

StoriaLibera

Rivista di scienze storiche e sociali
Rivista scientifica semestrale fondata nell'anno 2015

www.StoriaLibera.it
info@StoriaLibera.it

Anno VI (2020), n. 11
ISSN 2421-0269

Direttore
Beniamino Di Martino

Capo Redattore
Rosa Castellano
RosaCastellano@StoriaLibera.it

Redazione

Paolo Amighetti	Bruna Piscopo
Michele Arpaia	Daniela Piscopo
Florinda L. Arpaia Brancaccio	Arturo Saggiomo
Antonio Caragliu	Rosa Saviano
Giovanni Chierchia	Lucia Sorrentino
Bernardo Ferrero	Antonino Trunfio

Altre informazioni sono sul sito web della rivista.

Direzione

presso Beniamino Di Martino
Corso Italia, 210
80067 Sorrento (Napoli)
info@StoriaLibera.it

Editore

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

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

I contenuti degli articoli sono di esclusiva responsabilità degli autori.

Gli autori cedono i propri contributi alla rivista gratuitamente.

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

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

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

La rivista è gratuita e liberamente scaricabile in formato digitale.

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

Comitato Scientifico (in ordine alfabetico)

Mario Ascheri, *Università Roma Tre*

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

Luigi Marco Bassani, *Università di Milano*

Miguel Anxo Bastos Boubeta, *Universidad de Santiago de Compostela - Instituto Juan de Mariana (Spain)*

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

Maurizio Brunetti, *Università Federico II, Napoli*

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

Giovanni Dessì, *Università Tor Vergata, Roma*

Antonio Donno, *Università del Salento, Lecce*

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

Roberto Festa, *Università di Trieste*

Giuliana Gemelli, *Università di Bologna*

Giuseppe Ghini, *Università di Urbino*

Giuseppe Goisis, *Università Ca' Foscari, Venezia*

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

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

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

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

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

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

Maria Giuliana Iurlano, *Università del Salento, Lecce*

Carlo Lottieri, *Università di Verona*

Claudio Martinelli, *Università di Milano-Bicocca*

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

Pietro Paganini, *John Cabot University, Roma*

Roberto Palmieri, *Università di Salerno*

Marcello Pera, *Università di Pisa*

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

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

Paolo Savarese, *Università di Teramo*

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

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

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

Daniele Velo Dalbrenta, *Università di Verona*

Alessandro Vitale, *Università di Milano*

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

Indice

Editoriale. *I primi 5 anni di «StoriaLibera»* p. 7-8

Saggi e articoli

Hans-Hermann HOPPE, *A Realistic Libertarianism* p. 10-44

Beniamino DI MARTINO, *Libertarismo. Alcune riflessioni su tattica e strategia (I parte)* p. 45-95

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ, *La Scuola Austriaca. Capitolo 6. Capitale e produzione* p. 97-107

Robert A. SIRICO, *“Rerum novarum”. The Rights to Private Property and Religious Liberty: Mutually Reinforcing Bonds* p. 108-123

Documenti e testimonianze

Mark SKOUSEN, *L'economia in una pagina (1997)*, a cura e traduzione di Bernardo Ferrero p. 125-131

Mark SKOUSEN, *Economics in one page (1997)* p. 131-136

Richard M. EBELING, *Inflazione e il controllo dei prezzi durante la Rivoluzione francese*, a cura e traduzione di Leonardo Facco p. 137-142

Recensioni e segnalazioni

Antonio CARAGLIU, Recensione a Beniamino DI MARTINO,
La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali ... p. 144-147

Giovanni FORMICOLA, Recensione a Christopher
CALDWELL, *L'ultima Rivoluzione dell'Europa. L'immigrazione,
l'islam e l'Occidente* p. 147-156

Marco RESPINTI, Recensione a Henry HAZLITT, *L'economia in
una lezione. Capire i fondamenti della scienza economica ..* p. 157-162

Guglielmo PIOMBINI, Recensione a Pierre LEMIEUX, *L'anarco-
capitalismo* 162-173

Beniamino DI MARTINO, Recensione a Massimo de
LEONARDIS, *Guerra fredda e interessi nazionali. L'Italia nella
politica internazionale del secondo dopoguerra* p. 173-181

Libri ricevuti

p. 183

Gli autori

p. 184

Editoriale

I primi 5 anni di «StoriaLibera»

Una vecchia (e probabilmente obsoleta) norma delle metodologie redazionali — norma consolidata soprattutto in Europa — richiede che le riviste siano citate secondo il loro anno di vita. In questo modo apparirà a tutti i nostri lettori che il lavoro realizzato sotto la dicitura «StoriaLibera» ha compiuto il quinto anno. La rivista, infatti, venne fondata nei primi giorni del gennaio del 2015 ed ora, semestre dopo semestre, raggiunge questo non propriamente insignificante traguardo.

Al compimento del quinto anno di pubblicazione, non potendo arrogarci una valutazione circa la qualità del *prodotto*, possiamo limitarci a fare qualche considerazione circa la quantità del materiale pubblicato e messo, perciò, a disposizione dei lettori.

Ebbene, al completamento del numero 10 (il numero precedente a quello ora in uscita), abbiamo avuto una media di oltre 190 pagine a fascicolo (con una punta massima di 259 pagine e una punta minima di 147 pagine) che significa aver pubblicato già più di 1900 pagine suddivise in molti articoli, non pochi testi di antologia e numerose recensioni bibliografiche.

Dalla prima alla decima semestralità abbiamo avuto una partecipazione di ben 62 autori molti dei quali sono nomi noti nel panorama anche internazionale delle scienze sociali (come

non menzionare, anche se ciò rientrerà tra i dati di un nuovo periodo che si inaugura con questo fascicolo, il prof. Hans-Hermann Hoppe il cui articolo apre le pagine del numero undicesimo?).

Né può essere dimenticata la autorevolissima composizione del cosiddetto Comitato Scientifico in cui 35 cattedratici ci onorano con il loro accompagnamento. Un saluto carico di riconoscenza va ai professori Mark Hornshaw, Philipp Bagus, Miguel Anxo Bastos Boubeta, Giuseppe Ghini e Giuliana Gemelli che si sono appena uniti al nostro *Scientific Board*; un Comitato Scientifico davvero invidiabile per quantità e per autorevolezza.

Non sarà facile incrementare o anche solo eguagliare questi numeri in un prossimo bilancio consuntivo che rimandiamo al decennale ora lontano. Ci sarà sufficiente di volta in volta, fascicolo dopo fascicolo, preoccuparci di meritare l'apprezzamento dei lettori e l'assolvimento delle ragioni per cui venne fondata la nostra rivista.

Un lustro può essere considerato un periodo lungo o breve a seconda delle aspettative o dei risultati, della fatica patita o degli effetti riscontrati. Se, più semplicemente, cinque anni di lavoro sembrano insufficienti per soppesare il contributo offerto in ordine alla difesa delle libertà individuali, la consapevolezza di dover svolgere una qualche parte nella difesa della stessa civiltà ci fa guardare in avanti per non venire meno a ciò che avvertiamo come un'autentica vocazione, nonostante l'esiguità — apparente o reale che sia — del nostro apporto.

Non venga a mancare l'aiuto di Dio su noi e su quanti sentono l'urgenza di farsi carico di questa decisiva missione.

Il Direttore

Saggi e articoli

Hans-Hermann HOPPE* *A Realistic Libertarianism***

Abstract

It cannot be a consistent left-libertarian because the left-libertarian doctrine, even if unintended, promotes Statism. From this, many libertarians have drawn the conclusion that libertarianism is neither Left nor Right. That it is just “thin”

* He taught at several German universities as well as at the Johns Hopkins University Bologna Center for Advanced International Studies, Bologna, Italy. In 1986, he moved from Germany to the United States, to study under Murray Rothbard. He remained a close associate of Rothbard until his death in January, 1995. [An Austrian school economist and libertarian/anarcho-capitalist philosopher](#), he is currently professor of Economics at University Nevada Las Vegas, Distinguished Fellow with the [Ludwig von Mises Institute](#), Founder and President of [The Property and Freedom Society](#) (2006-present), and Editor-at-Large of the Journal of Libertarian Studies (2005-2009). In addition to his recent English-language books, professor Hoppe is the author of *Handeln und Erkennen* (Bern 1976); *Kritik der kausalwissenschaftlichen Sozialforschung* (Opladen 1983); *Eigentum, Anarchie und Staat* (Opladen 1987); *Democracy: the God that Failed* (2001) and numerous articles on philosophy, economics and the social sciences.

** First appeared on lewrockwell.com, September 30, 2013.

libertarianism. Hoppe does not accept this conclusion. Nor, apparently, did Murray Rothbard, when he says: «but psychologically, sociologically, and in practice, it simply doesn't work that way».

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

Let me begin with a few remarks on libertarianism as a pure deductive theory.

If there were no scarcity in the world, human conflicts would be impossible. Interpersonal conflicts are always and everywhere conflicts concerning scarce things. I want to do X with a given thing and you want to do Y with the same thing.

Because of such conflicts — and because we are able to communicate and argue with each other — we seek out norms of behavior with the purpose of avoiding these conflicts. The purpose of norms is conflict-avoidance. If we did not want to avoid conflicts, the search for norms of conduct would be senseless. We would simply fight and struggle.

Absent a perfect harmony of all interests, conflicts regarding scarce resources can only be avoided if all scarce resources are assigned as private, exclusive property to some specified individual. Only then can I act independently, with *my* own things, from you, with *your* own things, without you and me coming into conflict.

But who owns what scarce resource as his private property and who does not? First: Each person owns his physical body that only he and no one else controls *directly* (I

can control your body only in-directly, by first directly controlling my body, and vice versa) and that only he directly controls also in particular when *discussing and arguing* the question at hand. Otherwise, if body-ownership were assigned to some indirect body-controller, conflict would become unavoidable as the direct body-controller *cannot* give up his direct control over his body as long as he is alive; and in particular, otherwise it would be impossible that any two persons, as the contenders in any property dispute, could ever *argue and debate* the question whose will is to prevail, since arguing and debating *presupposes* that both, the proponent and the opponent, have exclusive control over their respective bodies and so come to the correct judgment *on their own*, without a fight (in a conflict-free form of interaction).

And second, as for scarce resources that can be controlled *only* indirectly (that must be appropriated with our own nature-given, i.e., unappropriated, body): Exclusive control (property) is acquired by and assigned to that person, who appropriated the resource in question *first* or who acquired it through voluntary (conflict-free) exchange from its *previous* owner. For only the *first* appropriator of a resource (and all later owners connected to him through a chain of voluntary exchanges) can possibly acquire and gain control over it without conflict, i.e., peacefully. Otherwise, if exclusive control is assigned instead to *latecomers*, conflict is not avoided but contrary to the very purpose of norms made unavoidable and permanent.

Let me emphasize that I consider this theory as essentially irrefutable, as *a priori* true. In my estimation this theory represents one of the greatest — if not *the* greatest — achievement of social thought. It formulates and codifies the

immutable ground rules for all people, everywhere, who wish to live together in peace.

And yet: This theory does not tell us very much about real life. To be sure, it tells us that all actual societies, insofar as they are characterized by peaceful relations, adhere, whether consciously or subconsciously, to these rules and are thus guided by rational insight. But it does not tell us to what extent this is the case. Nor does it tell us, even if adherence to these rules were complete, how people actually live together. It does not tell us how close or distant from each other they live, if, when, how frequent and long, and for what purposes they meet and interact, etc. To use an analogy here: Knowing libertarian theory — the rules of peaceful interactions — is like knowing the rules of logic — the rules of correct thinking and reasoning. However, just like the knowledge of logic, as indispensable as it is for correct thinking, does not tell us anything about actual human thought, about actual words, concepts, arguments, inferences and conclusions used and made, so the logic of peaceful interaction (libertarianism) does not tell us anything about actual human life and action. Hence: just as every logician who wants to make good use of his knowledge must turn his attention to real thought and reasoning, so a libertarian theorist must turn his attention to the actions of real people. Instead of being a mere theorist, he must also become a sociologist and psychologist and take account of “empirical” social reality, i.e., the world as it really is.

This brings me to the topic of “Left” and “Right”.

The difference between the Right and the Left, as Paul Gottfried has often noted, is a fundamental disagreement concerning an *empirical* question. The Right recognizes, as a matter of *fact*, the existence of individual human differences

and diversities and accepts them as natural, whereas the Left denies the existence of such differences and diversities or tries to explain them away and in any case regards them as something unnatural that must be rectified to establish a natural state of human *equality*.

The Right recognizes the existence of individual human differences not just with regard to the physical location and make-up of the human environment and of the individual human body (its height, strength, weight, age, gender, skin-hair- or eye-color, facial features, etc., etc.). More importantly, the Right also recognizes the existence of differences in the *mental* make-up of people, i.e., in their cognitive abilities, talents, psychological dispositions, and motivations. It recognizes the existence of bright and dull, smart and dumb, short- and far-sighted, busy and lazy, aggressive and peaceful, docile and inventive, impulsive and patient, scrupulous and careless people, etc., etc. The Right recognizes that these mental differences, resulting from the interaction of the physical environment and the physical human body, are the results of *both* environmental *and* physiological and biological factors. The Right further recognizes that people are tied together (or separated) both physically in geographical space and emotionally by blood (biological commonalities and relationships), by language and religion, as well as by customs and traditions. Moreover, the Right not merely recognizes the existence of these differences and diversities. It realizes also that the outcome of input-differences will again be different and result in people with much or little property, in rich and poor, and in people of high or low social status, rank, influence or authority. And it accepts these different outcomes of different inputs as normal and natural.

The Left on the other hand is convinced of the fundamental *equality* of man, that all men are “created equal”. It does not deny the patently obvious, of course: that there are environmental and physiological differences, i.e., that some people live in the mountains and others on the seaside, or that some men are tall and others short, some white and others black, some male and others female, etc.. But the Left does deny the existence of *mental* differences or, insofar as these are too apparent to be entirely denied, it tries to explain them away as “accidental”. That is, the Left either explains such differences as solely environmentally determined, such that a change in environmental circumstances (moving a person from the mountains to the seaside and vice versa, for instance, or giving each person identical pre- and post-natal attention) would produce an equal outcome, and it denies that these differences are caused (also) by some — comparatively intractable — biological factors. Or else, in those cases where it cannot be denied that biological factors play a causal role in determining success or failure in life (money and fame), such as when a 5 foot tall man cannot win an Olympic gold medal in the 100 meter dash or a fat and ugly girl cannot become Miss Universe, the Left considers these differences as pure luck and the resulting outcome of individual success or failure as undeserved. In any case, whether caused by advantageous or disadvantageous environmental circumstances or biological attributes, all observable individual human differences are to be equalized. And where this cannot be done literally, as we cannot move mountains and seas or make a tall man short or a black man white, the Left insists that the undeservedly “lucky” must compensate the “unlucky” so that every person will be

accorded an “equal station in life”, in correspondence with the natural equality of all men.

With this short characterization of the Right and the Left I return to the subject of libertarianism. Is libertarian theory compatible with the world-view of the Right? And: Is libertarianism compatible with leftist views?

As for the Right, the answer is an emphatic “yes”. Every libertarian only vaguely familiar with social reality will have no difficulty acknowledging the fundamental truth of the rightist world-view. He can, and in light of the empirical evidence indeed must agree with the Right’s empirical claim regarding the fundamental not only physical but also mental in-equality of man; and he can in particular also agree with the Right’s normative claim of “laissez faire”, i.e., that this natural human inequality will inevitably result also in un-equal outcomes and that nothing can or should be done about this.

There is only one important caveat, however. While the Right may accept *all* human inequalities, whether of starting-points or of outcomes, as natural, the libertarian would insist that only those inequalities are natural and should not be interfered with that have come into existence by following the ground-rules of peaceful human interaction mentioned at the beginning. Inequalities that are the result of *violations* of these rules, however, *do* require corrective action and *should* be eliminated. And moreover, the libertarian would insist that, as a matter of empirical fact, there exist quite a few among the innumerable observable human inequalities that *are* the result of such rule-violations, such as rich men who owe their fortune not to hard work, foresight, entrepreneurial talent or else a voluntary gift or inheritance, but to robbery, fraud or state-granted monopolistic privilege. The corrective action required

in such cases, however, is not motivated by egalitarianism but by a desire for *restitution*: he (and only he), who can show that he has been robbed, defrauded or legally disadvantaged should be made whole again by those (and only those) who have committed these crimes against him and his property, including also cases where restitution would result in an even greater inequality (as when a poor man had defrauded and owed restitution to a rich one).

On the other hand: As for the Left, the answer is an equally emphatic “no”. The empirical claim of the Left, that there exist no significant mental differences between individuals and, by implication, between various groups of people, and that what *appear* to be such differences are due solely to environmental factors and would disappear if only the environment were equalized is contradicted by all everyday-life experience and mountains of empirical social research. Men are not and cannot be made equal, and whatever one tries in this regard, inequalities will always reemerge. However, it is in particular the implied *normative* claim and activist agenda of the Left that makes it incompatible with libertarianism. The leftist goal of equalizing everyone or equalizing everyone’s “station in life” is incompatible with private property, whether in one’s body or in external things. Instead of peaceful cooperation, it brings about unending conflict and leads to the decidedly *un*-egalitarian establishment of a permanent ruling-class lording it over the rest of the people as their “material” to be equalized. «Since», as Murray Rothbard has formulated it, «no two people are uniform or ‘equal’ in any sense in nature, or in the outcomes of a voluntary society, to bring about and maintain such

equality necessarily requires the permanent imposition of a power elite armed with devastating coercive power»¹.

There exist countless individual human differences; and there exist even more differences between different groups of individuals, since each individual can be fit into countless different groups. It is the power-elite that determines which of these differences, whether of individuals or of groups, is to count as advantageous and lucky or disadvantageous and unlucky (or else as irrelevant). It is the power elite that determines how — out of countless possible ways — to actually *do* the “equalizing” of the lucky and the unlucky, i.e., what and how much to “take” from the lucky and “give” to the unlucky to achieve equality. In particular, it is the power elite, by defining itself as unlucky, that determines what and how much to take from the lucky and *keep for itself*. And whatever equalization is then achieved: Since countless new differences and inequalities are constantly re-emerging, the equalizing-job of the power elite can never ever come to a natural end but must instead go on forever, endlessly.

The egalitarian world-view of the Left is not only incompatible with *libertarianism*, however. It is so out of touch with reality that one must be wondering how *anyone* can take it seriously. The man-on-the-street certainly does not believe in the equality of all men. Plain common sense and sound prejudice stand in the way of that. And I am even more confident that no one of the actual proponents of the egalitarian doctrine really, deep down, believes what he proclaims. Yet how, then, could the leftist world-view have become the dominant ideology of our age?

