertà individuali e umiliano i contribuenti. Le sue idee sono esposte in un libro tradotto in Italia dall'editore Raffaello Cortina, intitolato *La*

mano che prende e la mano che dà.

Sloterdijk fa notare innanzitutto quanto siano carenti le teorie moderne poste a fondamento del potere di tassazione degli Stati. Sarebbe vano, scrive Sloterdijk, aspettarsi dal fisco attuale una spiegazione, soddisfacente sul piano razionale, dei principi a base della sua condotta impositiva: «Chi sfoglia un libro recente di diritto tributario o di finanza pubblica si imbatte in una marea di banalità stataliste ... Da nessuna parte troviamo la benché minima traccia di una giustificazione delle tasse all'altezza dei tempi». La verità è che «lo Stato odierno, come tutti i suoi precursori, è uno Stato che prende sempre quanto riesce effettivamente a prendere. Se mai lo si dovesse mettere di fronte alla necessità di motivare questo suo prendere, si constatarebbe come sia ormai abituato a ruotare in tautologie»: lo Stato tassa perché ha bisogno di soldi, e tassando dimostra di cosa ha bisogno. La sua legittimazione a prendere viene presupposta in via dogmatica.

Storicamente, osserva il filosofo tedesco, si sono avuti quattro modi diversi di prelievo e

altrettante giustificazioni da parte dei governi. Il primo è quello del saccheggio della tradizione bellico-predatoria, che anche dal punto di vista storico rappresenta la prima modalità di arricchimento statale. Si ha quando un esercito vincitore impone il “tributo” alle popolazioni vinte. La seconda modalità per procurare e giustificare introiti statali deriva dalla tradizione autoritaria e assolutistica delle “imposte”, secondo cui i sudditi sono obbligati a pagare quanto dall'alto decide unilateralmente l'autorità, come prezzo da pagare per vivere in condizioni regolamentate sotto l'ombrello protettivo del Leviatano statale. A questa modalità, secondo Sloterdijk, si richiama gran parte dell'attuale cultura fiscale, dato che le procedure della fiscalità contemporanea scaturiscono, senza soluzione di continuità, dalle tradizioni assolutistiche. Il terzo metodo per procurare e giustificare le tasse nella collettività moderna è quello del “contro-esproprio” della tradizione socialista e di Sinistra. Se la “proprietà è un furto”, allora lo Stato deve riparare questa ingiustizia “espropriando gli

espropriatori”, cioè attuando un contro-furto ben dosato per mezzo del fisco. Infine, il quarto modo per reperire e giustificare le entrate della mano pubblica è rappresentato dall’attività di donatori e benefattori della tradizione filantropica.

La prima modalità, quella del diritto di conquista, oggi non più accettabile perché si ritiene che, negli Stati di diritto, il saccheggio esterno deve essere totalmente sostituito dalla tassazione interna. Sloterdijk osserva quindi che i nostri attuali sistemi fiscali possono essere compresi solo come un amalgama tra la seconda e la terza modalità di giustificazione del prelievo fiscale, quella assolutistica e quella socialista. Fondendosi, queste due concezioni hanno prodotto un blocco che non ha lasciato ai sostenitori della concezione della tassazione volontaria altra opzione se non quella di sottomettersi. Sloterdijk sospetta che, dalla Rivoluzione Francese in poi, abbiamo coltivato un’errata concezione progressista del mondo, dato che in realtà non è avvenuta alcuna cesura così profonda come ci viene fatto credere. Ben poco infatti è cambiato rispetto alla monotona

storia di rapacità fiscale dell’umanità.

Eppure, sostiene Sloterdijk, in un autentico sistema democratico i versamenti nelle casse dello Stato dovrebbero essere concepiti come doni attivi a vantaggio della comunità, non come tributi di sudditanza. Soltanto un sistema di tassazione basato sulla libera scelta dei cittadini, consapevoli e attivi, potrebbe metter fine al degradante sistema dei prelievi coatti, che tratta i contribuenti come soggetti passivi da spremere e da gabellare a piacimento. Un sistema del genere, dice Sloterdijk, finirebbe per essere ben più vitale, umano ed efficace di quanto possano mai essere le procedure fiscali obbligatorie oggi dominanti: ottuse, anonime, inefficienti, dissipatrici e soggette a continui abusi.