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

At least for a libertarian, the answer should be obvious: the egalitarian doctrine achieved this status not because it is true, but because it provides the perfect intellectual cover for the drive toward totalitarian social control by a ruling elite. The ruling elite therefore enlisted the help of the “intelligentsia” (or the “chattering class”). It was put on the payroll or otherwise subsidized and in return it delivered the desired egalitarian message (which it knows to be wrong yet which is enormously beneficial to its own employment prospects). And so the most enthusiastic proponents of the egalitarian nonsense can be found among the intellectual class².

Given, then, that libertarianism and the egalitarianism professed by the Left are obviously incompatible, it must come as a surprise — and it is testimony to the immense ideological powers of the ruling elites and their court intellectuals — that many who call themselves libertarian today are, and consider themselves to be, part of the Left. How is such a thing possible?

What ideologically unifies these left-libertarians is their active promotion of various “anti-discrimination” policies and their advocacy of a policy of “free and non-discriminatory” immigration³.

²) Murray Rothbard has listed them: «academics, opinion-molders, journalists, writers, media elites, social workers, bureaucrats, counselors, psychologists, personnel consultants, and especially for the ever accelerating new group-egalitarianism, a veritable army of ‘therapists’ and sensitivity trainers. Plus, of course, ideologues and researchers to dream up and discover new groups that need egalitarianizing» (*ibidem*, p. 51).

³) As for who among today’s so-called libertarians is to be counted as a leftist, there is a litmus test: the position taken during the recent presidential primaries on Dr. Ron Paul, who is easily the purest of libertarians to ever gain national and even international attention and recognition. Beltway libertarians around Cato, George Mason,

These “libertarians”, noted Rothbard, «are fervently committed to the notion that, while each individual might not be ‘equal’ to every other, that every conceivable group, ethnic contingent, race, gender, or, in some cases, species, are in fact and must be made ‘equal’, that each one has ‘rights’ that must not be subject to curtailment by any form of ‘discrimination’»⁴.

But how is it possible to reconcile this anti-discrimination stand with private property, which all libertarians are supposed to regard as the cornerstone of their philosophy, and which, after all, means *exclusive* property and hence, *logically implies discrimination*?

Traditional leftists, of course, do not have this problem. They do not think or care about private property. Since everyone is equal to everyone else, the world and everything on and in it belongs to everyone equally — all property is “common” property — and as an equal co-owner of the world everyone has of course an equal “right to access” to everywhere and everything. Absent a perfect harmony of all interests, however, you *cannot* have everyone have equal property and equal access to everything and everywhere *without leading to permanent conflict*. Thus, to avoid this predicament, it is necessary to institute a State, i.e., a territorial monopolist of ultimate decision-making. “Common property”, that is,

Reason, and various other outfits of the ‘Kochtopus’ dismissed Ron Paul or even attacked him for his “racism” and lack of social “sensibility” and “tolerance”, i.e., in short: for being an upstanding “rightwing bourgeois”, leading an exemplary personal and professional life.

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

requires a State and is to become “State property”. It is the State that ultimately determines not just who owns what; and it is also the State, then, that ultimately determines the spatial allocation of all people: who is to live where and allowed to meet and have access to whom — and private property be damned. After all, it is *they*, the lefties, who would control the State.

But this escape route is not open to anyone calling himself a libertarian. He must take private property seriously.

Psychologically or sociologically, the attraction of non-discrimination policies to libertarians can be explained by the fact that an over-proportionally large number of libertarians are misfits or simply odd — or to use Rothbard’s description, «hedonists, libertines, immoralists, militant enemies of religion ..., moochers, scamsters, and petty crooks and racketeers» — who became attracted to libertarianism because of its alleged ‘tolerance’ toward misfits and outliers, and who now want to use it as a vehicle to free themselves from all discrimination typically, in everyday life, dished out to their likes. But how do they do it “logically”? Left-libertarians, bleeding heart libertarians and humanitarian-cosmopolitan libertarians are not simply leftists. They know of the central importance of private property. Yet how can they seemingly *logically* reconcile the notion of private property with their promotion of anti-discrimination policies and in particular their propagation of a policy of discrimination-free immigration?

The short answer is: in placing *all* current private property and its distribution among distinct people under moral suspicion. With this claim, the left-libertarians fall into the opposite error from that committed by the non-libertarian Right. As indicated, the non-libertarian Right commits the error

of regarding all (or at least almost all) current property holdings, including in particular also the property holdings of the State, as natural and just. In distinct opposition, a libertarian would recognize and insist that some present property holdings, and all (or at least most) State-holdings, are demonstrably unnatural and unjust and as such require restitution or compensation. In reverse, the left-libertarians claim that not only all or most *State*-holdings are unnatural and unjust (from this admission they derive their title 'libertarian'), but that also all or most *private* property holdings are unnatural and unjust. And in support for this latter claim, they point to the fact that all current private property holdings and their distribution among various people have been affected, altered and distorted by prior State action and legislation and that everything would be different and no one would be in the same place and position he currently is had it not been for such prior State-interferences.

Without any doubt, this observation is correct. The State in its long history has made some people richer and others poorer than they would have been otherwise. It killed some people and let others survive. It moved people around from one place to another. It promoted some professions, industries or regions and prevented or delayed and changed the development of others. It awarded some people with privileges and monopolies and legally discriminated against and disadvantaged others, and on and on. The list of past injustices, of winners and losers, perpetrators and victims, is endless.

But from this indisputable fact it does not follow that all or most current property holdings are morally suspect and in need of rectification. To be sure, *State*-property must be restituted, because it has been unjustly acquired. It should be returned to

its natural owners, i.e., the people (or their heirs) who were coerced to 'fund' such 'public' property by surrendering parts of their own private property to the State. However, I will not concern myself with this particular "privatization" issue here⁵. Rather, it is the further-reaching claim that past injustices also render all *current private* property holdings morally suspect, which does not follow and which is certainly not true. As a matter of fact, most private holdings are likely just, irrespective of their history — unless and except in such cases in which a specific claimant can prove that they are not. The burden of proof, however, is on whoever challenges the current property holdings and distribution. He must show that he is in possession of an older title to the property in question than its current owner. Otherwise, if a claimant cannot prove this, everything is to remain as it currently is.

Or: To be more specific and realistic: From the fact that Peter or Paul or their parents, as members of any conceivable group of people, had been murdered, displaced, robbed, assaulted, or legally discriminated against in the past and their current property holdings and social positions would have been different if it had not been for such past injustices, it does not follow that any present member of this group has a just claim (for compensation) against the current property of anyone else (neither from within nor from outside his group). Rather, in each case, Peter or Paul would have to show, in one case after another, that he personally has a better because older title to some specified piece of property than some current, named and

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

identified owner and alleged perpetrator. Certainly, a considerable number of cases exists where this can be done and restitution or compensation is owed. But just as certainly, with this burden of proof on any challenger of any current property distribution, not much mileage can be gained for any non-discriminatory-egalitarian agenda. To the contrary, in the contemporary Western world, replete with “affirmative action” laws that award legal privileges to various “protected groups” at the expense of various other correspondingly un-protected and discriminated groups, *more* — not less — discrimination and inequalities would result if, as justice would require, everyone who in fact *could* provide such individualized proof of his victimization was actually permitted to do so by the State and bring suit and seek redress from his victimizer.

But left-libertarians — the bleeding-heart and humanitarian-cosmopolitan libertarians — are not exactly known as “fighters” against “affirmative action”. Rather, and quite to the contrary, in order to reach the conclusion that they want to reach, they relax or dispense altogether with the requirement for someone claiming victimhood of offering individualized proof of victimization. Typically, in order to maintain their intellectual status as libertarians, the left-libertarians do so quietly, surreptitiously or even unknowingly, but in effect, in giving up this fundamental requirement of justice, they replace private property and property rights and rights violations with the muddled notion of ‘civil rights’ and ‘civil rights violations’ and individual rights with ‘group rights’ and thus become closet-socialists. Given that the State has disturbed and distorted all private property holdings and distributions, yet without the requirement of individualized proof of victimization, everyone and every imaginable group

can easily and without too much intellectual effort claim somehow “victimhood” *vis-à-vis* anyone else or any other group⁶.

Relieved of the burden of individualized proof of victimhood, the left-libertarians are essentially unrestricted in their ‘discovery’ of new “victims” and “victimizers” in accordance with their own presupposed egalitarian assumptions. To their credit, they recognize the State as an institutional victimizer and invader of private property rights (again, from this derives their claim to be ‘libertarians’). But they see far more institutional and structural injustices and social distortions, far more victims and victimizers, and far more need for restitution, compensation and attendant property redistribution in the current world than only those injustices and distortions committed and caused by the State and to be resolved and rectified by shrinking and ultimately dismantling and privatizing all State holdings and functions. Even if the State were dismantled, they hold, as late and lasting effects of

⁶) Characteristically, this stealthy transformation of libertarianism into closet-socialism via the confused notion of ‘civil rights’, has been identified decades ago already by Murray Rothbard. To quote him: «Throughout the Official Libertarian Movement [of left-libertarians], ‘civil rights’ has been embraced without question, completely overriding the genuine rights of private property. In some cases, the embrace of a ‘right not to be discriminated against’ has been explicit. In others, when libertarians want to square their new-found with their older principles, and have no aversion to sophistry and even absurdity, they take the sneakier path blazed by the American Civil Liberties Union: that if there should be so much as a smidgen of government involved, whether it be use of the public streets or a bit of taxpayer funding, then the so-called ‘right’ of ‘equal access’ must override either private property or indeed any sort of good sense» (ROTHBARD, *Big-Government Libertarians*, cit., p. 102-103).

its long prior existence or of certain pre-State conditions, other institutional distortions would remain in place that required rectification to create a just society.

The views held by left-libertarians in this regard are not entirely uniform, but they typically differ little from those promoted by cultural Marxists. They assume as 'natural', without much if any empirical support and indeed against overwhelming evidence to the contrary, a largely 'flat' and 'horizontal' society of 'equals', i.e., of essentially universally and world-wide homogeneous, like-minded and -talented people of more or less similar social and economic status and standing, and they regard all systematic deviations from this model as the result of discrimination and grounds for some form of compensation and restitution. Accordingly, the hierarchical structure of traditional families, of sex roles and of the partition of labor between males and females, is considered unnatural. Indeed, all social hierarchies and vertical rank orders of authority, of headsmen and clan-chiefs, of patrons, nobles, aristocrats and kings, of bishops and cardinals, of 'bosses' generally, and of their respective underlings or subordinates, are viewed with suspicion. Similarly, all great or 'excessive' disparities of income and wealth — of so-called 'economic power' — and the existence of both a downtrodden under-class as well as of an upper class of super-wealthy people and families are deemed unnatural. As well, large industrial and financial corporations and conglomerates are considered artificial creatures of the State. And also suspect, unnatural and in need of repair are all exclusive associations, societies, congregations, churches and clubs, and all territorial segregation, separation and secession, whether based on class,

gender, race, ethnicity, lineage, language, religion, profession, interests, customs or tradition.

From that vantage point, the 'victim' groups and their 'victimizers' are easily identified. As it turns out, 'victims' make up the vast majority of mankind. Everyone and every conceivable group is a 'victim', except that small part of mankind composed of white (including northern Asian) heterosexual males, living traditional, bourgeois family lives. They, and especially the most creative and successful ones among them (excluding interestingly only rich sports or entertainment celebrities), are the 'victimizers' of everyone else.

While this view of human history strikes one as bizarre in light of the amazing civilizational achievements originating from precisely this minority group of 'victimizers', it coincides almost completely with the victimology also propagated by cultural Marxists. Both groups only differ on the *cause* of this similarly identified, described and deplored 'structural state of victimization'. For the cultural Marxists, the cause for this state of affairs is private property and unbridled capitalism based on private property rights. For them, the answer how to repair the damage done is clear and easy. All necessary restitution, compensation and redistribution are to be done by the State, which *they* presumably control.

For the left-libertarians this answer does not work. They are supposed to be in favor of private property and the privatization of State-property. They cannot have the State do the restitution, because as libertarians they are supposed to dismantle and ultimately abolish the State. Yet they want *more* restitution than only that resulting from the privatization of all so-called public property. Abolishing the State is not enough for

them to create a just society. More is needed to compensate the just mentioned huge majority of victims.

But what? And on what grounds? Whenever there is individualized proof of victimization, i.e., if some person A can demonstrate that another person B had invaded or taken A's property, or vice versa, no problem exists! The case is clear. But absent any such proof, what else is it that the 'victimizers' owe their 'victims', and on what grounds? How to determine who owes whom how much and of what? And how to implement this restitution scheme in the absence of a State, and without thereby trampling on someone else's private property rights? This poses the central intellectual problem for any self-styled *left-libertarian*.

Not surprisingly, the answer given by them to this challenge turns out evasive and vague. From all I can gather, it amounts to little more than an exhortation. As a keen observer of the intellectual scene has summarized it: "Be nice!" More precisely: You, you small group of 'victimizers', must always be especially 'nice', forgiving, and inclusive *vis-à-vis* all members of the vast majority of 'victims', i.e., the long and familiar list of everyone except white, heterosexual males! And as for enforcement: All 'victimizers' not demonstrating proper respect to some victim-class member, i.e., victimizers who are 'nasty', unforgiving or exclusive or who say 'nasty' or disrespectful things about them, must be publicly shunned, humiliated, and shamed into obedience!

At first sight or hearing, this proposal how to do restitution may — as can be expected coming from 'nice' people — appear, well, well meaning, harmless and plain 'nice'. In fact, however, it is anything but 'nice' and harmless advice. It is wrong and dangerous.

First off: *Why* should anyone be particularly nice to anyone else — apart from respecting ones' respective private property rights in certain specified physical means (goods)? To be nice is a deliberate action and takes an effort, like all actions do. There are opportunity costs. The same effort could also be put to other effects. Indeed, many if not most of our activities are conducted alone and in silence, without any direct interaction with others, as when we prepare our meal, drive our car, or read and write. Time devoted to 'niceness to others' is time lost to do other, possibly more worthwhile things. Moreover, niceness must be warranted. Why should I be nice to people who are nasty to me? Niceness must be deserved. Indiscriminating niceness diminishes and ultimately extinguishes the distinction between meritorious and faulty conduct. Too much niceness will be given to undeserving people and too little to deserving ones and the overall level of nastiness will consequently rise and public life become increasingly unpleasant.

Moreover, there are also genuinely evil people doing real evil things to real private property owners, most importantly the ruling elites in charge of the State-apparatus, as every libertarian would have to admit. One surely has no obligation to be nice to *them!* And yet, in rewarding the vast majority of 'victims' with extra love, care and attention, one accomplishes precisely this: less time and effort is devoted to exhibiting nasty behavior toward those actually most deserving of it. The power of the State will not be weakened by universal 'niceness', then, but strengthened.

And why is it in particular the small minority of white, heterosexual males, and especially its most successful members that owes some extrakindness to the vast majority of all other

people? Why not the other way around? After all, most if not all technical inventions, machines, tools and gadgets in current use everywhere and anywhere, on which our current living standards and comforts largely and decisively depend, originated with *them*. All other people, by and large, only imitated what *they* had invented and constructed *first*. All others inherited the knowledge embodied in the inventors' products for free. And isn't it the typical white hierarchical family household of father, mother, their common children and prospective heirs, and their 'bourgeois' conduct and lifestyle — i.e., everything the Left disparages and maligns — that is the economically most successful model of social organization the world has ever seen, with the greatest accumulation of capital goods (wealth) and the highest average standards of living? And isn't it only on account of the great economic achievements of this minority of 'victimizers' that a steadily increasing number of 'victims' could be integrated and partake in the advantages of a worldwide network of the division of labor? And isn't it only on account of the success of the traditional white, bourgeois family model also that so-called 'alternative lifestyles' could at all emerge and be sustained over time? Do not most of today's 'victims', then, literally owe their lives and their current living to the achievements of their alleged 'victimizers'?

Why not the 'victims' giving special respect to their 'victimizers'? Why not bestow special honor to economic achievement and success instead of failure, and why not give special praise to traditional, 'normal' lifestyles and conduct rather than any abnormal alternative that requires, as a necessary condition of its own continued existence, a pre-

existing dominant surrounding society of 'normal' people with 'normal' lifestyles?

I will come to the apparent answer to these rhetorical questions shortly. Before, however, a second — strategic — error in the left-libertarian advice of special niceness towards 'historic victims' must be briefly addressed.

Interestingly, the 'victim' groups identified by both left-libertarians and cultural Marxists differ little if at all from the groups identified as 'underprivileged' and in need of compensation also by the State. While this poses no problem for cultural Marxists and can be interpreted as an indicator of the extent of control that they have already gained of the State apparatus, for left-libertarians this coincidence should be cause for intellectual concern. Why would the State pursue the same or similar end of 'non-discrimination' of 'victims' by 'victimizers' that they, too, want to achieve, if only by different means? Left-libertarians are typically oblivious to this question. And yet to anyone with only some common sense the answer should be apparent.

In order to reach total control over each individual person, the State must pursue a *divide et impera* policy. It must weaken, undermine and ultimately destroy all other, rival centers of social authority. Most importantly, it must weaken the traditional, patriarchic family household, and especially the independently wealthy family household, as autonomous decision-making centers by sowing and legislating conflicts between wives and husbands, children and parents, women and men, rich and poor. As well, all hierarchical orders and ranks of social authority, all exclusive associations, and all personal loyalties and attachments — be it to a particular family, community, ethnicity, tribe, nation, race, language,

religion, custom or tradition — except the attachment to a given State *qua* citizen-subject and passport holder, must be weakened and ultimately destroyed.

And what better way to do this than to pass anti-discrimination laws!

In effect, by outlawing all discrimination based on gender, sexual orientation, age, race, religion, national origin, etc., etc., a vast number of people are declared State-certified ‘victims’. Anti-discrimination laws, then, are an official call upon all ‘victims’ to find fault and complain to the State about their own ‘favorite’ ‘oppressors’, and especially the more wealthy ones among them, and their ‘oppressive’ machinations, i.e., their ‘sexism’, ‘homophobia’, ‘chauvinism’, ‘nativism’, ‘racism’, ‘xenophobia’, or whatever, and for the State to respond to such complaints by cutting the ‘oppressors’ down to size, i.e., in successively dispossessing them of their property and authority and correspondingly expanding and strengthening its own monopolistic power *vis-à-vis* an increasingly weakened, fragmented, fractionalized and de-homogenized society.

Ironically, then, and contrary to their self-proclaimed goal of wanting to shrink or even eliminate the State, the left-libertarians with their peculiar, egalitarian victimology become accomplices to the State and effectively contribute to the aggrandizement of its power. Indeed, the left-libertarian vision of a discrimination-free multicultural society is, to use Peter Brimelow’s phrase, Viagra to the State.

Which brings me to my final subject.

The role of left-libertarianism as Viagra to the State becomes even more apparent when one considers their position on the increasingly virulent question of migration. Left-libertarians are typically ardent advocates in particular of a

policy of ‘free and non-discriminatory’ immigration. If they criticize the State’s immigration policy, it is not for the fact that its entry restrictions are the wrong restrictions, i.e., that they do not serve to protect the property rights of domestic citizen, but for the fact that it imposes any restrictions on immigration at all.

But on what grounds should there be a right to unrestricted, “free” immigration? No one has a right to move to a place already occupied by someone else, unless he has been invited by the present occupant. And if all places are already occupied, all migration is migration by invitation only. A right to “free” immigration exists only for virgin country, for the open frontier.

There are only two ways of trying to get around this conclusion and still rescue the notion of “free” immigration. The first is to place all current place occupants and occupations under moral suspicion. To this purpose, much is made of the fact that all current place occupations have been affected by prior State-action, war and conquest. And true enough, State borders have been drawn and redrawn, people have been displaced, deported, killed and resettled, and state-funded infrastructure projects (roads, public transportation facilities, etc., etc.) have affected the value and relative price of almost all locations and altered the travel distance and cost between them. As already explained in a slightly different context, however, from this undisputable fact it does not follow that any present place occupant has a claim to migrate to any place else (except, of course, when he owns that place or has permission from its current owner). The world does not belong to everyone.

The second possible way out is to claim that all so-called public property — the property controlled by local, regional or

central government — is akin to open frontier, with free and unrestricted access. Yet this is certainly erroneous. From the fact that government property is illegitimate because it is based on prior expropriations, it does not follow that it is un-owned and free-for-all. It has been funded through local, regional, national or federal tax payments, and it is the payers of these taxes, then, and no one else, who are the legitimate owners of all public property. They cannot exercise their right — that right has been arrogated by the State — but *they* are the legitimate owners.

In a world where all places are privately owned, the immigration problem vanishes. There exists no right to immigration. There only exists the right to trade, buy or rent various places. Yet what about immigration in the real world with public property administered by local, regional or central State-governments?

First off: What would immigration policies be like if the State would, as it is supposed to do, act as a *trustee* of the taxpayer-owners' public property? What about immigration if the State acted like the manager of the community property jointly owned and funded by the members of a housing association or gated community?

At least in principle the answer is clear. A trustee's guideline regarding immigration would be the "full cost" principle. That is, the immigrant or his inviting resident should pay the full cost of the immigrant's use made of all public goods or facilities during his presence. The cost of the community property funded by resident taxpayers should not rise or its quality fall on account of the presence of immigrants. On the contrary, if possible the presence of an immigrant should yield the resident-owners a profit, either in the form of lower taxes or community-fees or a higher quality of

community property (and hence all-around higher property values).

What the application of the full cost principle involves in detail depends on the historical circumstances, i.e., in particular on the immigration pressure. If the pressure is low, the initial entry on public roads may be entirely unrestricted to 'foreigners' and all costs insofar associated with immigrants are fully absorbed by domestic residents in the expectation of domestic profits. All further-going discrimination would be left to the individual resident-owners. (This, incidentally, is pretty much the state of affairs, as it existed in the Western world until WW I). But even then, the same generosity would most likely not be extended to the use made by immigrants of public hospitals, schools, universities, housing, pools, parks, etc.. Entry to such facilities would not be "free" for immigrants. To the contrary, immigrants would be charged a higher price for their use than the domestic resident-owners who have funded these facilities, so as to lower the domestic tax-burden. And if a temporary visitor-immigrant wanted to become a permanent resident, he might be expected to pay an admission price, to be remitted to the current owners as compensation for the extra-use made of their community property.

On the other hand, if the immigration pressure is high — as currently in the entire Western, white, heterosexual male dominated world — more restrictive measures may have to be employed for the same purpose of protecting domestic resident owners' private and common property. There may be identity controls not only at ports of entry, but also at the local level, in order to keep out known criminals and otherwise undesirable riffraff. And apart from the specific restrictions imposed on visitors by individual resident-owners regarding the use of

their various private properties, there may also exist more general local entry restrictions. Some especially attractive communities may charge an entrance fee for every visitor (except for resident-invited guests) to be remitted to resident-owners, or require a certain code of conduct regarding all community property. And the requirements of permanent ownership-residency for some communities may be highly restrictive and involve intensive screening and a heavy admission price, as is still the case today in some Swiss communities.

But of course, then: this is *not* what the *State* does. The immigration policies of the States that are confronted with the highest immigration pressure, of the US and Western Europe, have little resemblance with the actions of a trustee. They do not follow the full cost principle. They do not tell the immigrant essentially to “pay up or leave”. To the contrary, they tell him «once in, you can stay and use not just all roads but all sorts of public facilities and services for free or at discounted prices even if you do *not* pay up». That is, they *subsidize* immigrants — or rather: they force domestic taxpayers to subsidize them. In particular, they also subsidize domestic employers who import cheaper foreign workers. Because such employers can externalize part of the total costs associated with their employment — the free use to be made by his foreign employees of all resident public property and facilities — onto other domestic taxpayers. And they still further subsidize immigration (internal migration) at the expense of resident-taxpayers in prohibiting — by means of non-discrimination laws — not only all internal, local entry restrictions, but also and increasingly all restrictions concerning the entry and use of all domestic *private* property.

And as for the initial entry of immigrants, whether as visitor or resident, States do not discriminate on the basis of *individual* characteristics (as a trustee would, and as every private property owner would, regarding his own property), but on the basis of *groups* or *classes* of people, i.e., based on nationality, ethnicity, etc. They do not apply a uniform admission standard: of checking the identity of the immigrant, of conducting some sort of credit check on him, and possibly charging him an entrance fee. Instead, they allow some classes of foreigners in for free, without any visa requirement, as if they were returning residents. Thus, for instance, all Rumanians or Bulgarians, irrespective of their individual characteristics, are free to migrate to Germany or the Netherlands and stay there to make use of all public goods and facilities, even if they do not pay up and live at German or Dutch taxpayers' expense. Similarly for Puerto Ricans *vis-à-vis* the US and US taxpayers, and also for Mexicans, who are effectively allowed to enter the US illegally, as uninvited and unidentified trespassers. On the other hand, other classes of foreigners are subject to painstaking visa restrictions. Thus, for instance, all Turks, again irrespective of their individual characteristics, must undergo an intimidating visa-procedure and may be entirely prevented from traveling to Germany or the Netherlands, even if they have been invited and command over sufficient funds to pay for all costs associated with their presence.

Resident owner-taxpayers are thus harmed twice: once by indiscriminately including some classes of immigrants even if they *can't* pay up and on the other hand by indiscriminately excluding other classes of immigrants even if they *can*.

Left-libertarians do not criticize this immigration policy as contrary to that of a trustee of public property ultimately

owned by private domestic taxpayer-owners, however, i.e., for not applying the full-cost principle and hence *wrongly* discriminating, but for discriminating at all. Free, non-discriminatory immigration for them means that visa-free entry and permanent residency be made available to everyone, i.e., to each potential immigrant on equal terms, regardless of individual characteristics or the ability to pay for the full cost of one's stay. Everyone is invited to stay in Germany, the Netherlands, Switzerland or the US, for instance, and make free use of all domestic public facilities and services.

To their credit, left-libertarians recognize some of the consequences this policy would have in the present world. Absent any other, internal or local entry restrictions concerning the use of domestic public properties and services and increasingly absent also all entry restrictions regarding the use of domestic private property (owing to countless anti-discrimination laws), the predictable result would be a massive inflow of immigrants from the third and second world into the US and Western Europe and the quick collapse of the current domestic 'public welfare' system. Taxes would have to be sharply increased (further shrinking the productive economy) and public property and services would dramatically deteriorate. A financial crisis of unparalleled magnitude would result.

Yet why would this be a desirable goal for anyone calling himself a libertarian? True enough, the tax-funded public welfare system should be eliminated, root and branch. But the inevitable crisis that a "free" immigration policy would bring about does not produce *this* result. To the contrary: Crises, as everyone vaguely familiar with history would know, are typically used and often purposefully fabricated by States in

order to further increase their own power. And surely the crisis produced by a “free” immigration policy would be an extraordinary one.

What left-libertarians typically ignore in their nonchalant or even sympathetic appraisal of the predictable crisis is the fact that the immigrants who caused the collapse are still physically present when it occurs. For left-libertarians, owing to their egalitarian preconceptions, this fact does not imply a problem. For them, all people are more or less equal and hence, an increase in the number of immigrants has no more of an impact than an increase of the domestic population via a higher birthrate. For every social realist, however, indeed for everyone with any common sense, this premise is patently false and potentially dangerous. A million more Nigerians or Arabs living in Germany or a million more Mexicans or Hutus or Tutsis residing in the US is quite a different thing than a million more home-grown Germans or Americans. With millions of third- and second-world immigrants present when the crisis hits and the paychecks stop coming in, it is highly unlikely that a peaceful outcome will result and a natural, private-property-based social order emerge. Rather, it is far more likely and indeed almost certain that civil war, looting, vandalism, and tribal or ethnic gang warfare will break out instead — and the call for a strong-man-State will become increasingly unmistakable.

Why, then, one might ask, does the State not adopt the left-libertarian “free” immigration policy and grasp the opportunity offered by the predictable crisis to further strengthen its own power? Through its internal non-discrimination policies and also its current immigration policies, the State has already done much to fragment the

domestic population and so increase its own power. A “free immigration” policy would add another, enormous dose of non-discriminatory “multiculturalism”. It would further strengthen the tendency toward social de-homogenization, division and fragmentation, and it would further weaken the traditional, white, heterosexual male dominated ‘bourgeois’ social order and culture associated with the “West”.

The answer as to ‘why not?’ appears simple, however. In contrast to left-libertarians, the ruling elites are still realistic enough to recognize that besides great opportunities for State growth, the predictable crisis would also entail some incalculable risk and could lead to social upheavals of such proportions that they themselves may be swept out of power and be replaced by other, ‘foreign’ elites. Accordingly, the ruling elites proceed only gradually, step by step, on their path toward a “non-discriminatory multiculturalism”. And yet they are happy about the left-libertarian “free immigration” propaganda, because it helps the State not just to stay on its present *divide et impera* course but to proceed on it at an accelerated pace.

Contrary to their own anti-statist pronouncements and pretensions, then, the peculiar left-libertarian victimology and its demand for undiscriminating niceness and inclusiveness *vis-à-vis* the long, familiar list of historical “victims”, including in particular also all foreigners qua potential immigrants, actually turns out to be a recipe for the further growth of State power. The cultural Marxists know this, and that is the reason why they adopted the very same victimology. The left-libertarians do apparently *not* know this and are thus the cultural Marxists’ useful idiots on their march toward totalitarian social control.

Let me come to a conclusion and return to libertarianism, and the topic of Left and Right — and thereby finally also to the answer to my earlier rhetorical questions concerning the peculiar leftist victimology and its significance.

You cannot be a consistent left-*libertarian*, because the left-libertarian doctrine, even if unintended, promotes Statist, i.e., un-libertarian, ends. From this, many libertarians have drawn the conclusion that libertarianism is neither Left nor Right. That it is just “thin” libertarianism. I do not accept this conclusion. Nor, apparently, did Murray Rothbard, when he ended the initially presented quote saying: «but psychologically, sociologically, and in practice, it simply doesn’t work that way». Indeed, I consider myself a right-libertarian — or, if that may sound more appealing, a realistic or commonsensical libertarian — and a consistent one at that.

True enough, the libertarian doctrine is a purely aprioristic and deductive theory and as such does not say or imply anything about the rival claims of the Right and the Left regarding the existence, the extent and the causes of human inequalities. That is an *empirical* question. But on this question the Left happens to be largely unrealistic, wrong and devoid of any common sense, whereas the Right is realistic and essentially correct and sensible. There can be consequently nothing wrong with applying a correct aprioristic theory of how peaceful human cooperation is possible to a realistic, i.e., fundamentally rightist, description of the world. For only based on correct empirical assumptions about man is it possible to arrive at a correct assessment as regards the practical implementation and the sustainability of a libertarian social order.

Realistically, then, a right-libertarian does not only recognize that physical and mental abilities are unequally distributed among the various individuals *within* each society and that accordingly each society will be characterized by countless inequalities, by social stratification and a multitude of rank orders of achievement and authority. He also recognizes that such abilities are unequally distributed among the many *different* societies coexisting on the globe and that consequently also the world-as-a-whole will be characterized by regional and local inequalities, disparities, stratification and rank orders. As for individuals, so are also not all societies equal and on a par with each other. He notices further that among these unequally distributed abilities, both within any given society and between different societies, is also the mental ability of recognizing the requirements and the benefits of peaceful cooperation. And he notices that the conduct of the various regional or local States and their respective power elites that have emerged from different societies can serve as a good indicator for the various degrees of *deviation* from the recognition of libertarian principles in such societies.

More specifically, he realistically notices that libertarianism, as an intellectual system, was first developed and furthest elaborated in the Western world, by white males, in white male dominated societies. That it is in white, heterosexual male dominated societies, where adherence to libertarian principles is the greatest and the deviations from them the least severe (as indicated by comparatively less evil and extortionist State policies). That it is white heterosexual men, who have demonstrated the greatest ingenuity, industry, and economic prowess. And that it is societies dominated by white heterosexual males, and in particular by the most

successful among them, which have produced and accumulated the greatest amount of capital goods and achieved the highest average living standards.

In light of this, as a right-libertarian, I would of course first say to my children and students: always respect and do not invade others' private property rights and recognize the State as an enemy and indeed the very anti-thesis of private property. But I would not leave it at that. I would not say (or silently imply) that once you have satisfied this requirement "anything goes". Which is pretty much what "thin" libertarians appear to be saying! I would not be a cultural relativist as most "thin" libertarians at least implicitly are. Instead, I would add (at a minimum): be and do whatever makes you happy, but always keep in mind that as long as you are an integral part of the worldwide division of labor, your existence and well-being depends decisively on the continued existence of others, and especially on the continued existence of white heterosexual male dominated societies, their patriarchic family structures, and their bourgeois or aristocratic lifestyle and conduct. Hence, even if you do not want to have any part in that, recognize that you are nonetheless a beneficiary of this standard "Western" model of social organization and hence, for your own sake, do nothing to undermine it but instead be supportive of it as something to be respected and protected.

And to the long list of 'victims' I would say: do your own thing, live your own life, as long as you do it peacefully and without invading other people's private property rights. If and insofar as you are integrated into the international division of labor, you do not owe restitution to anyone nor does anyone owe you any restitution. Your coexistence with your supposed 'victimizers' is mutually beneficial. But keep in mind that while

the 'victimizers' could live and do without you, albeit at a lower standard of living, the reverse is not true. The disappearance of the 'victimizers' would imperil your very own existence. Hence, even if you don't want to model yourself on the example provided by white male culture, be aware that it is only on account of the continued existence of this model that all alternative cultures can be sustained at their present living standards and that with the disappearance of this "Western" model as a globally effective *Leitkultur* the existence of many if not all of your fellow 'victims' would be endangered.

That doesn't mean that you should be uncritical of the "Western", white male dominated world. After all, even these societies most closely following this model also have their various States that are responsible for reprehensible acts of aggression not only against their own domestic property owners but also against foreigners. But neither where you live nor anywhere else should the State be confused with "the people". It is not the "Western" State, but the "traditional" (normal, standard, etc.) lifestyle and conduct of the western "people", already under increasingly heavy attack by their very "own" State-rulers on their drive toward totalitarian social control, that deserves your respect and of which you are a beneficiary.

Beniamino DI MARTINO*
*Libertarismo. Alcune riflessioni
su tattica e strategia (II parte)*

Abstract

Il libertarismo è quella filosofia politica che prende semplicemente sul serio l'inviolabilità della persona umana. A

* Beniamino Di Martino (www.BeniaminoDiMartino.it) è sacerdote cattolico ed è direttore di «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali» (www.StoriaLibera.it). Tra le sue pubblicazioni: *Note sulla proprietà privata* (2009), *Il volto dello Stato del Benessere* (2013), *I progetti di De Gasperi, Dossetti e Pio XII* (2014), *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale* (2015), *Benedetto XIII nella "Storia dei Papi" di Ludwig von Pastor* (2015), *Povertà e ricchezza. Esegese dei testi evangelici* (2016), *La Prima Guerra Mondiale come effetto dello "Stato totale". L'interpretazione della Scuola Austriaca di economia* (2016), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali* (2016), *"Conceived in liberty". La contro-rivoluzione americana del 1776* (2016), *La virtù della povertà. Cristo e il cristiano dinanzi ai beni materiali* (2017), *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti dell'uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario* (2017), *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico* (2017), *"Rerum novarum". Due prospettive liberali sulla proprietà e la libertà* (con Robert A. Sirico, 2018) e *La Grande Guerra 1914-1918. Stato onnipotente e catastrofe della civiltà* (2018).

danno di questo unico vero diritto vi è l'accrescimento del potere politico. Se l'esperienza dimostra che questa estensione non ha trovato sufficienti resistenze, è anche vero che, in più circostanze, i libertari hanno preferito isolarsi e rimanere fuori dallo scontro politico. Però, per quanto le grandi (e non utopiche) aspirazioni libertarie, ordinariamente, non abbiano nessuno spazio nell'agenda politica dei governanti (non riuscendo, questi, neanche ad avere consapevolezza della violenza contenuta in ogni forma di statalismo), la distanza tra l'esaltazione della proprietà privata e l'attuale esercizio del potere politico non esclude la ricerca di strade pragmatiche per allargare, il più possibile, gli spazi della libertà individuale e per ridimensionare, per quanto possibile, la coercizione connaturata in quell'entità chiamata Stato.

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

To put it simply, libertarianism is a political philosophy that considers the inviolability of human person with utmost importance. Political power feeds on the violation of this peculiar right. Though, historically, the expansion of this political power has found very feeble resistance, it is also true that on many occasions, libertarians have preferred to make themselves scarce in political affairs. Admittedly, libertarian aspirations — far from being utopian — are rarely part of any political agenda (rulers have little or no awareness of the endemic violence imbued in any form of statism). However, there is a role to play notwithstanding the distance between the prime value libertarians give to private property and the current exercise of political power. In fact, pragmatically,

libertarians should, as much as possible and through political means, seek to bring individual freedom to center stage of society and help reduce, as far as possible, the inherent coercion of the State.

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

«Perché il male trionfi è sufficiente
che i buoni rinuncino all'azione».