Un sistema di tassazione volontaristico produrrebbe dei cambiamenti psicologici immensi nei cittadini: cesserebbe il loro malumore verso lo Stato e la politica, e si ridesterebbe l’impegno sociale e comunitario. In una società rimodellata sullo spirito del dare, spiega Sloterdijk, il gesto della beneficenza diventerebbe sempre più comune, apportando alla fiscalità pubblica

gran parte di ciò che oggi le serve per consolidarsi. La donazione a vantaggio del bene comune potrebbe dunque trasformarsi, nel tempo, in un'abitudine psicopolitica consolidata, impregnando le popolazioni democratiche di una sorta di seconda natura. Esonerati dalla necessità di dare a favore di un obiettivo imposto, i cittadini non si lascerebbero assolutamente sfuggire la possibilità di effettuare gli investimenti necessari nei settori che stanno loro più a cuore, come l'ambiente, l'istruzione, la ricerca medica e mille altre cose. Dopo una lunga era di passività imposta, i cittadini tornerebbero insomma a scoprire la bellezza del dare e di contribuire a progetti d'interesse comune.

Un sistema volontario di tassazione, in realtà, non è un'utopia libertaria, ma ha avuto degli esempi storici importanti, come l'antica "liturgia" greco-romana o le più moderne forme di mecenatismo. Charles Adams, in un libro pubblicato in Italia dall'editore Liberilibri intitolato *For Good and Evil. L'influsso della tassazione della storia dell'umanità*, ricorda che gli antichi greci manifestarono il proprio genio non solo inventando

una civiltà senza dispotismo, ma anche un sistema fiscale su base volontaria, privo di burocrazia, di uffici governativi e di forze di polizia. Gli antichi greci avevano infatti capito, guardando agli imperi orientali, che dispotismo e tassazione erano strettamente legati. In Grecia i cittadini più facoltosi di ogni città venivano chiamati a pagare i beni pubblici come l'equipaggiamento militare, le navi da guerra, i giochi atletici, i divertimenti pubblici, e raramente qualcuno si sottraeva a questo dovere, chiamato "liturgia". Da ogni cittadino ci si aspettava una certa cifra, ma il più delle volte essi davano molto di più, anche il doppio o il triplo, per dimostrare l'attaccamento alla propria comunità (un fatto oggi impensabile!). È probabile, osserva Adams, che in questo modo la comunità abbia ricevuto più averi dai ricchi nell'antica Grecia che nelle nostre democrazie a tendenza socialista.

I critici di Sloterdijk, provenienti soprattutto dalla Sinistra, lo hanno accusato di voler provocare un crollo delle entrate dello Stato, per favorire i ricchi. Secondo questi "amanti della coercizione" (così li ha definiti Sloterdijk) il cittadino, se

non costretto con la forza, si rintanerebbe nel proprio più gretto interesse egoistico e non farebbe più nulla per la comunità. Questa visione “misanthropica” secondo Sloterdijk si basa su una concezione errata e unilaterale della natura umana, dato che l’uomo è un essere duplice, non solo egoistico, ma anche capace di gesti di generosità. È possibile che all’inizio molte entrate dello Stato si riducano, anche drasticamente (e questo non è necessariamente un male), ma è possibile anche che determinati beni pubblici che godono di particolare interesse risultino più finanziati di quanto lo siano oggi. Ed è anche probabile che si instauri una benefica concorrenza tra lo Stato centrale e i diversi enti locali (o addirittura le associazioni private no-profit), se ai cittadini viene permesso di scegliere l’ente cui versare le tasse.

Per procedere per gradi, all’inizio si potrebbe lasciare facoltativa solo una parte dell’imposizione fiscale, o quantomeno controllata sul piano della destinazione, ad esempio estendendo i meccanismi del 5 x 1000. Col tempo il carattere volontario della tassazione dovrebbe essere ampliato. In

definitiva, quello di Sloterdijk potrebbe costituire, come egli stesso riconosce, un “pensiero politico visionario” a favore dei ceti medi produttivi, oggi divisi e privi di rappresentanza politica, così come nel XIX secolo il socialismo lo è stato per il proletariato industriale. Quello che è certo è che solo un cambiamento dei nostri sistemi fiscali nella direzione della volontarietà potrà impedire alle moderne democrazie di collassare sotto il peso della crescente e inarrestabile esosità dei sistemi fiscali coercitivi, come è accaduto a tante civiltà del passato.

Guglielmo PIOMBINI

Beniamino DI MARTINO, *Note sulla proprietà privata*, prefazione di Carlo Lottieri, appendice di Guglielmo Piombini, Longobardi Editore, Castellammare di Stabia (Napoli) 2009; pag. 140, euro 13.

Don Beniamino Di Martino è un colto sacerdote della diocesi di Sorrento-Castellammare di Stabia. Agli uffici del suo sacro ministero affianca da sempre un

impegno culturale che lo ha indotto a numerose iniziative di studio e formazione, soprattutto rivolte ai giovani, sui temi della Dottrina Sociale della Chiesa, materia nella quale si è specializzato.

I suoi interessi si sono rivolti specialmente all'economia — che certamente non esaurisce, come molti pensano, la Dottrina Sociale della Chiesa, che non è “un poco di economia cattolica”, ma è teoresi globale, va cioè dall'antropologia culturale alla politica intesa nel senso più ampio ed elevato — e alla storia. L'importanza della ricerca storica — per definizione “revisionista”, perché ogni documento può mettere in discussione certezze interpretative che sembravano acquisite — risulta evidente a chi consideri che le fonti della Dottrina Sociale sono la rivelazione, la ragione e l'esperienza. Quest'ultima si condensa appunto nella narrazione storica, luogo in cui si manifesta come in un deposito il portato delle scelte umane, dell'esercizio dell'umana libertà. Sicché queste possono essere valutate alla stregua dei principi e degli effetti e così, per quanto

possibile, ammaestrare e illuminare gli uomini di dopo.

-Nell'ambito della sua attività culturale, Di Martino ha pubblicato *Note sulla proprietà privata*, con una prefazione di Carlo Lottieri e un'appendice di Guglielmo Piombini.

Questo volumetto credo abbia almeno — e sottolineo *almeno*: non vorrei essere riduttivo — due meriti. Il primo, è che nel trattare la questione della proprietà e della libertà economica — in un'unica formula, dell'economia di mercato — non cade nell'economicismo, ma dà un fondamento antropologico alla sua argomentazione. In altri termini, egli ritiene l'istituto della proprietà privata e la sua conseguenza dinamica, il libero mercato, fondati sulla stessa natura umana, su un ordine di cose che ha al proprio centro l'uomo come persona. Se le istituzioni e gl'istituti sociali sono, per gli uomini in relazione, quel che gli abiti sono per il corpo dell'uomo — sono cioè “abiti sociali” fino a costituire un *habitat* —, allora la proprietà e il libero mercato sono quelli tagliati sulla reale misura dell'uomo.

Dunque, è l'antropologia realistica cui aderisce ovviamente

Di Martino, e non quella sognata dalla malsana utopia, che lo induce a difendere proprietà e libero mercato, così come è la realtà dell'uomo, la sua stessa natura, che ha condotto nei secoli a istituire il regime della proprietà privata e, più o meno, del libero mercato. Sicché questi funzionano perché sono a misura d'uomo, non sono a misura d'uomo perché funzionano. E la differenza non è sottile. Se fosse vera la seconda proposizione, allora se si riuscisse a far funzionare l'economia "di piano", si potrebbe dire che anche questa è a misura d'uomo. Ed invece è impossibile che essa funzioni, perché non è a misura d'uomo, anzi, e peggio, pretende di trasformarlo, di farlo "nuovo", e in fin dei conti, come tutto ciò che altera la natura di una cosa, lo distrugge.