Introduzione

1. Realismo, il contrario dell'ideologia¹

2. Anti-perfettismo, il contrario dell'utopia

Questo quadro generale potrebbe apparire astrattamente filosofico. Forse, però, risponde alla necessità di fondare una buona teoria per poter giungere ad affrontare al meglio le questioni più particolari. E, tra queste, quella così importante della strategia e della tattica, cioè delle strade da percorrere per avere un mondo meno violento possibile, sia contrastando e smascherando la violenza ideologica sia contestando e frenando la violenza politica.

Per opporsi efficacemente all'ideologia, però, occorre essere indenni da ogni virus utopistico. Dato che non c'è ideologia che non produca utopia e non c'è utopia che non sia alimentata dall'ideologia, allora capiamo che noi non possiamo avere alcuna contiguità con entrambe le facce di una stessa

¹) Cfr. la prima parte del saggio presente in «StoriaLibera», n. 10.

moneta, radicalmente alternativa alla realtà. Bene scriveva Rothbard quando sosteneva come l'utopia sia in conflitto con la realtà naturale, infatti «il vero utopista è colui che invoca un sistema in contrasto con la legge naturale degli uomini e del mondo reale. Un sistema utopistico è un sistema che non potrebbe mai funzionare, che non si reggerebbe, anche se si riuscisse a convincere tutti a metterlo in pratica»².

Anche a proposito dell'utopia, si ripresenta la contrapposizione tra il primato della realtà e il primato dell'idea, tra il "principio di realtà" e il "principio di utopia" (sebbene quest'ultimo, più che "principio", sarebbe meglio definirlo "desiderio", "fuga", "istanza")³.

Qualche volta — un po' come avviene per la nozione di ideologia — si usa dare un significato benevolo al termine "utopia", quasi che rappresentasse un orizzonte desiderabile o, comunque, un sinonimo di idealità. Ma per il realista — libertario e/o cristiano — l'utopia non può che essere svelata per ciò che propriamente è: una tensione distruttiva della natura umana. L'utopia è sempre stata eversiva della proprietà privata e dell'individualità⁴; ma anche se vi fosse un'utopia tesa a conservare la libertà personale, anche solo per il fatto di essere avvolta da una dimensione mitica, non potrebbe che essere

²) Murray N. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2004, p. 417.

³) Un'insanabile contrapposizione che tanto richiama l'antico dibattito filosofico intorno al primato da dare all'intelletto (secondo la scuola domenicana) oppure alla volontà (secondo la scuola francescana).

⁴) Così, addirittura in san Thomas More (1478-1535) la cui opera, *l'Utopia* (1516 circa), ha dato il nome a questo genere letterario.

trattata con grave e motivato sospetto. Occorre diffidare sempre di ciò che ha i caratteri della palingenesi.

Dicevamo che, a volte, al concetto “utopia” viene dato un significato benevolo; anche all’interno della Scuola Austriaca non sono mancate interpretazioni in questa direzione. Hayek, ad esempio, scriveva: «ciò che ci manca è un’Utopia liberale»⁵. Noi vorremmo sostenere l’esatto contrario sia in chiave teoretica sia, ora, in prospettiva strategica. Una buona teoria dovrebbe portarci a diffidare di ogni lusinga utopistica; ma anche la ricerca di un’adeguata tattica deve essere impermeabile ad ogni tentazione “onirica”.

Questa tentazione sufficientemente rigettata nella teoria ritorna assai frequentemente nella prassi. Non sarà mai eccessivo dichiarare l’autentica tradizione liberale l’esatto contrario del perfettismo politico⁶. Sulla inconciliabile distanza

⁵) Friedrich A. von HAYEK, *Gli intellettuali e il socialismo* (1949), in IDEM, *Studi di filosofia, politica ed economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 531. Non senza senso, quindi, al pensiero di Hayek viene attribuita una qualche propensione utopica; cfr. anche i titoli di queste antologie: Friedrich A. von HAYEK, *L’utopia liberale. Pensieri liberali*, a cura di Massimo Baldini, Armando, Roma 2002; Friedrich A. von HAYEK, *Tra realismo e utopia liberale. Scritti 1949-1956*, a cura di Mario Gregori, Mimesis, Sesto S. Giovanni (Milano) 2009.

⁶) Cfr. Dario ANTISERI, *Liberali quelli veri e quelli falsi*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 7s.; cfr. Dario ANTISERI, *Cristiano perché relativista, relativista perché cristiano. Per un razionalismo della contingenza*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 70; cfr. Luigi NEGRI, *Cristianesimo e civiltà occidentale: la questione della modernità*, in «Cultura & Identità», anno 2 (2010) n. 8, novembre-dicembre, p. 31.

tra liberalismo/libertarismo e utopia⁷, ricordiamo anche le parole di Rothbard per il quale «la dottrina libertaria non è utopistica ma molto realistica, perché è l'unica teoria ad essere coerente con la natura dell'uomo e del mondo [...]. Il libertario è veramente realista anche perché egli solo comprende appieno la natura dello Stato e il suo avido desiderio di potere»⁸.

Ma se su tale consapevolezza ogni libertario non può non convergere, è anche vero che il perfettismo rigettato dalla porta può facilmente rientrare dalla finestra. Il libertario non dovrebbe mai confondere la chiarezza di analisi con l'attesa di un mondo perfetto. Dalla prima non deve mai allontanarsi; alla seconda non dovrebbe mai cedere⁹.

Il compito politico del libertario è quello di lottare contro le restrizioni istituzionali delle libertà individuali senza mai ritenere che si possa giungere ad un mondo perfetto. Riconoscere che la perfezione non è di questo mondo non

⁷) Circa la «radicale dissomiglianza tra la tradizione dell'utopia politica e il pensiero libertario», cfr. Carlo LOTTIERI, *Il libertarismo non è un'utopia*, in «Etica & Politica / Ethics & Politics», 2003, 2.

⁸) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 418.

⁹) Nelle sue memorie, von Mises esprimeva un pensiero che avrebbe bisogno di essere meglio commentato e puntualizzato, ma che può essere ripreso a fianco di quanto ora affermato. Annotava il grande viennese: «ho sempre tracciato una linea divisoria rigorosa tra la mia attività scientifica e la mia attività politica. Nella scienza i compromessi sono tradimenti della verità. In politica sono inevitabili, perché spesso un risultato lo si può ottenere solo conciliando idee contrastanti. La scienza è opera del singolo individuo, mai il frutto della cooperazione di più persone. La politica invece è sempre cooperazione di una pluralità di soggetti, e perciò spesso dev'essere compromesso» (Ludwig von MISES, *Autobiografia di un liberale. La Grande Vienna contro lo statalismo*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1996, p. 105).

significa solo fare professione di quella fede cristiana che sempre distingue l'immanente dal trascendente, significa anche, *realisticamente*, prendere profondamente atto che la violenza dovrà essere contrastata, ma non potrà mai essere debellata; dovrà essere arginata, ma non sarà mai estirpata. Secondo le *vere* parole della preghiera popolare cristiana, questa terra rimarrà sempre «una valle di lacrime».

Pensare ad un mondo di felicità libertaria in cui ciascun uomo godrà la pienezza della propria libertà individuale è, al tempo stesso, un'illusione e una disonestà, una cattiveria e un errore.

Sarebbe un'*illusione* perché trasformerebbe la filosofia politica libertaria in una evanescente utopia ove il primato verrebbe trasferito dalla realtà ad un'idea da raggiungere mediante una fuga.

Sarebbe una *disonestà* perché adultererebbe l'unica teoria priva di coercizione e renderebbe la proposta libertaria, di fatto, impraticabile.

Sarebbe una *cattiveria* perché significherebbe, anche contro ogni miglior proposito, contribuire all'opera di demolizione sociale perché, come afferma Kenneth Minogue (1930-2013), «poche cose sono più distruttive dei sogni politici di perfezione»¹⁰.

Sarebbe un *errore* perché sbaglierebbe azione proiettando la politica in un orizzonte totalitario; con John H. Hallowell

¹⁰) Kenneth MINOGUE, *La mente servile. La vita morale nell'era della democrazia*, prefazione di Franco Debenedetti, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2012, p. 398.

(1913-1991), invece, ripetiamo che «la politica è l'arte del possibile, non una scienza della perfezione»¹¹.

Cosa comporta l'anti-perfezionismo dell'autentica tradizione liberale, quindi? Non la ricerca del mondo perfetto, ma il contrasto al mondo peggiore.

Non dovremmo mai confondere la teoria libertaria con la prefigurazione di un mondo mitico; non dovremmo mai confondere la lotta per l'estensione delle libertà individuali con un'utopia. Il libertarismo non delinea un'utopia e se lo facesse rinnegherebbe se stesso, non sarebbe più libertarismo; si trasformerebbe in un'illusione, in una disonestà, in una cattiveria, in un errore. Qualcosa che, a causa del carattere perfezionistico, sarebbe simile più al socialismo che al realismo. Qualcosa, oltretutto, di assai funzionale a quel socialismo che pretenderebbe di contrastare, ma che, invece, asseconda perché il perfezionismo — se lo animasse — renderebbe il libertarismo politicamente isolato e, perciò, inefficace.

Hayek sosteneva che «la lezione principale che il libertario deve imparare dal successo dei socialisti è che fu proprio il coraggio di essere utopisti che fece loro guadagnare il sostegno degli intellettuali»¹². A questa affermazione di Hayek — citata anche da Rothbard¹³, ma da questi non del tutto condivisa¹⁴ — occorre, invero, aggiungere qualche considerazione. Innanzitutto bisogna dire che il vero successo socialista è quello

¹¹) John H. HALLOWELL, *Il fondamento morale della democrazia*, a cura di Marina Sallusti, Giuffrè, Milano 1995, p. 125.

¹²) Friedrich A. von HAYEK, *Gli intellettuali e il socialismo* (1949), in IDEM, *Studi di filosofia, politica ed economia*, prefazione di Lorenzo Infantino, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 531.

¹³) Cfr. ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 414.

¹⁴) Cfr. *ibidem*, p. 417.

che si è realizzato non con le rivoluzioni radicali, ma con i programmi sindacalisti minimali. Ma di ciò parleremo più avanti a proposito del “gradualismo”. In secondo luogo, solo ingenuamente si può ritenere che il sostegno degli intellettuali sia stato guadagnato dal «coraggio di essere utopisti». In realtà, ciò che ha assicurato il vantaggiosissimo supporto degli opinionisti di ogni tipo è che questi sono ordinariamente sensibili ai privilegi di Stato e/o alle politiche redistributive e sono, quindi, indotti ad essere strumenti dello statalismo, appoggiandone i sistemi. Quindi, cosa i libertari avrebbero mai da imparare dall’utopia socialista? Nulla: niente dalla sua dimensione utopica e niente dalla sua essenza socialista. Se c’è da imparare qualcosa dai socialisti è nella pazienza propria del riformismo gradualista. Questione da riprendere.

Al momento, soffermiamoci ancora sulla tentazione perfettista. Se l’inclinazione verso l’utopia suppone un pensiero perfettista, l’anti-perfettismo autenticamente liberale dovrebbe avvertire come velenosa ogni adombratura di società perfetta. In cosa il libertario rischia di essere perfettista? Sia facendo propria l’utopia di un futuro mondo senza alcuna violenza, sia disdegnando strade che non conducano ad un risultato totale e completo, sia scartando tutti gli strumenti che non si dimostrino ortodossi in modo assoluto e in modo perfetto.

Il mito illuminista del mondo perfetto, il mito giacobino e comunista dello Stato perfetto potrebbe trovare, paradossalmente, un’eco nel mito pseudo-libertario del mondo finalmente libero da ogni forma di violenza. Cosa vi sarebbe di diverso tra le forme delle due utopie? Non ci si può neanche appellare ad un’antitetica intenzione perché anche nel caso illuministico, giacobino e comunista l’intento di liberare il mondo dal male sembrerebbe nobilissimo. La differenza

sarebbe solo nell'uso della violenza che, caratteristica di giacobini e comunisti è, invece, totalmente impraticabile dai libertari. Ma anche quella pseudo-libertaria sarebbe nient'altro che un'utopia, al pari delle più famigerate e, in quanto utopia, sarebbe anch'essa distruttiva. Magari non violenta, ma indirettamente complice di quelle violente. Comunque fortemente distruttiva. Lo sarebbe non perché tesa ad eliminare con la forza tutti gli oppositori, ma perché sarebbe involontariamente funzionale allo statalismo, avendo rigettato tante occasioni "imperfette" di lotta.

Anche se può apparire eccessivo, si potrebbe applicare anche a questo libertarismo perfettistico (in realtà si tratterebbe di "pseudo-libertarismo" esattamente perché perfettistico) il famoso aforisma del grande poeta francese Paul Claudel (1868-1955): «quando l'uomo cerca di immaginare per gli altri il paradiso in terra, il risultato immediato è un molto rispettabile inferno»¹⁵. L'inferno a cui conduce questo pseudo-libertarismo perfettistico è quello socialista non perché desideri questo approdo, ma perché indirettamente lo facilita. I libertari che aborriscono le strade "imperfette" (come quelle rappresentate da Berlusconi, Salvini, ecc., Reagan, Trump, ecc., Lega Nord, Brexit, ecc.) rendono *sic et simpliciter* più facile il compito agli statalisti.

Si potrebbe tradurre tutto ciò semplicemente con il proverbio per il quale «l'ottimo è nemico del bene».

Ovviamente non si deve confondere il perfettismo (utopico) con il desiderio di puntare al risultato più ampio possibile. Questo è proprio di chi ha il senso del bene da

¹⁵) Paul CLAUDEL, *Conversations dans le Loir-et-Cher*, 1935 («Quand l'homme essaie d'imaginer le Paradis sur terra, ça fait tout de suite un Enfer très convenable»).

perseguire; quello è di chi non ha il senso della misura e del possibile perché inesorabilmente viziato da ideologia. La tensione verso una società libera non solo non comporta metodi utopistici, ma richiede un realismo senza il quale ogni azione è inefficace o addirittura dannosa.

Rothbard, infatti, scriveva che «al libertario *piacerebbe* vedere un miglioramento morale in tutti [...]. Gioirebbe, ad esempio, se il desiderio di ogni uomo di aggredire un altro uomo scomparisse dalla faccia della terra. Ma egli è troppo realista per confidare nell'attuabilità di un simile cambiamento»¹⁶. Se vogliamo evitare ogni deriva utopistica, dobbiamo scrollarci di dosso ogni tentazione perfettistica. Dobbiamo abbracciare il sano realismo senza timore di confonderlo con l'opportunismo, nella consapevolezza che non ogni compromesso comporta necessariamente un'abiura dei principi. Il realismo cristiano e libertario è, pertanto, l'antidoto ad ogni scivolamento ideologico, la vera ed efficace alternativa ad ogni sogno utopico.

Chiariamo: se è vero che bisogna condannare l'opportunismo, è anche vero che occorre liberarsi da ogni tipo di settarismo. Rothbard descriveva il "settarismo di sinistra" e l'"opportunismo di destra"¹⁷. È, infatti, vero che il settarismo ha spesso caratterizzato la sinistra e l'opportunismo ha spesso qualificato la destra. Dobbiamo innanzitutto precisare che, rispetto all'opportunismo, il settarismo dovrebbe incutere maggiore timore a causa del veleno ideologico di cui è

¹⁶) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 419.

¹⁷) Cfr. *ibidem*, p. 412; cfr. Murray N. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, introduzione di Luigi Marco Bassani, Liberilibri, Macerata 2000, p. 417-418.

impregnato. Potremmo, però, anche invertire i termini, provando a descrivere certo “settarismo di destra” e certo “opportunismo di sinistra”. Presto si imporrà la necessità di spiegare l’adozione delle categorie di “Destra” di “Sinistra”¹⁸. Limitiamoci solo a dichiarare che è pienamente pertinente considerare il libertarismo la vera destra perché totalmente alternativo alla sinistra.

Perché? Rothbard alla domanda circa il modo con cui dovrebbero chiamarsi i libertari rispondeva: «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*]»¹⁹. Il grande economista, infatti, faceva coincidere la propria missione libertaria con il compito della destra: «oggi il nostro compito, il compito della destra che rinasce, del movimento paleo²⁰, è [...] di sconfiggere il

¹⁸) Magari in un prossimo articolo sulle scelte terminologiche più adeguate per qualificare il libertarismo.

¹⁹) Murray N. ROTHBARD, *A Strategy for the Right* (1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 12 («So what should we call ourselves? I haven’t got an easy answer, but perhaps we could call ourselves radical reactionaries, or “radical rightists”, the label that was given to us by our enemies in the 1950s. Or, if there is too much objection to the dread term “radical”, we can follow the suggestion of some of our group to call ourselves “the Hard Right”. Any of these terms is preferable to “conservative”, and it also serves the function of separating ourselves out from the official conservative movement which [...] has been largely taken over by our enemies»).

²⁰) «All’inizio del 1990 alcuni intellettuali libertari come Murray N. Rothbard, Llewellyn Rockwell Jr. e Hans-Hermann Hoppe diedero vita al movimento paleolibertario. I paleolibertari, sostenitori delle

marxismo per sempre»²¹. Ed ancora ripeteva che «la corretta strategia dei libertari e dei paleo è un “populismo di destra”»²² dato che i «temi populistici di destra [sono] totalmente coerenti con una posizione libertaria intransigente»²³.

E dato che il riferimento alle categorie politiche di “Destra” e “Sinistra” è inevitabile, e queste vengono spesso richiamate, ci sia ancora permesso di dichiararci a favore della loro piena adozione. Dicevamo che la questione merita ben

libertà nel campo economico, ma avversi al relativismo morale, cercarono un'alleanza con i “paleoconservatori” come Sam Francis, Tom Fleming, Paul Gottfried o Pat Buchanan. Il termine “paleolibertario”, usato per la prima volta da Rockwell, aveva lo scopo di recuperare il radicalismo e il rigore politico e intellettuale della *Old Right*, la “vecchia destra” precedente alla seconda guerra mondiale. La morte di Rothbard nel 1995 ha rappresentato un duro colpo per il movimento, ma i paleolibertari continuano la loro duplice battaglia per la difesa del libero mercato privo di vincoli, sviluppando la metodologia della Scuola Austriaca, e per la difesa dei tradizionali valori cristiani della civiltà occidentale, minacciati dalla post-moderna cultura progressista, oggi dominante tra le élites politiche e intellettuali» (Guglielmo PIOMBINI, *Il paleolibertarismo e la sua eredità culturale*, in «StoriaLibera. Rivista di scienze storiche e sociali», anno 2 (2016), n. 4, p. 11-12).

²¹) ROTHBARD, *A Strategy for the Right* (1992), cit., p. 20 («It is now our task, the task of the resurgent right, of the paleo movement [...] to finish off Marxism forever»).

²²) Murray N. ROTHBARD, *Right-Wing Populism* (January 1992), in Llewellyn H. ROCKWELL, Jr. (edited by), *The Irrepressible Rothbard*, The Center for Libertarian Studies, Burlingame (California) 2000, p. 40 («the proper strategy of libertarians and paleos is a strategy of “right-wing populism”»).

²³) *Ibidem*, p. 42 («right-wing populist programs is totally consistent with a hard-core libertarian position»).

altro approfondimento²⁴, al momento ci limitiamo a sollevarla. Francamente non si comprendono i motivi per un ipotetico accantonamento della distinzione tra “destra” e “sinistra”. Queste categorie politiche non sono superate e, per quanto la letteratura austriaca abbia manifestato un certo orientamento in tal senso, essa stessa non ha potuto fare a meno di adoperarle. I riferimenti politici e, ancor prima, culturali di “Destra” e “Sinistra”, “Right” e “Left”, resistono ai tentativi di sfumarne i confini. Sinteticamente, possiamo affermare che è di destra ciò che è corrispondente al principio di realtà ed è di sinistra ciò che persiste nell’utopia (che non appartiene, propriamente parlando, ai veri “principi”).

Tralasciamo, però, la questione che per la sua importanza va al di là dell’aspetto meramente terminologico. Al momento, limitiamoci a mettere sotto accusa il settarismo (meno fatica occorre per condannare l’opportunismo).

Ci sono tutti i motivi per considerare il settarismo, storicamente, un costume della sinistra. Per settarismo si intende l’attitudine a cercare capziosamente tutti i possibili motivi di divisione in nome della purezza di un’idea o di una posizione. Ovviamente questa patologica faziosità non ha nulla in comune con la scrupolosa analisi delle idee e con la ricerca della corretta posizione da assumere. Tantomeno è simile alla passione per la verità. La ricerca della verità necessita di serenità, obiettività ed imparzialità. Invece, il settarismo è, per sua natura, ideologico perché si alimenta di pregiudizi utili a giustificare condanne e preclusioni. La ricerca della verità si inverte nell’evitare di essere irretiti da visioni parziali e miopi, nel voler andare oltre le proprie opinioni, nel motivare le

²⁴) Questo approfondimento potrebbe essere riservato ad un articolo già sui prossimi numeri di «StoriaLibera».

proprie posizioni e nel sottoporle, volentieri, a giudizio. Il settarismo, al contrario, si nutre del complesso dell'accerchiamento e della ricerca del capro espiatorio. Si nutre dell'individuazione del nemico. Nessuna azione ideologica, infatti, può durare senza nemici da annientare²⁵. E tra questi nemici i più insidiosi sono considerati gli avversari interni, che vanno odiati, identificati, attaccati e neutralizzati. Il settarismo è una gara a chi è più "puro"; nel mondo comunista questa gara si combatteva sino all'ultimo sangue. Non a caso Robespierre era definito l'"incorruttibile", cioè il puro. E l'"incorruttibile", nella sua purezza, non può che procedere con continue epurazioni. Il leader socialista italiano Pietro Nenni (1891-1980), infatti, confessava: «a sinistra c'è sempre qualcuno più puro di te, che ti epura»²⁶. Così che la gara a chi è più "puro" si traduce in un dissanguamento continuo.

Precisiamo che un "settarismo di destra" rappresenta una contraddizione perché ciò che è autenticamente di destra dovrebbe mostrarsi come il contrario di quel settarismo che è tipicamente ideologico. Il settarismo rivela la carica ideologica e l'ideologia, costitutiva della sinistra, non può che manifestarsi settaria. Ogni settarismo che tracimasse anche a destra comporterebbe una degenerazione: il virus ideologico contaminerebbe la posizione alternativa alla sinistra (posizione che, omologandosi a questa, scomparirebbe).

Parlavamo, però, di "settarismo di destra" (impropriamente "di destra", come ora abbiamo provato a dire

²⁵) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2015, p. 173s.

²⁶) Cit. in Giovanni SCIROCCO, *Politique d'abord. Il PSI, la guerra fredda e la politica internazionale (1948-1957)*, Unicopli, Milano 2010, p. 23.

perché se c'è settarismo, scompare la destra; se c'è settarismo la destra non è più destra), cioè di un atteggiamento che serpeggia e che fa spendere troppe energie nella lotta interna, un atteggiamento teso più a condannare le posizioni interne che a coagulare le forze nella lotta esterna; più ad allontanare coloro che non hanno la medesima prospettiva che a confrontarsi con differenti proposte; più ad egemonizzare che a coalizzare.

Dicevamo anche che tra opportunismo e settarismo il secondo sembra più pericoloso perché ideologicamente animato. Pur tuttavia, l'opportunismo potrebbe non essere indenne dal virus ideologico quando l'adattamento è adattamento dei principi (adattamento *dei* principi, non adattamento *ai* principi). Se l'"opportunismo di destra" bollato da Rothbard è quello mosso da vile comodità o da meschini interessi, non è affatto mancato un "opportunismo di sinistra" che è quello che continuamente relativizza i principi o li piega a prospettive utilitaristiche. Niente altro che relativismo filosofico.

Tuttavia non dovremmo troppo temere quando la sinistra si dimostra elettoralmente o populisticamente opportunistica, anzi; l'"opportunismo di sinistra" costituendo — almeno a volte — una flessione degli schemi della sinistra è pur sempre una sorta di riconoscimento dei principi della destra. Se il settarismo di destra trasforma questa in un'appendice della sinistra, l'opportunismo di sinistra avvicina questa alla destra. Un esempio potrebbe essere il temporaneo e parziale ritorno nella Repubblica Socialista Federativa Sovietica Russa (poi URSS) di Lenin all'economia di mercato e alla proprietà privata per risollevare il Paese dal collasso²⁷. Un altro esempio potrebbe

²⁷) Cfr. Richard PIPES, *Il regime bolscevico. Dal terrore rosso alla morte di Lenin*, Mondadori, Milano 1999, p. 425-495.478.

essere l'intento di alcuni governi della sinistra moderata (così i propositi del governo presieduto in Italia da Matteo Renzi, 2014-2016) di abbassare la tassazione²⁸. Fossero anche puramente formali o totalmente strumentali, queste idee non andrebbero mai stroncate. Andrebbero rafforzate perché utili a dividere, al suo interno, la sinistra e andrebbero utilizzate perché funzionali a consolidare la cultura politica della destra lì ove, ad esempio, dai partiti di sinistra venissero proposte relative alla semplificazione burocratica o al ridimensionamento del pubblico impiego o al contrasto alla criminalità o alla riduzione della pressione fiscale. Questo "opportunismo" dovrebbe essere ben visto perché sarebbe un parziale ripiegamento verso il buon senso, seppure strumentalmente motivato. L'opportunismo di chi abbandona — anche se solo parzialmente (molto parzialmente), anche se solo temporaneamente — la propria posizione statalista va sempre salutato positivamente perché contribuisce a scalfire culturalmente idee consolidate proprio dall'azione della sinistra quali, ad esempio, la giustificazione morale del continuo innalzamento del prelievo tributario o la rinuncia alla legittima difesa.

Torniamo all'oggetto di questo punto, e proseguiamo con la riflessione sul carattere anti-perfettistico che dovrebbe avere ogni strategia libertaria. Abbiamo posto in antitesi libertarismo e ideologia, libertarismo e utopia, libertarismo e perfettismo. Ciò che sembra ovvio sul piano teorico, deve esserlo anche sul piano dell'azione.

Ripetiamo: le battaglie si devono portare avanti con i mezzi che si hanno a disposizione. Un generale che attendesse

²⁸) Renzi andava ripetendo: «abbassare le tasse non è né di sinistra né di destra; è solo giusto».

la costituzione dell'esercito perfetto prima di difendere il proprio popolo da un nemico aggressore, meriterebbe di essere immediatamente destituito. Analogamente, la tattica libertaria non può permettersi alcuno scivolamento utopico in attesa di una mitica fase di perfetta politica.

Una scelta di disimpegno dalla politica, con la condanna del male in essa effettivamente e largamente presente, preferendo attendere l'esito del disastro sociale per poi ricostruire il "mondo nuovo", ha troppo di utopico e poco di realistico. Altra scelta è quella della ricerca del modo utile a porre rimedio o anche solo a porre qualche argine, per quanto faticosamente e limitatamente, ai mali costituiti dallo Stato.

Non sempre ciò è possibile. Ad esempio non è stato possibile contrastare politicamente lo Stato nel periodo del Terrore giacobino e del Terrore bolscevico; gli unici mezzi idonei sarebbero stati quelli militari, non quelli politici; ma, anche dinanzi all'opzione della resistenza militare, il realismo impone di agire solo in presenza di una qualche probabilità di successo.

Il disimpegno dalla politica ha come presupposto implicito quel perfettismo di cui abbiamo parlato, ma ha come esito voluto anche una forma di martirio auto-glorificativo. Rimanere fuori dallo scontro politico offre certamente la possibilità di criticare tutti gli attori in campo; consente a chi non "si sporca le mani" di godere di un'aura angelica. È l'immagine di chi si offre spontaneamente al martirio pur di non comprometersi con il mondo.

L'impressione, però, è che questo tipo di martirio somigli più al suicidio. Un po' come lo schiavo che preferisse morire per la libertà anziché industriarsi per alleggerire la propria condizione, magari a vantaggio dei propri figli. Così, per

evitare di sfiorare la politica, si rigettano le battaglie politiche che avrebbero potuto almeno ridimensionare il male. Sappiamo di essere trattati dallo Stato come schiavi; ma vogliamo farci *nobilmente* schiacciare pur di proclamare il nostro desiderio di libertà totale o vogliamo *abilmente* trovare gli espedienti affinché gli schiavi almeno sopravvivano?

Una grande lezione da cui imparare può essere quella offerta dal realismo dimostrato dai primi cristiani dinanzi al potere dello Stato romano²⁹. Pragmaticamente essi cercarono solo la libertà di professare la fede in Cristo senza avere la pretesa di rovesciare la tremenda tirannia politica imperiale. Prudentemente e non spavaldamente, il martirio non fu mai ricercato, disprezzando la vita (a differenza degli odierni terroristi islamici); il martirio veniva subito solo quando fosse stata imposta l'adorazione dello Stato (a Cesare) e il rinnegamento del vero Dio.

Una parentesi. Innanzitutto occorre ribadire sempre che a condurre la civiltà romana al crollo fu la politica imperiale e non certo la diffusione del Cristianesimo. Poi non va mai dimenticato che il ridimensionamento dell'esercizio, prima illimitato ed assoluto, del potere politico fu dovuto alla crescente influenza politica della fede in Cristo (con l'editto di Costantino dell'anno 313 e con il successivo editto di Teodosio dell'anno 380).

Torniamo alla questione dell'atteggiamento realistico dei cristiani dinanzi alle persecuzioni, antiche e recenti. Il martirio inutile non è mai stato indicato come esempio da emulare nella vita cristiana. Non ci si candida spontaneamente al martirio. Non risulta vi sia alcun cristiano che abbia volontariamente

²⁹) Cfr. Marta SORDI, *I cristiani e l'Impero Romano*, Jaca Book, Milano 1995.

scelto il martirio e che abbia meritato, per questo, il riconoscimento della santità. Il martirio è santo solo se non è evitabile: si va incontro alla morte, abbracciandola, solo dopo aver fatto di tutto per scongiurarla. Di tutto, tranne il rinnegamento della verità. Il martire, nella fede della Chiesa, è colui che ha preferito la morte al rinnegamento della verità, pur avendo fatto tutto il possibile per evitare questa prova suprema.

Ciò che si può dire riguardo al martirio per coloro che rendono la propria confessione di fede dinanzi ai persecutori potrebbe applicarsi al libertario dinanzi al potere dello Stato. Come il cristiano fa il possibile per evitare il martirio sino al momento in cui questo è inevitabile, così il libertario dovrebbe rifuggire il suicidio politico che si attua mediante il disimpegno elettorale. Se questo isolamento vuole essere una forma di integrità, ben più dovremmo preoccuparci di conseguire modalità concrete e possibili a favore delle libertà individuali. L'immagine dell'eroe solitario da commemorare (e da compiangere) può essere suadente, ma dovrebbe prevalere l'intento razionale di qualche risultato immediato sul quale, lentamente, accrescere uno spazio di libertà. Si ripropone l'alternativa tra un approccio ideale (o ideologico) e utopico ed un approccio pragmatico o realista. Se il rischio che corre il secondo è l'opportunismo e il camaleontismo, il pericolo che corre il primo è il settarismo e l'angelismo.

L'ingenuità perfettistica farebbe trascurare la ricerca *realistica* di risultati immediati, disdegnati in nome del perseguimento *ideale* del traguardo definitivo ed ultimo. In contrasto a ciò va richiamata ancora la coincidenza tra realismo cristiano e realismo anti-perfettista.

Due prospettive (quasi due strade) si contrappongono: il *compiacimento* per il proprio atarassico distacco che va incontro

al martirio (è la strada che potremmo chiamare “ideale/idealista”) e il *perseguitamento* di un qualche risultato politico che impedisca il peggio (la strada “realista”).

Nelle sue prime presentazioni il Movimento Libertario italiano si definiva «un soggetto politico» (che, oltretutto, aveva «come scopo quello di ridurre lo Stato ai suoi minimi termini»³⁰ ove la *riduzione* va intesa come un obiettivo realistico che si distingue dal perfettistico traguardo dell'*abolizione* di ogni violenza statale). Più recentemente, il Movimento libertario ha preferito qualificarsi come «un movimento culturale, sociale e [anti]politico»³¹. Perché — sebbene con qualche cautela manifestata dall'uso delle parentesi quadre — definirsi movimento “anti-politico”? Quale timore evoca la politica? Forse perché anche noi iniziamo — impropriamente — ad accomunare la politica e lo Stato. Ma perché mai cadere nel tranello collettivista facendo coincidere le due realtà e i due concetti? Rifiutare la politica significa rifiutare la socialità e questo rifiuto è inconcepibile per un libertario che, esattamente per tutelare la socialità, vuole liberarla dalla demolizione di essa operata dallo Stato.

Non è questo il luogo per contestare una delle più ricorrenti e fastidiose accuse rivolte al libertarismo (soprattutto nella letteratura di ispirazione religiosa): quella di attribuire all'individualismo liberale/libertario il rifiuto della socialità³².

³⁰) In «Enclave. Rivista libertaria», n. 48, luglio-settembre 2010, p. 45.

³¹) *Il perché del Movimento Libertario* (anno 2018) <https://www.movimentolibertario.com/il-perche-del-movimento-libertario/>.

³²) Un contrasto a questo clamoroso equivoco è presente in David BOAZ, *Libertarismo. Silloge*, Liberilibri, Macerata 2010, p. 160.203s.; Beniamino DI MARTINO, *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti*

Questo fraintendimento, però, si accrescerebbe se si desse alla posizione libertaria una connotazione anti-politica: essa è anti-statale, non anti-politica. L'uomo è un "essere sociale e politico"; questo è un dato naturale che il libero mercato — l'interazione umana attraverso lo scambio — continuamente dimostra e conferma. Ad essere anti-sociale e tirannico — e, di conseguenza, "anti-politico" — è il potere dello Stato che disarticola i vincoli naturali e la interazione sociale.

Occorre, allora, distinguere tra politica e Stato perché se lo Stato non può fare a meno della politica, è anche vero che non ogni politica è a supporto dello Stato e della coercizione³³. Vi può, infatti, pur essere una politica anti-statalista, di protezione della proprietà privata e di difesa *dallo* Stato. La politica è

dell'uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2017, p. 64.113-114.121; Beniamino DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Sviluppo storico*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2017, p. 80-100; Carlo LOTTIERI, *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Liberilibri, Macerata 2001, p. 190.192; cfr. Carlo LOTTIERI, *La più autentica socialità ha radici nel libertarismo*, in «Enclave. Rivista libertaria», n. 22, 2004, p. 4-5; cfr. Carlo LOTTIERI, *Gli uomini non sono isole e vivere in società fa parte della loro natura*, in «Enclave. Rivista libertaria», n. 31, 2006, p. 50-53; Lorenzo INFANTINO, *Metodo e mercato*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 11s.; ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 58s.71; Murray N. ROTHBARD, *Nazioni per consenso: decomporre lo Stato nazionale*, in Ernest RENAN - Murray N. ROTHBARD, *Nazione, cos'è*, a cura di Nicola Iannello e Carlo Lottieri, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 1996, p. 44; Pascal SALIN, *Liberalismo*, a cura di Giuseppina Gianfreda, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2002, p. 310-311.

³³) Ritenere che non vi sia politica senza coercizione spinge non pochi libertari ad escludere ogni azione elettorale e a sperare nella realizzazione di alternative "anti-politiche" (*bitcoin*, ad esempio).

naturalmente coincidente con la vita dell'uomo in società. Riaffermare che l'uomo sia un essere sociale o un "*animal politicus*" non solo non comporta alcuna collettivizzazione, ma anzi — comprendendo bene la socialità umana³⁴ — esclude ogni socialismo nel modo più radicale e definitivo.

Non abbiamo, quindi, alcun motivo per squalificare la "politicalità" umana. Sarebbe come confondere "socialità" (che è naturale) con "socialismo" (che è il contrario della socialità) e, per timore di essere accomunati al secondo, oscurassimo la prima.

Non faremo, certo, mai nostro il motto gramsciano secondo cui «tutto è politica»³⁵ perché il detto comunista intende la politica come l'opera di collettivizzazione dell'uomo e, nel concetto gramsciano, affermare che non debba esservi nulla della vita dell'uomo che sia estraneo alla politica significa solo fagocitare l'individuo nel ventre dello Stato. Ma dirsi "anti-politici" solo per contrapporci all'uso socialista del termine "politica", comporta aver concesso un'altra vittoria lessicale alla sinistra. Significa aver ceduto le armi concettuali al ricatto socialista. Detto tra parentesi: ci sarebbe bisogno di riprendere questa riflessione soprattutto in relazione alla capacità della sinistra di attribuire il proprio significato ai concetti più

³⁴) Rothbard, riferendosi ai pensatori giusnaturalisti — da Aristotele ai tomisti fino a Leo Strauss e ai suoi seguaci moderni —, sosteneva: «partendo dalla corretta affermazione di Aristotele che l'uomo è un "animale sociale", che la sua natura è particolarmente adatta alla cooperazione sociale, questi pensatori sono giunti illegittimamente alla virtuale identificazione della "società" con lo "Stato" e da qui al considerare lo Stato come il luogo precipuo dell'azione virtuosa» (ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 35).

³⁵) Antonio GRAMSCI, *L'Ordine Nuovo*, Einaudi, Torino 1975. p. 886.