Naturalmente, nell'individuare il fondamento antropologico di ogni questione sociale, Di Martino è un fedele seguace della dottrina sociale della Chiesa — né potrebbe essere altrimenti —, nei termini praticamente testuali in cui è stata confermata dall'enciclica sociale, la *Caritas in veritate* di Benedetto XVI: «la *questione sociale è diventata*

radicalmente questione antropologica» (n. 75, in corsivo nel testo). Là dove è di tutta evidenza che la «questione sociale» non è esaurita da quella socio-economica, ma è anche e principalmente questione di libertà religiosa, da non ridurre alla libertà di culto, ma da intendere integralmente come libertà e quindi ruolo per la religione nello spazio e nel discorso pubblici.

È poi questione di libertà politiche, tra le quali la libertà per la famiglia, quella naturale e perciò unica possibile, fondata sul matrimonio indissolubile tra un maschio e una femmina, e quindi è questione di libertà di educazione. È ancora questione di libertà di nascere e di non essere uccisi, e quindi di diritto alla vita, dal concepimento alla morte naturale, ma non può essere questione di libertà di uccidere o di farsi uccidere, perché la libertà è strettamente correlata alla verità e quindi alla responsabilità, attesa la dimensione personale e il valore trascendente di ogni individuo, quali che ne siano le condizioni.

È dunque, e finalmente, questione di principi non negoziabili, propri dell'ordine e

del diritto naturali, nei quali sono compresi gl'istituti della proprietà privata e della libertà d'impresa, cioè del libero mercato. Insomma, l'opposizione, diretta o larvata, alla proprietà privata — caricata anche di tratti "spiritualistici", messianici e utopistici (che ignorano il peccato originale e la sua eredità), per cui secondo il comunismo, e forse anche secondo certe persone pie, la sua abolizione avrebbe portato al paradiso in terra — deriva da un grave errore antropologico, e cioè dalla considerazione dell'uomo solo come cellula del corpo sociale, e non come centro di esso, quindi come persona, dal valore unico e irripetibile, che concretamente si attua in ogni individuo, con tutte le sue esigenze, comprese quelle materiali.

Abbiamo parlato di libertà che, mi piace precisarlo, non è un fine, ma una condizione per raggiungere il fine e i fini di ciascun uomo. Ma è una condizione così propriamente umana, che la sua negazione illegittima integra una realtà disumana. Basti pensare, in proposito, a che cosa fosse la vita in quel GULag a regime ordinario che era la società sotto il

comunismo (dove i campi di concentramento erano il GULag a regime duro). Ecco, dunque il secondo aspetto che in particolare mi sembra convinca dell'opera di Di Martino: la proprietà come fondamento e presidio perché la libertà dell'uomo e dei corpi sociali — primo la famiglia — sia effettiva. Soprattutto contro la tendenziale prepotenza dello Stato moderno, che dovrebbe limitarsi a proteggerla garantendo ordine e sicurezza (notevole l'osservazione di Di Martino secondo la quale è piuttosto l'invadenza socio-economica dello Stato — che lo distoglie dai suoi compiti naturali e "necrotizza" la società — a favorire l'espansione della criminalità organizzata, che la sua "assenza").

Naturalmente, e ancora, quella da difendere è la libertà propriamente umana, e perciò mai separata dalla verità — e nemmeno dalla grazia —, soprattutto non separata dalla verità dell'azione, cioè l'etica, e quindi, lo ripeto, dalla responsabilità. Libertà non è fare quel che se ne ha voglia, ma fare liberamente, senza coazione, o almeno con il minimo possibile di coazione sociale, quel che si deve,

conformemente alla propria condizione concreta, che comporta precise obbligazioni verso Dio, verso di sé e verso gli altri, ma appunto liberamente (e tra i doveri non vanno sottovalutati quelli verso se stessi, che comprendono anche l’emancipazione per quanto possibile dal bisogno e dalla sofferenza del vivere). In questa accezione, e considerata *sub specie* economica, la libertà è anche libertà di donare, possibile solo in regime di proprietà privata e che arricchisce la vita economica della dimensione della gratuità, cui non si è costretti — la contraddizione sarebbe in termini —, ma che scaturisce da una sovrabbondanza d’amore, secondo ancora una volta quanto ribadito dalla *Caritas in veritate*.