“strategici”. Un esproprio pericolosissimo a cui occorre saper reagire³⁶.

Occorre, quindi, scrollarsi di dosso questo strano complesso psicologico da cui deriva anche certo pregiudizio libertario nei confronti dell’attività politica in generale e delle competizioni elettorali in particolare.

Due criteri dovrebbero indicare la strada. Il primo è dato dalla diffidenza nei confronti della cosiddetta dialettica democratica. In questa sede non occorre richiamare quanto sia ipocrita la dinamica democratica e quanto la democrazia sia totalitaria. Il secondo criterio, però, nasce dall’anti-perfettismo prima descritto: tutto ciò che può essere svolto per assicurare anche solo piccoli risultati, va accuratamente perseguito. Anche sotto il profilo elettorale.

Il libertario dovrebbe riconsiderare — e, possibilmente, abolire — il pregiudizio secondo cui ogni politica andrebbe a contraddire la teoria della “non aggressione”. E se ciò vale per l’azione genericamente politica, non può non valere anche per quella specificamente elettorale. Al momento ci limitiamo a rappresentare la questione; i motivi per cui non vi è (o non vi sarebbe, se si preferisce) incompatibilità con un’azione elettorale saranno presto esposti nelle prossime considerazioni riguardanti il gradualismo.

Se l’anti-perfettismo rigetta le soluzioni utopicamente palingenetiche e il realismo impone la ricerca delle soluzioni possibili, allora ad essere rifiutato dovrebbe essere il disimpegno elettorale e l’auto-condanna all’isolamento politico. La strada della *fuga mundi*, del martirio politico (o della galera), della seducente ascesi intellettuale, della separazione dai

³⁶) Questo approfondimento potrebbe essere riservato ad un articolo già sul prossimo numero di «StoriaLibera».

contaminati, della distanza dagli impuri, dell'angelismo, dell'Aventino — per utilizzare una metafora della grigia e mesta storia politica italiana —, in una parola dell'accattivante tentazione di aspettare che tutto crolli sotto il peso dell'ingiustizia di cui questo mondo è segnato, magari per provare la sottile soddisfazione di veder confermate le proprie previsioni, non dovrebbe essere considerata la strada da percorrere.

Se la via è la fuga, ai “duri e puri”, agli “incorruttibili” rimane lo sfogatoio sui *social*, questi canali in cui scriviamo e ci leggiamo da soli, nicchie per arrabbiati dove il tasso di purismo è proporzionale alla quantità di ira e di collera e dove il grado di avvelenamento è proporzionale alla capacità di isolarsi.

Piuttosto occorre, in ordine alla necessità di contrastare il distruttivismo socialista, considerare davvero nobile ogni tentativo serio e lecito; molto meno interessante va considerato quell'atteggiamento di disfattistica desistenza che ha sempre costituito il migliore involontario alleato all'avanzamento e al consolidamento dell'ingiustizia e della menzogna. Per quanto si possa essere animati dalle migliori intenzioni — ma, come sappiamo bene, delle migliori intenzioni è lastricata la strada per l'inferno —, occorre abbandonare pregiudizi e ritrosie per saper dare consistenza politica alle idee su cui si fondano le libertà individuali. Nel momento delle scelte, ogni omissione che nasce dallo sterile pessimismo va accantonata per non caricarci del peso di una grave, seppur involontaria, corresponsabilità, quella della mancata inefficace resistenza al male. Infatti, «perché il male trionfi è sufficiente che i buoni rinuncino all'azione»³⁷.

³⁷) La frase è attribuita — pare impropriamente — al grande Edmund Burke (1729-1797).

3. Realismo e gradualismo

Ricusando ogni tentazione utopistica e rigettando ogni atteggiamento perfettistico, il libertario dovrebbe porsi il problema del modo in cui, con *realismo*, procedere politicamente. La questione è come superare l'ininfluenza ed avere un peso politico.

Se, allora, la scelta non è tra l'agire e il non agire (sebbene anche l'inattività sia una scelta), occorre interrogarsi circa il modo con cui si deve agire (per agire bene ed evitare di agire male) per fronteggiare l'avanzata dell'ingiustizia e per allargare gli spazi di libertà. È, questa, la domanda che prelude alla questione della *gradualità* con cui operare.

Chi attende quasi palingeneticamente di vincere la *guerra* finisce col trascurare l'esito delle *battaglie* intermedie. Occorre, invece, avere talmente a cuore la libertà degli uomini da mostrare ogni preoccupazione per le immediate (e numerose) battaglie da fronteggiare. Anche in coerenza con l'anti-perfettismo, l'attenzione dev'essere alta verso le occasioni immediate e concrete in cui si inverte la grande contesa tra libertà ed oppressione.

Sappiamo che il sistema di organizzazione politica che chiamiamo Stato³⁸, essendo innaturale ed essenzialmente basato

³⁸) Per quanto controversa, la definizione di Stato che assumiamo è quella che vede in esso non ogni forma di organizzazione politica, ma quella nella quale il governo si ritiene eticamente autosufficiente ed auto-fondato rispetto sia ai postulati della sua autorità sia alla produzione della legislazione. Si potrebbe dire che se non ogni governo è Stato, lo Stato (autoritario o democratico che sia) è il governo che non vuole avere limiti o quell'organizzazione politica tendenzialmente assoluta.

sulla coercizione, è destinato ad implodere³⁹. Senza escludere che possa esservi un crollo improvviso dei sistemi di oppressione (così, ad esempio, è avvenuto nel 1989 nei paesi del cosiddetto socialismo reale)⁴⁰, pur tuttavia va considerato che a) ordinariamente ci troviamo ad affrontare situazioni di rafforzamento dello Stato e — soprattutto, vorremmo dire — b) anche quando il sistema di alcuni Stati crollasse (pensiamo all'URSS), non per questo non ci troveremmo a dover costantemente contrastare la rinascente coercizione inesorabilmente fatta propria dal potere politico.

Ancora una volta il realismo cristiano ci fornisce il criterio politico: solo alla fine dei tempi, con la fine della storia, scomparirà il male e la violenza. Sino a quel momento dovremo sempre fare i conti con le varie modalità di coercizione politica. Scompare uno Stato, ne rinasce un altro. Si estingue una modalità con cui si è manifestata l'ideologia, ne subentra un'altra. L'anti-perfettismo ci consente di non cadere nell'ingenuità di aspettare il crollo di tutti gli Stati supponendo l'istaurazione della libertà definitiva e perfetta. Quest'ultimo *status* è proprio solo della condizione dell'uomo nella gloria definitiva in Dio, non è del cammino dell'uomo su questa terra. Questa terra rimarrà sempre una *lacrimarum valle*: ad una violenza politica ne subentrerà un'altra. Il mito della società perfetta non può appartenere al libertario.

Ciò non significa che alla violenza occorre rassegnarsi come se questa fosse *naturale*. Essa rimane innaturale così come

³⁹) «Nel lungo termine il trionfo dell'economia di libero mercato e la fine dello statalismo diventano inevitabili» (ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 422).

⁴⁰) Sono molti a riporre speranze nella diffusione delle cripto-valute quale sistema in grado di far implodere rapidamente lo Stato mettendone in crisi il monopolio monetario.

innaturale è l'organizzazione politica che si basa su di essa e che chiamiamo Stato. Lo Stato è, perciò, innaturale e tutt'altro che necessario, per questo esso può e deve essere limitato; possibilmente essere abbattuto. Da qui la necessità dell'impegno nell'azione e l'utilità della chiarezza degli intendimenti; la necessità della strategia e l'utilità della tattica.

Se, dicevamo, tutto ciò non significa che alla violenza occorre rassegnarsi (essa, infatti, *non è naturale*, come non lo è lo Stato, a differenza della società), significa anche che la violenza andrà sempre combattuta, fino alla fine dei tempi. Da questa *realistica* consapevolezza sembrerebbe ulteriormente sconfessata ogni attesa palingenetica e sembrerebbe nuovamente fondata la necessità di procedere con gradualità.

L'approccio gradualistico è semplicemente il metodo conseguente al realismo (operare ciò che è possibile) e all'anti-perfettismo (operare senza illusioni e utopie). Gradualismo non significa attenuazione o indebolimento dei principi; significa solo comprendere come dare attuazione *con abilità* agli immutabili principi semplicemente applicandoli in modo oculato e massimamente vantaggioso.

Saggiamente, occorre sempre avere una certa scala delle priorità e, in base a questa, operare le scelte⁴¹. Vedremo più chiaramente a proposito del fusionismo, ma anche in questo contesto è bene aver presente il metro delle priorità anche per meglio comprendere il gradualismo: «il libertario — scriveva Rothbard — deve impiegare la propria intelligenza strategica e le proprie conoscenze sui problemi del momento per stabilire quali debbano essere le priorità politiche»⁴².

⁴¹) Cfr. ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 413-414.416.418.419.

⁴²) *Ibidem*, p. 414.

Poco sopra è stato citato Hayek che suggeriva ai libertari di imparare dai socialisti ad essere utopisti per poter guadagnare sostegno e credibilità; a questa supposizione dell'economista viennese abbiamo contrapposto l'idea secondo cui il vero successo socialista, piuttosto, si deve alla paziente attesa e alla scalata al potere mediante i programmi sindacalisti e riformisti. Una lezione da tener presente è, infatti, che il socialismo si è diffuso nel mondo molto più con i programmi minimalisti che con la rivoluzione internazionalista. Dal socialismo non vi è nulla da imparare, ma dalla lezione della storia sì. E da questa apprendiamo che chi ha davvero trionfato non è Lenin con la rivoluzione radicale, ma la socialdemocrazia di Sidney e Beatrice Webb⁴³ con la silenziosa demolizione del capitalismo e con le apparentemente solidaristiche richieste di municipalizzare pezzi dell'economia nazionale.

Un detto latino si applica alla paziente opera di statalizzazione della società attraverso lente riforme legislative piuttosto che con folgoranti azioni militari: *gutta cavat lapidem* (secondo l'antico adagio, la goccia scava la pietra). La vittoria politica socialista si è concretizzata nel lungo periodo e sulla strada del riformismo. Il socialismo massimalista e rivoluzionario è stato ordinariamente sconfitto e lì dove si è affermato, è giunto al governo solo per l'incapacità dei suoi avversari.

La constatazione che proviene dalla storia potrebbe condurre a dire: il bolscevismo è durato 70 anni mentre il *Welfare State* è durato molto più; è nato ben prima del bolscevismo ed ancora non è morto. Ciò significa che il

⁴³) I più noti esponenti del cosiddetto socialismo fabiano che più avanti richiameremo.

socialismo “a rate” è più difficile da combattere e penetra con maggiore facilità. Ma significa anche che lo statalismo può essere meglio contrastato “a rate” e a piccole dosi piuttosto che aspettando la “rivoluzione” apocatastatica che tutto cambierà. Una “rivoluzione” che disdegna i risultati intermedi, ritenuti meschini, così come Lenin rifiutava come disfattismo e borghesismo ogni istanza riformistica⁴⁴.

Per il rivoluzionario bolscevico ogni tentativo riformista che avesse condotto al miglioramento delle condizioni di vita dei contadini o dei proletari andava considerato un tradimento perché la disperazione delle classi povere andava portata all'estremo per poter meglio innescare la rivoluzione. Tralasciamo il fatto che ad un vero comunista non interessa affatto il miglioramento sociale, bensì unicamente un totale rivolgimento civile e culturale. Consideriamo, invece, come la tattica leninista possa essere espressa nel motto “tanto peggio, tanto meglio” ad indicare che il peggioramento della situazione sia il più appropriato combustibile per lo scoppio della rivoluzione; più in generale, il peggioramento di una situazione politica precluderebbe alla sua soluzione per vie radicali.

È, questo, un parallelismo che possiamo cogliere tra i massimalismi di tutti gli schieramenti⁴⁵. Come il perfettismo pseudo-libertario non si dimostra differente dalle utopie progressiste, così nel massimalismo rivoluzionario si scorgono troppi caratteri di certo tuziorismo libertario.

⁴⁴) Ciò non impedirà a Lenin, nella migliore pratica di relativismo ideologico, una volta preso il potere, di dichiarare *L'estremismo, malattia infantile del comunismo* (titolo del volume del 1920).

⁴⁵) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018, p. 101.135-136.

Non solo il socialismo ha vinto con la modalità riformistica, anche le altre forme di centralizzazione si sono affermate con passi progressivi. Si potrà pensare alla rivoluzione francese e sostenere il contrario. È vero, invece, che la rivoluzione giacobina fu preparata dal pensiero dei Lumi e dalle monarchie “illuminate” e questi dall’assolutismo accentratore⁴⁶. Abile gradualista fu il cinico Cavour: fu la sua “politica del carciofo” (cioè assicurarsi un risultato dietro l’altro come si sfoglierebbe un carciofo) ad ottenere lo Stato unitario caratterizzato dal pugno di ferro⁴⁷. Anche in questo caso, acquisì risultati più il gradualista che il rivoluzionario: più Cavour che Garibaldi e Mazzini.

Sembrerebbe, però, che per Rothbard la tattica che ha consentito di accrescere lentamente il potere dello Stato mal si applicherebbe a ridurlo. Il metodo del socialismo fabiano⁴⁸ — in altri termini — non sarebbe adattabile al contrario. Così commentava il pensatore americano: «un’altra strategia di destra [...] è quella comunemente perseguita da molte

⁴⁶) DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, cit.

⁴⁷) Cfr. DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, cit., p. 28-29.159s.

⁴⁸) Nel 1884 venne fondata a Londra la Fabian Society che riunì socialisti di varia estrazione. Tra i nomi di spicco senz’altro i futuri coniugi Webb, Sidney (1859-1947) e Beatrice (1858-1943), e George Bernard Shaw (1856-1950). L’associazione prendeva il nome da Quinto Fabio Massimo detto il Temporeggiatore, il generale romano che sul finire del III secolo a.C. fronteggiò Annibale mediante una strategia attendista e temporeggiatrice tesa a logorare lentamente l’esercito cartaginese. Il socialismo fabiano, dunque, intendeva giungere alla meta della trasformazione della società attraverso una lenta serie di momenti propagandistici ed una paziente costruzione di occasioni politiche.

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 in *altra* direzione 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»⁴⁹.

⁴⁹) ROTHBARD, *A Strategy for the Right* (1992), cit., p. 10-11 («Another [...] right-wing strategy is that commonly pursued by many libertarian or conservative think tanks: that of quiet persuasion, not in the groves of academe, but in Washington, D.C., in the corridors of power. This has been called the "Fabian" strategy; with think tanks issuing reports calling for a two percent cut in a tax here, or a tiny drop in a regulation there. The supporters of this strategy often point to the success of the Fabian Society; which, by its detailed empirical researches, gently pushed the British state into a gradual accretion of socialist power. The flaw here, however, is that what works to *increase* state power does not work in reverse. For the Fabians were gently nudging the ruling elite precisely in the direction

In realtà, il prosieguito dell'articolo chiariva meglio il pensiero di Rothbard perché il grande scienziato sociale americano dimostrava non di escludere il gradualismo in quanto tale, ma di voler criticare la quiescenza delle posizioni moderate: «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 allora la strategia più opportuna per la destra deve essere quello che possiamo definire "populismo di destra": eccitante, dinamica, dura e aggressiva, trascinante, e che ispiri non soltanto le masse sfruttate, ma anche i sovente traumatizzati esponenti della destra intellettuale»⁵⁰.

Quanto Rothbard non escludesse ciò che in termini propri chiamiamo gradualismo è confermato anche da un'altra pagina di *For a New Liberty* nella quale il pensatore interrogava i libertari in questo modo: «la via di mezzo o una richiesta di transizione devono dunque essere celebrate come passo avanti

they wanted to travel anyway. Nudging the *other* way would go strongly against the state's grain, and the result is far more likely to be the state's co-opting and Fabianizing the think-tankers themselves rather than the other way around. This sort of strategy may, of course, be personally very pleasant for the think-tankers, and may be profitable in cushy jobs and contracts from the government. But that is precisely the problem»).

⁵⁰) *Ibidem* («It is important to realize that the establishment doesn't want excitement in politics, it wants the masses to continue to be lulled to sleep. It wants kinder, gentler; it wants the measured, judicious, mushy tone [...]. And so the proper strategy for the right wing must be what we can call "right-wing populism": exciting, dynamic, tough, and confrontational, rousing, and inspiring not only the exploited masses, but the often shellshocked right-wing intellectual cadre as well»).

o condannate in quanto tradimento opportunistico? Ci sono due condizioni fondamentali da tenere presenti per rispondere a questa domanda: 1) qualsiasi siano le richieste di transizione, l'obiettivo ultimo della libertà deve essere sempre considerato il traguardo finale; 2) nessun passo e nessun mezzo deve mai *contraddire* l'obiettivo finale»⁵¹. Alla domanda seguiva una sorta di esortazione che si esprimeva con queste parole: «una richiesta a breve termine non ci porterà forse lontano quanto noi desideriamo, ma deve essere sempre coerente con il fine; altrimenti, l'obiettivo a breve scadenza si ritorcerà contro quello finale e si giungerà alla liquidazione opportunistica del principio libertario»⁵².

Il gradualismo (che auspichiamo) non va confuso con il moderatismo (che disdegniamo). Vi è differenza netta tra i due orientamenti e occorre ben distinguere l'avveduto gradualismo dal molle moderatismo.

Il gradualismo comporta la consapevolezza che i risultati (piccoli o meno che siano) rappresentano una fase verso un obiettivo maggiore. Questo itinerario si compie nella consapevolezza che ogni passo deve rendere più facile i successivi. Il caso più illuminante è il cammino verso la verità. Per chi crede in Dio (ma come si fa a non credere in Dio?), in questo cammino, i momenti precedenti non possono essere in contraddizione con quelli che verranno, ma costituiscono passi di un avanzamento. Il gradualismo considera i successi intermedi come gradini per quelli successivi e, realisticamente, sa apprezzare anche i più piccoli risultati in relazione agli altri

⁵¹) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 420-421.

⁵²) *Ibidem*, p. 421.

da raggiungere nell'orizzonte della massima libertà da conquistare.

Il moderatismo è, invece, la ricerca di risultati politici non suscettibili di essere accusati di radicalità, risultati politici ritenuti accettabili trasversalmente da destra e da sinistra. Il moderatismo non ha una meta, ma si ferma ai piccoli risultati nel timore di apparire intransigente. Generalmente per "moderatismo" si intende la posizione che rifugge da politiche radicali e che teme l'accusa di estremismo.

Non ci si deve mai stancare di ripetere, però, che la radicalità non è un vizio quando è al servizio della libertà e la prudenza non è una virtù se frena la ricerca della giustizia (la frase era il motto di Barry Morris Goldwater⁵³ che più avanti riprenderemo). Ecco, quindi, perché il moderatismo è da respingere e il gradualismo, invece, è da adottare.