E giustamente Di Martino, a proposito della libertà, distingue tra un certo “capitalismo” e libero mercato. Il primo, più o meno “turbo” per dirla con Luttwak, invero, non esclude i monopoli e i grandi concentramenti di ricchezza/potere, ed anzi talvolta li genera, soprattutto nell’ordine dell’economia finanziaria, e una volta che li ha prodotti propende ad allearsi con lo statalismo. Il secondo, invece, designa più

univocamente la condizione preferibile che tende a ridurli nei limiti fisiologici, ponendosi come fattore sorgivo delle piccole e diffuse proprietà e imprese — nutrite dalle virtù del risparmio, della sobria serietà del vivere, della sana cura per le cose, che difficilmente sussistono senza la proprietà e la possibilità di trasmetterla —, e sta sempre dalla parte delle libertà contro l’invadenza burocratica dello Stato padrone e/o pianificatore.

Concludo dicendo che forse non mi sbaglio avvertendo nel lavoro di Di Martino l’eco dei postulati della Scuola economica (ma anche filosofico-antropologico-sociale) austriaca — forse sarebbe meglio dire “asburgica”, almeno nelle sue origini — e cioè dei Carl Menger (1840-1921), degli Eugen Böhm Bawerk (1851-1914) — che già alla fine dell’800 letteralmente demolì il *Capitale* di Marx (1818-1883) e la teoria del plusvalore con ragionamento rigorosamente scientifico —, dei Ludwig von Mises (1881-1973) e del grande Friedrich von Hayek (1899-1992), spesso, peraltro, esplicitamente nominati. Scuola erede di quella di Salamanca dell’epoca del *siglo de oro* del

regno asburgico di Spagna di Carlo I (V come imperatore, 1500-1558) e dei Filippo, e oggi divulgata in Italia da autori come Carlo Lottieri, Paolo Zanotto, Raimondo Cubeddu, mentre negli USA essa anima una componente significativa della *Right Nation*, tramite gli allievi di Murray Newton Rothbard (1926-1995), tra i quali Thomas Woods jr. mi sembra uno degli esponenti più attendibili, soprattutto per la sua opera *La Chiesa e il mercato*. E di questa Scuola vorrei enunciare alcuni dei principi di cui troverete, se non sempre l'evocazione esplicita, certamente l'eco nell'opera di Di Martino.

La teoria soggettiva del valore, secondo la quale le cose valgono per l'apprezzamento soggettivo da parte dell'uomo, e non per un qualche valore-lavoro in essi oggettivato; la reale correlazione tra costi e prezzi: sono i primi a doversi adeguare ai secondi, e perciò una delle principali virtù dell'imprenditore è capire a quale prezzo potrà vendere i suoi prodotti e servizi e quindi ad essi adeguare i costi d'impresa; la natura dinamica del mercato, per cui il valore dei beni, il “giusto

prezzo”, lo conosce prima solo Dio (Juan de Lugo [1583-1660]), ed ogni pianificazione in tal senso è fallimentare; il valore della concorrenza dinamica e regolata, che migliora i prodotti e i servizi e riduce i prezzi; il carattere distorcente dell'inflazione (in particolare dell'attività bancaria che crea moneta — e causa inflazione — prestando danaro in eccedenza alla sua riserva di cassa) sull'economia reale; l'impossibilità della pianificazione e della distribuzione del reddito mediante mandati coattivi, cioè attraverso l'intervento autoritario dello Stato, che genera solo mercato nero e illegalità diffusa, e viola il diritto naturale di libertà economica.

Infine, posso rassicurare Di Martino: ha ragione. Che «la misura della nostra libertà dipenda dallo spessore delle mura domestiche» è stato scritto proprio da José Ortega y Gasset (1883-1955), nel suo *Spagna invertebrata*.

Giovanni FORMICOLA

Segnalazioni

Luigi Marco BASSANI, *Dalla Rivoluzione alla guerra civile. Federalismo e Stato moderno in America 1776-1865*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2009; pag. 324, euro 24.

Da tempo, anche in Italia, si discute di federalismo. Ma una seria riflessione sul tema è impossibile se non ci si confronta con quanto è successo in America due secoli fa, quando — dopo la guerra per l'indipendenza dall'Inghilterra — le ex-colonie sono divenute il teatro del più ambizioso esperimento istituzionale in tal senso.

Per questo è importante segnalare che chi voglia accostare l'articolato intreccio tra idee e interessi che ha dominato gli Stati Uniti dalla loro nascita fino alla tragedia della Guerra civile

dispone oggi di uno strumento fondamentale. Lo storico delle idee politiche Luigi Marco Bassani ha infatti pubblicato un volume che dà uno sguardo non convenzionale all'intera vicenda nordamericana.

Bassani pone al centro la tensione tra la logica pluralista del federalismo (basato sull'autonomia e sull'autogoverno delle ex-colonie) e i dogmi dello Stato moderno, quale si è venuto a elaborare entro una riflessione teorica che conduce da Bodin a Hobbes, da Rousseau a Hegel. E così il volume, aperto da un'ampia analisi intitolata *Stato o federazione*, ruota attorno ad alcune tesi forti. In primo luogo, Bassani evidenzia come federalismo e statualità non siano conciliabili: con la conseguenza che o si afferma il primo (come è avvenuto nella fase iniziale della storia istituzionale statunitense),

oppure finisce per prevalere il centralismo statale, e a quel punto le entità federate vengono sempre ridotte al livello di unità amministrative o poco più.

Quando esamina il pensiero dei cosiddetti antifederalisti, che in realtà erano fautori di un federalismo coerente, oppure anche quando presenta le idee di Thomas Jefferson, l'autore enfatizza che l'America nasce liberale anche perché è fin dall'inizio caratterizzata da un sacro rispetto per la libertà dei singoli Stati. In questa fase, la stessa nozione di "sovranità" è utilizzata in rapporto alla Virginia o al Maryland, quale concetto posto a difesa dei loro diritti, e non già per autorizzare ogni forma di intervento del potere centrale.

Le cose cambiano un po' alla volta: dapprima sul piano delle idee e poi quale portato di avvenimenti che modificano la natura dell'ordine politico e sociale statunitense. In questo senso, è significativo come il testo si chiuda con un'analisi molto dettagliata del ruolo ricoperto da Lincoln nelle vicende di metà Ottocento e, in particolare, nella Guerra civile. Anche se spesso si sente ancora oggi ripetere che il presidente americano ha invaso

gli Stati del Sud perché intendeva abolire la schiavitù, in realtà egli utilizzò la condizione della popolazione di pelle nera quale pretesto per scongiurare il distacco di alcuni Stati. Nella sua essenza, quella di Lincoln non fu una battaglia antischiavista, ma semmai nazionalista.

Il volume ricostruisce molto bene l'origine di questa cultura statolatrica, sostanzialmente estranea al dibattito politico che aveva visto protagonisti i Padri fondatori. Un ruolo importante, in questa trasformazione della cultura e della società americane, ebbero il giurista tedesco Francis Lieber (emigrato negli USA nel 1827) e quegli altri intellettuali di cultura germanica che imbevuti di idealismo, patriottismo e romanticismo — contribuirono non poco a "europeizzare" il lessico politico americano. È in larga misura a seguito di questa emigrazione che il dibattito muta in profondità, al punto che all'inizio degli anni Sessanta il presidente Lincoln si trova a giocare — oltre Atlantico — un ruolo non troppo dissimile da quello che il conte Cavour interpreta in Italia e il cancelliere Bismarck in Germania.

Per questo motivo, la sconfitta dell'esercito guidato dal generale Lee non è soltanto la disfatta di un Sud agrario e arretrato, incapace di vedere l'illegittimità della schiavitù. È anche la disfatta di una prospettiva politica che avrebbe voluto salvare, al tempo stesso, la più ampia libertà delle realtà federate e i benefici derivanti dalla cooperazione: assenza di barriere doganali e difesa comune, in primo luogo. È la resa della cultura federalista di fronte alle logiche dello Stato moderno, e non è un caso se da lì in poi gli Stati Uniti adotteranno una politica estera spesso non meno spregiudicata di quella sposata dagli Stati europei.