Hans-Hermann Hoppe quasi a porre dei paletti per evitare equivoci programmatici ha distinto il libertarismo da un falso libertarismo scrivendo: «non è un libertario, ma piuttosto un falso libertario, chi afferma e sostiene uno o più dei seguenti argomenti: la necessità di uno Stato, di qualunque Stato; la necessità di una "proprietà pubblica" (ovvero statale) e di imposte per una pacifica convivenza; l'esistenza e la giustificabilità dei cosiddetti "diritti umani" o "diritti civili" diversi dai diritti di proprietà privata, come i "diritti delle donne", i "diritti degli omosessuali", i "diritti delle minoranze", il "diritto" di non essere discriminati, il "diritto" all'immigrazione libera e senza restrizioni, il "diritto" a un reddito minimo garantito o all'assistenza sanitaria gratuita, o il "diritto" di essere liberi da parole e pensieri spiacevoli. I

⁵³) Cfr. Antonio DONNO, *Barry Goldwater. Valori americani e lotta al comunismo*, Le Lettere, Firenze 2008, p. 68.

sostenitori di tutto ciò possono chiamarsi come vogliono e, in quanto libertari, possiamo ben collaborare con loro, nella misura in cui tale cooperazione offre la promessa di avvicinarci al nostro obiettivo finale, ma non sono libertari, sono solo finti libertari»⁵⁴.

Una sintesi operativa si può avere dalle chiare parole di Rothbard: «*cosa resta* da fare al libertario nel mondo di oggi? Deve per forza *limitarsi* a chiedere l'abolizione immediata? Sono necessariamente illegittime le "richieste di transizione", i passi verso la realizzazione pratica della libertà? No, perché ciò significherebbe cadere nella trappola strategica e senza via di uscita del "settarismo di sinistra". Difatti, mentre i libertari sono stati fin troppo spesso degli opportunisti che hanno perso di vista o minato alla base il loro traguardo ultimo, alcuni si sono avventurati nella direzione opposta: temendo e condannando

⁵⁴) Hans-Hermann HOPPE, *Libertarianism and the Alt-Right*. In *Search of a Libertarian Strategy for Social Change*, Speech delivered at the 12th annual meeting of the Property and Freedom Society in Bodrum, Turkey, September 17, 2017 («Someone, anyone, is not a libertarian or merely a fake libertarian who affirms and advocates one or more of the following: the necessity of a State, any State, of 'public' (State) property and of taxes in order to live in peace; or the existence and justifiability of any so-called "human rights" or "civil rights" other than private property rights, such as "women rights," "gay rights," "minority rights," the "right" not to be discriminated against, the "right" to free and unrestricted immigration, the "right" to a guaranteed minimum income or to free health care, or the "right" to be free of unpleasant speech and thought. The proponents of any of this may call themselves whatever they want, and as libertarians we may well cooperate with them, insofar as such a cooperation offers the promise of bringing us closer to our ultimate goal, but they are not libertarians or only fake libertarians»). Apparso in italiano su «MiglioVerde», gennaio 2019, con il titolo *Il libertarismo deve essere populista e secessionista* con traduzione di Aurelio Mustaccioli.

qualsiasi passo verso l'ideale perché ritenuto un tradimento dell'obiettivo stesso. La tragedia sta nel fatto che questi settari, nel condannare tutti i tentativi che si avvicinano ma non arrivano subito all'obiettivo, rendono vano e futile il tanto desiderato traguardo. Difatti, per quanto possiamo essere felici di raggiungere una completa libertà in un solo, enorme balzo, le speranze concrete sono limitate. Se è vero che il cambiamento sociale non è sempre lento e graduale, esso non può comunque verificarsi in un sol balzo. Nel rifiutare qualsiasi approccio di transizione all'obiettivo, dunque, i libertari settari rendono affatto impossibile il raggiungimento dell'obiettivo stesso. Dunque, essi possono diventare dei "liquidazionisti" dell'obiettivo puro alla stessa stregua degli opportunisti»⁵⁵.

Per evitare che la radicalità dei contenuti si confonda con un "liquidazionismo" pratico occorre, dunque, avere idee chiare su ciò che Rothbard chiamava «richieste di transizione», cioè «i passi verso la realizzazione pratica della libertà». Per capirlo, procediamo con qualche altra precisazione.

Come già detto, il gradualismo non si confonde né con il moderatismo né con l'opportunismo. Fondamentale per distinguere il primo dai secondi è la scelta di mezzi e di modalità, gli uni e le altre coerenti con il fine o, meglio, con i principi e con la buona teoria⁵⁶.

Forse sarebbe preferibile non parlare di "obiettivo finale" perché questo modo di esprimersi ha un sapore leninista che è proprio dell'attesa della palingenesi rivoluzionaria. Potrebbe,

⁵⁵) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 419-420.

⁵⁶) «Una strategia per la libertà non deve comprendere alcun mezzo che mini alla radice o che sia in contraddizione con il fine» (ROTHBARD, *L'etica della libertà*, cit., p. 410).

infatti, non esservi alcun “obiettivo finale”; anzi sarebbe doveroso abbandonare questo mito. Ciò vale tanto per i credenti quanto per i realisti. Per i primi perché questo traguardo ultimo coincide solo con il Regno di Cristo che si compirà unicamente oltre la storia; per i secondi perché semplicemente indenni dal virus del perfettismo. La libertà totale non è di questo mondo; sperare che in questo mondo la violenza tra gli uomini possa essere espulsa significa cadere nello stesso errore marxista. Sarebbe questo il rischio di un “leninismo libertario”, ma una tale posizione — come abbiamo già detto — sarebbe ideologica e, quindi, affatto libertaria.

Piuttosto che sull’“obiettivo finale”, bisogna concentrarsi sulla realizzazione dell’obiettivo più vicino da raggiungere, pur senza contraddire in nulla la direzione che conduce al massimo ampliamento della libertà. Chi non mette in conto di lottare anche solo per risultati piccoli, finirà col comportarsi come l’opportunist perché, come questi, non darà mai il proprio contributo al trionfo della verità. Chi si dice pronto a scendere in campo solo per la battaglia definitiva, disdegnando risultati “mediocri”, testificherà il proprio perenne disimpegno perché l’attesa sarà ben più lunga dell’intera propria vita terrena. Il perfettismo — ripetiamo — legittima il rifiuto all’azione. Essere disposti a sacrificarsi solo per l’obiettivo ultimo e non per i piccoli passi nella stessa direzione libertaria dimostra non solo una ingenuità politica, ma anche una certa superbia personale.

Occorre anche fare i conti con qualche aspetto di natura psicologica. È certamente più eccitante presentare un traguardo che abbia i contorni di una grande rivoluzione che metterà rapidamente ogni cosa al suo posto ed assicurerà a tutti la giustizia. La lotta per un “obiettivo finale” può suscitare molto entusiasmo ed è sicuramente portatrice di frenesia attivistica.

Incamminarsi per una strada gradualista è, invece, decisamente meno gratificante e, assai probabilmente, meno stimolante. Ma questi aspetti emotivi, come non sono di aiuto per la vita di tutti i giorni, parimenti, dovrebbero essere considerati di disturbo per la nostra analisi e per la nostra azione; queste devono lasciarsi guidare dalla prudenza e dalla razionalità. Piuttosto che galvanizzare il militante la cui mentalità non dovrebbe essere mai offuscata, occorre tener fermo il timone della saggezza. Ciò che è elettrizzante può essere semplicemente infantile, così come ciò che è ponderato può apparire stucchevole e noioso. Occorre, perciò, andare al di là di questi aspetti per non compromettere il rigore dell'analisi e dell'azione.

Potremmo dire che l'“obiettivo finale” sta al perfettismo come l'“obiettivo vicino” sta al realismo. Ovviamente occorre sempre verificare questo obiettivo nella sua coerenza con i principi che, in chiave sociale e politica, si riassumono nell'assioma di “non aggressione”.

Ecco, quindi, il principio che non può essere disatteso o, addirittura, tradito. Con una duplice consapevolezza: da un lato, anche una ridotta coercizione rimane una violazione ingiustificabile; dall'altro, lavorare almeno per limitare e ridimensionare l'ingiustizia non significa affatto legittimare o condividere quella parte di ingiustizia che non si riesce ad eliminare. A tal proposito, una decisiva distinzione è quella tra il perseguimento del “male minore” e il principio del “bene possibile”.

Limitarsi a scegliere il minore tra due o più mali significa, in qualche modo, aderire ad un'ingiustizia, anche se questa è stata valutata inferiore rispetto ad altre. Potrebbe essere il caso di chi riceve il comando di uccidere o rubare o saccheggiare e,

per motivi morali, provasse a limitare gli omicidi o i furti o i saccheggi, facendo tutto ciò in misura ridotta rispetto a chi, al suo posto, avrebbero fatto ben di peggio. In questo caso il male non è direttamente contrastato, ma ad esso si partecipa. Sebbene non condividendolo, sebbene patendolo, in questo modo, il male viene *direttamente* operato. Scegliere un male, anche se nella forma minore, comporta sempre aver collaborato con l'ingiustizia a danno di qualcuno.

Ben diversamente si opera quando si applica il principio del "bene possibile". Quando, cioè, pur essendo consapevoli di riuscire a ridurre solo di poco l'ingiustizia, si opera *direttamente* per contrastare il male. È il caso in cui ci si trova nella possibilità di salvare qualcuno da un pericolo, pur non potendo salvare tutti coloro che sono nella stessa situazione (ad esempio un chirurgo che dinanzi a molti moribondi può intervenire solo su qualcuno di questi). È come trovarsi in un *lager* o in un *gulag* ed avere la possibilità di salvare anche una sola vittima; riuscire anche solo in un caso non significa affatto essere responsabili per la morte delle tante altre vittime. È il caso in cui una legge dello Stato, pur non potendo essere appieno condivisa, possa essere avallata per utilizzarla al meglio. È il caso della scelta elettorale con la quale, pur non potendo disporre di partiti libertari, si sceglie la formazione nel cui programma si può intravedere qualche buona idea di cui avvalersi o qualche convergenza operativa di cui usufruire.

In breve, potremmo dire che scegliere il male minore comporta una qualche forma di cooperazione al male mentre perseguire il bene nell'unica misura possibile — anche se il contrasto all'ingiustizia riesce in forma minimale — significa aver combattuto il male negli unici modi possibili. Per attingere agli esempi appena offerti, dobbiamo dire che uccidere poco

anziché molto, rubare meno anziché tanto, saccheggiare solo modicamente significa pur sempre prendere parte al male; in forma minore, ma si coopera pur sempre al male. Ci sarà sempre qualcuno che *direttamente* soffrirà a causa di questi comportamenti. Essi, in quanto cooperanti al male, dovranno essere condannati sempre come immorali. Al contrario, applicando il principio del “bene possibile” in una difficile situazione — utilizzando gli stessi esempi di prima — si riuscirà a salvare solo qualcuno, si eviterà solo qualche furto, si eluderanno solo alcuni saccheggi, ma nessun innocente sarà mai *direttamente* danneggiato da azioni siffatte. Esse meritano di esse considerate moralmente irreprensibili.

Proviamo ad elaborare alcuni esempi. Partiamo dal caso classico della tassazione. Cooperare in ogni modo possibile all’abbassamento della pressione fiscale consente di poter alleggerire il peso sotto il quale sono i contribuenti, senza alcuna responsabilità per tutto ciò che non si riesce ad ottenere. Chiedere anche solo la riduzione delle imposte non significa approvare l’imposizione restante. I libertari non cadranno mai nell’equivoco del traguardo di un “fisco giusto”. Sarebbe come sostenere l’esistenza di un furto legittimo. Ma sapranno sempre distinguere tra una pressione alta e una pressione bassa e, perciò, non dovrebbero mai mancare di adoperarsi per ogni graduale riduzione della tassazione. Non si tratterà mai di legittimare la tassazione, ma di ridurne le quote.

La valutazione morale è indipendente rispetto ai risultati raggiunti: potrebbe esservi un buon risultato conseguito in modo immorale e un risultato minimo reso tale per non aver accettato di assecondare il “male minore”. Poniamo il caso che si riuscisse ad ottenere un notevole abbassamento della tassazione con la contropartita di un più ferreo contrasto

all'evasione fiscale. Una cosa sarebbe contribuire ad abbassare il più possibile la tassazione, ottenendo, nonostante gli sforzi, solo una riduzione minima; altra cosa sarebbe legittimare la tassazione in se stessa (magari pretendendo di renderla conforme alla "giustizia sociale"), anche se ciò consentisse di abbassare notevolmente le aliquote. Una riforma fiscale sarebbe apprezzabile se contenesse una riduzione anche parziale della tassazione, non se pretendesse di raggiungere il traguardo della "giusta tassazione" (anche se ciò comportasse una consistente riduzione del prelievo a falso beneficio dei contribuenti).

Rothbard, nell'epilogo del libro-manifesto, si domandava: «chi, infatti, andrà in prima linea per combattere per una rivoluzione del 2 per cento delle tasse?»⁵⁷. Bisogna, però, ammettere che se non si vedono risultati o almeno alcune svolte significative, è inevitabile che prevalga lo scoraggiamento e la rassegnazione allo *status quo*. L'abbassamento della pressione fiscale di due punti percentuali — volendo servirci dell'esempio delle pagine di *For a new liberty* — non è solo un risultato decisamente incoraggiante — si pensi al caso dell'Italia che non ha avuto un Reagan o una Thatcher —, ma rappresenterebbe addirittura una svolta epocale, utilissima a dare forza agli anti-statalisti (oltre che una boccata d'ossigeno all'economia). Si potrebbe, allora, obiettare: chi andrà mai in prima linea se non si riesce neanche a ridurre le tasse almeno del 2 per cento?

Un altro esempio può essere tratto dall'ambito scolastico. Una cosa è accrescere lo spazio di libertà educativa anche in contesto di statalismo; altra cosa è rafforzare il ruolo dello Stato nel sistema scolastico in cambio di qualche beneficio didattico. Esempio coerente con il principio del bene possibile è la lotta

⁵⁷) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 415.

per l'abolizione del valore legale del titolo di studio anche se dovesse permanere il monopolio statale dell'educazione. Esempio non coerente con il principio, perché conseguente alla scelta del "male minore", è stato l'inserimento della religione nel programma scolastico o l'aver ottenuto l'istituzione di cattedre di bioetica nelle università o l'obbligatorietà dell'insegnamento di educazione civica. Si fosse anche trattato di lezioni di libertà o di corsi di teoria libertaria, sarebbe rimasto un "obbligo politico" con l'effetto di aver prodotto un rafforzamento del sistema scolastico statale vigente. E, per rimanere nel settore scolastico, richiamiamo anche un altro caso. Contrariamente a come sono state salutate in campo liberale⁵⁸, le proposte intorno al sistema del "buono/voucher" sono state giudicate negativamente da Rothbard e dai libertari⁵⁹. Sosteneva, infatti, il pensatore americano: «dobbiamo essere consapevoli che schemi tipo il buono scuola o il credito di imposta non sono, nonostante Milton Friedman, richieste di transizione sul sentiero che conduce all'istruzione privatizzata;

⁵⁸) Cfr. Dario ANTISERI - Mario TIMIO - Gianpiero GAMALERI, 3 *idee per un'Italia civile. Buono-scuola, buono-sanità, buono-tv*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998; cfr. Milton FRIEDMAN, *Capitalismo e libertà*, prefazione di Antonio Martino, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2010, p. 185; cfr. Antonio MARTINO, *Il buono-scuola*, CREA Centro Ricerche Economiche Applicate, Roma 1985.

⁵⁹) Cfr. Roberta Adelaide MODUGNO, *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 1998, p. 160s.; cfr. Charles MURRAY, *Cosa significa essere un libertario*, Liberilibri, Macerata 2010, p. 121s.; cfr. Piero VERNAGLIONE, *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2003, p. 525s.

al contrario, renderanno la situazione peggiore incrementando il controllo statale sulle scuole private in maniera più totale»⁶⁰.

Non è certo una questione di astratte nozioni, di pure teorie e tanto meno di sottigliezze nominalistiche. Si tratta di capire bene ove si collabora con il male acconsentendovi, e ove lo si frena o, almeno, lo si ritarda, tutelando il bene, almeno in qualche misura.

Contro l'utopia di chi pretende "tutto subito" o di chi proclama "tutto o niente", va costantemente ribadito che è preferibile almeno "qualcosa" al niente. Chi pretende "tutto subito" o chi proclama "tutto o niente" si rende alleato dell'arrivo del peggio. E questa complicità merita di essere considerata immorale. Anche a favore del gradualismo, ci sentiamo di mettere in guardia e di ripetere che l'ottimo è nemico del bene.

Rothbard parlava della «trappola del gradualismo»⁶¹, ma occorre chiarirsi bene le idee sul gradualismo perché il movimento libertario ha sempre trovato nella questione una pietra d'inciampo. Troppo spesso il rifiuto di ogni risultato intermedio è stato giustificato facendo ricorso all'autorevolezza di Rothbard. Ma il pensatore americano — come abbiamo già riportato — non ha mai condannato le «richieste di

⁶⁰) ROTHBARD, *Right-Wing Populism* (1992), cit., p. 41 («we must realize that voucher and even tax credit schemes are not, despite Milton Friedman, transitional demands on the path to privatized education; instead, they will make matters worse by fastening government control more totally upon the private schools»). Cfr. anche ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 190.

⁶¹) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 422.

transizione»⁶². Il “gradualismo” che Rothbard ha rigettato (ma bisognerebbe evitare di chiamare gradualismo ciò che non merita di essere definito tale) non è la lotta per conseguire risultati intermedi, ma la rinuncia alla verità nella sua interezza ripiegando su un comodo moderatismo⁶³.

È lo stesso Rothbard, infatti, che prende le distanze da ogni forma di “irrealismo”⁶⁴ nella consapevolezza che le battaglie sono sempre graduali e richiedono fasi progressive. Rifiutare il gradualismo suppone la certezza che l’ingiustizia possa essere più efficacemente contrastata *in toto*.

Quando l’obiettivo più vicino da raggiungere non contraddice in nulla la direzione che conduce al massimo ampliamento della libertà — come dicevamo —, il pregiudizio tuziorista contro i piccoli passi è completamente infondato. I passaggi graduali, infatti, non solo non ritardano il perseguimento della meta, ma la rendono di volta in volta più vicina. Oltretutto, ogni piccolo risultato rende più facile (o, meglio, “meno difficile”) l’avvicinamento ad una nuova tappa e l’ottenimento di un nuovo traguardo. Spesso i passi intermedi più significativi sono quelli culturali, ancor più che quelli legislativi.