Carlo LOTTIERI

Sylvain GOUGUENHEIM, *Aristotele contro Averroè. Come cristianesimo e islam salvarono il pensiero greco*, Rizzoli, Milano 2009; pag. 195, euro 16 (*Aristotele au Mont Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, 2008).

Esiste la storia ed esistono le leggende. Ed esistono le leggende "nere", che si ammantano di valore storico o almeno vengono spacciate per tali. La maggior parte di esse è di stampo anticattolico: le Crociate intraprese per interesse, la sadica Inquisizione medioevale, la conquista sanguinosa delle Indie Occidentali e via dicendo. A queste leggende "nere" si possono affiancare altre leggende, che potremmo definire "bianche", anch'esse anticattoliche che però si distinguono dalle prime perché, anziché attaccare la Chiesa, preferiscono elogiare i suoi avversari. Abbiamo quindi la purezza dei Catari, la buona fede di Lutero, l'irreprensibilità di Calvino, la mirabile spiritualità delle religioni orientali, ecc.

Da un po' di tempo oggetto dell'interessamento delle leggende "bianche" è la religione islamica, la cui cultura e la civiltà avrebbero consentito all'Occidente medioevale di evolversi. Gli Arabi avrebbero portato prosperità e pace nel Mediterraneo, civilizzando la Sicilia e la Spagna ed influenzando, con i loro pensatori, l'intero sistema filosofico cristiano. In particolare avrebbero

permesso la conoscenza di Aristotele, fino ad allora praticamente ignorato in Europa. Inutili sono le dimostrazioni del contrario, dall'impossibilità di tradurre il linguaggio filosofico in una lingua poco strutturata come l'arabo (la filosofia, sostengono i glottologi, nacque in Grecia e non altrove anche per la complessità della lingua greca, che con la presenza dell'articolo permetteva di esprimersi con una precisione maggiore di altri idiomi) al fatto che il verso di Dante su Averroè («che il gran commento feo») indica semplicemente una interpretazione dello studioso di Cordova (le cui opere peraltro finirono al rogo nei Paesi islamici, che lo perseguitarono costringendolo all'esilio in Italia), non certo che ci abbia fatto conoscere un autore altrimenti ignorato.

Le leggende, di quale colore esse siano, sono dure a morire e l'immagine di un Islam raffinato, costretto suo malgrado ad avere a che fare con un Occidente medioevale cristiano, rozzo e fanatico, esiste da almeno un secolo e sembra destinata a perdurare, con grande soddisfazione degli amanti di una società "multiculturale" decisa a

tagliare definitivamente le proprie radici cristiane.

Ecco perché ha suscitato tanto scandalo un saggio di Sylvain Gouguenheim, medievista dell'École Normale Supérieure di Lione, specializzato in storia delle Crociate, che dimostra come l'Occidente "ignorante" conoscesse in realtà benissimo le opere di Aristotele ben prima delle traduzioni dall'arabo effettuate in Spagna, poiché autori quali Giacomo Veneto (studioso che operò nel monastero di Mont-Saint-Michael) avevano già messo mano alle opere aristoteliche. Peraltro la civiltà islamica non avrebbe mai dimostrato un vero interesse per la sapienza greca: da parte musulmana si sarebbe trattato più che altro di un approccio selettivo, attento ai settori delle scienze naturali ma quasi nullo sul piano politico, morale o metafisico.

Molte le polemiche suscitate in Francia, con richieste di censurare il libro e di sollevare il suo autore dall'insegnamento sottoscritte dal gotha della *intelligentsia* locale (ma tra i firmatari c'è anche il "nostro" Carlo Ginzburg): così Gouguenheim sconta la colpa di aver ricostruito il percorso dei filosofi greci — e di Aristotele in

particolare — nel Medioevo, riconsegnando all'Europa il merito di uno sforzo culturale che in tempi recenti, per mere ragioni ideologiche, si è voluto ascrivere all'Islam.

Gianandrea de ANTONELLIS

Autori

Sono ben 116 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, Alejandro A. Chafuen*, 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, Fabrizio Rudi*, 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.

* A partire da questo numero.

Fascicolo n. 22
completato il giorno 26 aprile aD 2025.