È stato, vieppiù, proprio Rothbard a mettere in conto una lunga lotta per la graduale e progressiva limitazione del potere coercitivo: «in attesa della dissoluzione degli Stati, i libertari desiderano *limitare* e ridurre il più possibile il potere governativo in tutte le direzioni»⁶⁵. Questa limitazione deve

⁶²) *Ibidem*, p. 419-420.

⁶³) Cfr. ad esempio, *ibidem*, p. 412.

⁶⁴) Cfr. *ibidem*, p. 416; cfr. ROTHBARD, *L’etica della libertà*, cit., p. 408.

⁶⁵) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 353.

essere intesa come strategia politica e dev'essere adeguatamente tradotta in modo operativo.

Anche i responsabili del Movimento Libertario italiano, spesso su posizioni più che radicali nonché piuttosto insofferenti verso l'attesa e con una certa allergia alle cautele, dichiaravano che «il Movimento Libertario è un soggetto politico che ha come scopo quello di ridurre lo Stato ai suoi minimi termini...»⁶⁶. Anche in questo caso, si poneva in programma la pragmatica "riduzione", non l'ideale abolizione dello Stato.

Jesús Huerta de Soto (1956-viv.), per quanto non esiti a definire «nettamente rivoluzionario» «il messaggio dell'anarco-capitalismo», «per quanto riguarda il suo obiettivo» («lo smantellamento dello Stato e la sua sostituzione con un processo competitivo di mercato, costituito da una trama di agenzie, associazioni e organizzazioni private»)⁶⁷, non di meno, afferma che «i progressi gradualmente nella buona direzione sono, senza dubbio, benvenuti, ma senza cadere mai in un pragmatismo che tradisca l'obiettivo ultimo di ottenere la fine dello Stato, che, per ragioni pedagogiche e di influenza popolare, deve essere sempre perseguita sistematicamente e trasparentemente»⁶⁸. Pur consapevole che «l'anarco-capitalismo

⁶⁶) «...al fine di dare spazio alla libera interazione fra individui, o comunità consensuali di individui, che sul mercato cercano soddisfazione dei propri bisogni». In «Enclave. Rivista libertaria», n. 48, luglio-settembre 2010, p. 45 (in prossimità della 2^a Assemblea del Movimento Libertario, Arba, 11.9.2010).

⁶⁷) Jesús HUERTA de SOTO, *Liberalismo e anarcocapitalismo*, in Dario ANTISERI - Enzo DI NUOSCO - Francesco DI IORIO (a cura di), *Liberalismo e Anarcocapitalismo. La Scuola austriaca di economia*, in «Nuova Civiltà delle Macchine», anno 29 (2011), n. 1-2 (gennaio-giugno), p. 417.

⁶⁸) *Ibidem*, p. 419.

non si limita a questo lavoro» — perché «l'obiettivo finale è lo smantellamento totale dello Stato» —, tuttavia «sa che [...] i progressi gradualmente nella buona direzione sono, senza dubbio, benvenuti».

Ciò che va rigettato è, fondamentalmente, una duplice idea. Innanzitutto, che lo Stato sia uno strumento utilizzabile per migliorare la società, per garantire giustizia e per assicurare riforme liberali. Poi, pensare che, percorrendo modalità "moderate", si ottenga di più; pensare, cioè, che pretendendo poco il consenso sia facilitato supponendo che richieste minimali assicurino maggiori risultati.

Primo: mai giustificare o legittimare ciò che è frutto dello statalismo⁶⁹. È l'accusa che Rothbard ha sempre mosso alle politiche dei Republicans USA⁷⁰: «prima i progressisti, al potere,

⁶⁹) Ad esempio chiedere un abbassamento della tassazione in cambio di un inasprimento dei controlli contro l'elusione o l'evasione fiscale.

⁷⁰) Cfr. ROTHBARD, *A Strategy for the Right* (1992), cit., p. 10-11 («Another [...] right-wing strategy is that commonly pursued by many libertarian or conservative think tanks: that of quiet persuasion, not in the groves of academe, but in Washington, D.C., in the corridors of power. This has been called the "Fabian" strategy; with think tanks issuing reports calling for a two percent cut in a tax here, or a tiny drop in a regulation there. The supporters of this strategy often point to the success of the Fabian Society; which, by its detailed empirical researches, gently pushed the British state into a gradual accretion of socialist power. The flaw here, however, is that what works to *increase* state power does not work in reverse. For the Fabians were gently nudging the ruling elite precisely in the direction they wanted to travel anyway. Nudging the *other* way would go strongly against the state's grain, and the result is far more likely to be the state's co-opting and Fabianizing the think-tankers themselves rather than the other way around. This sort of strategy may, of course, be personally very pleasant for the think-tankers, and may be

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»⁷¹.

Una cosa è limitare il potere dello Stato conseguendo la strategia di ridimensionarlo sempre più (è ciò che abbiamo detto a proposito dell'applicazione del principio del "bene possibile"), altra cosa è praticare uno statalismo ridotto (è ciò che abbiamo detto a proposito dell'applicazione del principio del "male minore").

Anche in questo caso, si ha l'impressione che Rothbard condanni come gradualismo non certo quella posizione che è consapevole di una lotta fatta di molte fasi e di una guerra fatta di tante battaglie e, conseguentemente, della necessità di una politica che miri ad ottenere successi anche limitati se non sono possibili successi più consistenti, ma quella posizione che, nel nome della moderazione, si rende corresponsabile del radicamento di politiche stataliste. E, infatti, Rothbard scriveva: «è, dunque, insostenibile la posizione [...] di colui che mette tutte le armi e il potere decisionale nelle mani del governo centrale, per *poi* dirgli: "limitati!" È *costui* il vero utopista privo

profitable in cushy jobs and contracts from the government. But that is precisely the problem»).

⁷¹) *Ibidem*, p. 11 («first, left-liberals, in power, make a Great Leap Forward toward collectivism; then, when, in the course of the political cycle, four or eight years later, conservatives come to power, they of course are horrified at the very idea of *repealing* anything; they simply *slow* down the rate of growth of statism, consolidating the previous gains of the left»).

di senso pratico»⁷². Da qui la critica allo Stato di diritto, al Costituzionalismo⁷³ o all'accettazione del cosiddetto "Stato minimo"⁷⁴.

Secondo: il gradualismo riguarda la tattica e i tempi — i tempi di realizzazione — non la forza della lotta o, tanto meno, lo stemperamento dei principi. Il gradualismo non ha nulla a che fare con la giustificazione dell'indebolimento. Si potrebbe anche dire che ciò che dà la forza alle idee non è il consenso di cui inizialmente esse godono, ma la forza della verità che esse contengono.

Quando Rothbard sosteneva che «il libertario non deve mai sostenere o *preferire* un approccio graduale, anziché immediato e rapido, al proprio obiettivo»⁷⁵ intendeva senz'altro riferirsi alla necessità di non adagiarsi né riguardo ai tempi né riguardo agli obiettivi. Riguardo ai tempi, è addirittura inutile riaffermare che occorre raggiungere i risultati nel più breve tempo possibile⁷⁶. Riguardo agli obiettivi, occorre, ancora una volta, spiegarsi sul modo con cui vengono adottati i concetti.

⁷²) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 418.

⁷³) Cfr. Beniamino DI MARTINO, *Stato di diritto. Divisione dei poteri. Diritti dell'uomo. Un confronto tra dottrina cattolica e pensiero libertario*, Leonardo Facco Editore, Treviglio (Bergamo) 2017.

⁷⁴) Circa la inesorabile "legge di gravità" del potere, cfr. Alessandro VITALE, *La legge di gravità del potere oggetto-chiave del realismo politico*, in «Studi Perugini», anno 4 (1999), n. 8 (luglio-dicembre), p. 59-85; cfr. Alessandro VITALE, "Omnipotent Government": *alle radici del realismo politico di Ludwig von Mises*, in Lorenzo INFANTINO - Nicola IANNELLO (a cura di), *Ludwig von Mises: le scienze sociali nella Grande Vienna*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2004, p. 298.312.

⁷⁵) ROTHBARD, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, cit., p. 416.

⁷⁶) Cfr. *ibidem*, p. 416-417.

Quando Rothbard scriveva che «la teorizzazione del gradualismo mina alla base l'obiettivo stesso, posponendo questo ad altre considerazioni non o antilibertarie»⁷⁷, non voleva ricordare altro che ogni attesa non deve compromettere la consapevolezza di ciò a cui bisogna tendere.

D'altra parte la paziente decostruzione gradualista del centralismo statalista non solo non esclude, ma auspica improvvise e provvidenziali accelerazioni che possano rendere superflue le ordinarie azioni politiche (effettivamente tanto faticose e spesso scarsamente efficaci). Così — già lo ricordavamo — è avvenuto per il crollo dell'URSS e così potrebbe avvenire per il *default* degli Stati schiacciati dalla spesa e dal debito. Potrebbe capitare che ogni strategia politica tesa a ridimensionare il potere coercitivo si renda inaspettatamente superflua grazie a straordinari vantaggi dovuti alla tecnologia. Potrebbe essere il caso delle cosiddette cripto-monete. Possono le monete in rete mettere in crisi il monopolio monetario statale o addirittura dissolverlo? Molti iniziano a pensarlo. Pur non escludendolo, ci domandiamo se uno scenario come quello prefigurato dalla massiccia adozione di sistemi di scambio mediante monete come *bitcoin* autorizzi ad attendere quel momento trascurando la strategia gradualista.

Riassumiamo, per concludere, queste considerazioni relative alla tattica imperniata sulle «richieste di transizione», come le definiva Rothbard. Il "gradualismo" — ci sembra — è il primo modo in cui si inverte il realismo politico. Cosa intendere con questa formula tattica? Semplicemente che per ottenere grandi risultati si deve mettere in conto una dura scalata fatta di tappe intermedie. Molte. E inevitabilmente faticose. Ma l'alternativa non è il trionfo per vie direttissime; è solo l'attesa

⁷⁷) *Ibidem*, p. 417.

di un'utopia. La domanda a cui occorre dare risposta è senza appello: meglio degli improbabili grandi successi o una serie di possibili piccoli risultati? Meglio piccoli risultati rispetto all'assenza di risultati. Senza escludere che in qualche circostanza (rara, molto rara), si possa accantonare l'ordinario gradualismo, spingendosi nella lotta per ottenere qualcosa in più dei piccoli risultati, normalmente, la lotta è fatta di passaggi intermedi.

Forse apparirà poco epico, ma ordinariamente il progresso umano è compiuto attraverso una miriade di piccoli, a volte addirittura impercettibili, risultati. Sono le catastrofi (le più gravi sono quelle di ordine politico: le "rivoluzioni"⁷⁸, le guerre⁷⁹) a determinare grandi balzi — grandi salti, sì, ma... all'indietro.

È chiaro che il gradualismo implichi la via politica e questa comporta la eventualità di prendere parte allo scontro propriamente partitico. Ma ciò impone un passo in avanti: è, allora, il momento di parlare anche del cosiddetto fusionismo.

Questo l'indice dell'intero saggio: Introduzione. 1. Realismo, il contrario dell'ideologia. 2. Anti-perfettismo, il contrario dell'utopia. 3. Realismo e gradualismo. 4. Realismo e fusionismo. Conclusioni.
Per facilitare il dibattito, la successiva parte del presente saggio è anticipata nel sito web della rivista: www.StoriaLibera.it.

Una successiva versione più ampia e completa di questo lavoro è ora contenuta nel volume [Beniamino DI MARTINO, *Per un Libertarismo vincente. Strategie politiche e culturali*, Tramedoro Edizioni, Bologna 2019.](#)

⁷⁸) Cfr. DI MARTINO, *Rivoluzione del 1789. La cerniera della modernità politica e sociale*, cit.

⁷⁹) Cfr. DI MARTINO, *La Grande Guerra (1914-1918). Stato onnipotente e catastrofe della civiltà*, cit.

Note e interventi

Pietro MONSURRÒ*
La Scuola Austriaca. Capitolo 6.
*Capitale e produzione***

La teoria del capitale è la parte più complessa della teoria austriaca, ma è fondamentale per comprendere la produzione capitalistica, il ruolo della moneta, e la teoria del ciclo economico.

* 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», e ha realizzato vari studi di policy sulla Scuola Austriaca di economia e sul liberalismo.

** Sesto 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.

Capitale e beni capitali

I beni capitali sono i fattori di produzione che sono a loro volta prodotti nel corso del tempo: ciò li differenzia dagli altri due fattori di produzione, la terra e il lavoro.

I beni capitali vengono scambiati sul mercato e quindi hanno un prezzo. La somma del valore monetario dei beni capitali viene chiamata dotazione di capitale. Il termine "capitale", facendo pensare ad una grandezza omogenea, rischia di celare la strutturale eterogeneità e complessità della produzione, che impiega innumerevoli beni capitali che, con la collaborazione della forza-lavoro e delle risorse naturali (anche loro eterogenee), contribuiscono alla produzione complessiva.

Il capitale può essere fisico o umano: è possibile investire in macchinari o in conoscenze. L'aspetto fondamentale è che l'impiego dei beni capitali, come qualsiasi altro oggetto dell'azione umana, è orientato al futuro: la dotazione attuale dei beni capitali è un dato, il loro impiego attuale consente di produrre beni di consumo in futuro, e gli investimenti servono a conservare o espandere la dotazione futura di beni capitali, e quindi la capacità produttiva futura.

Caratteristiche dei beni capitali

Le caratteristiche più importanti di un bene capitale sono la sua struttura temporale, le relazioni di complementarità e sostituibilità rispetto ad altri fattori di produzione, e la specificità o non-specificità del suo impiego nelle varie possibili produzioni.

Il tempo

Il tempo è l'aspetto essenziale del capitale: un bene capitale produrrà beni di consumo in futuro. Un bene capitale può "contenere" una grande quantità di tempo, come ad esempio un trattore rispetto ad una vanga, in quanto richiede molti passaggi intermedi per essere prodotto. Ma, una volta prodotto, è possibile impiegarlo in modo da ottenere più grano.

Se un investimento è vincolante per periodi lunghi, è indubbiamente più rischioso di un investimento più breve. Sebbene tempo e rischio si possano separare teoricamente, nella realtà non si trovano quasi mai separati. L'imprenditore di fatto "sposa" un determinato bene capitale: la vita economica di molti capitali fissi può essere di diversi anni, e si può rientrare nelle spese solo dopo diversi anni di produzione. Questo significa che un errore compiuto all'inizio dell'investimento sortirà effetti per un lungo periodo.

Non bisogna commettere l'errore di ritenere i beni capitali facilmente liquidabili per via dei mercati finanziari: sebbene sia possibile comprare o vendere un'azione in poco tempo e tenerla per brevi periodi, è il processo produttivo sottostante, a cui del resto l'azione deve il suo valore, ad avere una sua struttura temporale: la finanza non può far invecchiare il vino anzitempo.

Complementarità e sostituibilità

I beni capitali sono eterogenei, e contribuiscono alla produzione di beni di consumo con l'ausilio del lavoro e della terra. Due fattori di produzione si dicono sostitutivi se è possibile impiegare l'uno oppure l'altro per ottenere un certo prodotto e complementari se invece vanno usati assieme.

Questi due opposti concetti sono fondamentali per la comprensione della struttura della produzione. Due beni capitali sostitutivi sono parzialmente equivalenti nella produzione: una casa si può fare di mattoni o cemento armato. D'altra parte, due beni sono complementari quando l'uno senza l'altro ha scarso valore: un ipermercato non servirebbe a molto se non ci fosse uno snodo stradale di grandi dimensioni per veicolare il traffico da e per le città limitrofe.

È soprattutto la complementarità dei beni capitali ad avere conseguenze rilevanti: se ad esempio l'impiego di un bene capitale (l'edificio per l'ipermercato) richiede investimenti in un altro bene capitale (l'uscita autostradale), ma i risparmi per costruire il secondo non ci sono, allora il valore del primo ne risentirà pesantemente, fino a diventare, in alcuni casi, economicamente inutilizzabile.

Specificità

Un altro concetto fondamentale è quello di fattore di produzione specifico o non-specifico. Un bene di produzione è specifico se può essere usato solo in una produzione o in poche produzioni. Ad esempio, una trivella petrolifera non può essere usata per produrre microprocessori, mentre un operaio può lavorare sia in un pozzo petrolifero che in una fonderia elettronica: dunque una trivella è un fattore specifico e un operaio è un fattore non-specifico.

Supponiamo che un tornio possa essere usato nella produzione di mobili, automobili e aeroplani; se il mercato degli aeroplani crolla, i torni ivi impiegati si sposteranno verso le altre produzioni, ma difficilmente rimarranno "disoccupati"; il valore di mercato dei torni tenderà a scendere, perché la

domanda di torni è comunque diminuita, ma questa diminuzione sarà limitata, perché gli utilizzi possibili sono molti, e ogni possibilità alternativa è una possibile fonte di valore. D'altra parte, un macchinario specializzato nella lavorazione di un componente impiegato solo nell'industria aeronautica risentirà enormemente di una crisi in quel settore, non potendo trovare impieghi alternativi, in quanto specifico.

La specificità non ha solo svantaggi: se il mercato aeronautico cresce, i fattori di produzione specifici ivi impiegati saliranno di prezzo più di quelli non specifici. Questo perché il ricavo complessivo della particolare industria, crescendo, attirerà fattori da altri mercati, ma influenzerà di meno il prezzo dei fattori non-specifici, essendo questi impiegati in una molteplicità di altri mercati, ed essendo quindi quel particolare mercato "trascurabile" nella determinazione dei prezzi dei fattori non-specifici. Questo significa che il maggiore ricavo si concentrerà in buona parte sui fattori di produzione specifici.

La struttura della produzione

Supponiamo che il sistema economico sia costituito soltanto da lavoro, terra, beni di consumo e semilavorati (non c'è nessun macchinario "fisso"). La produzione avverrebbe così: le risorse naturali (terra) entrano nello stadio di produzione iniziale, e, con l'ausilio della forza-lavoro, diventano semilavorati; questi, a loro volta, saranno ulteriormente trasformati dagli stadi di produzione successivi, con l'impiego di nuovo lavoro, fino ad arrivare ai beni di consumo finali¹.

¹) Questo modello della produzione può essere facilmente memorizzato pensando alla canzone per bambini *Ci vuole un fiore*: il

Il tempo necessario per produrre il bene finale partendo dalle materie prime, in questa visione semplificata del sistema economico, è dato dal numero degli stadi di produzione intermedi. Andare nel bosco a fare legna richiede poco tempo, mentre comprare carbone prodotto in Inghilterra, ripulirlo e distribuirlo richiede un tempo di produzione ben maggiore.

In ogni istante, nell'economia, ci saranno materie prime che entrano nel processo produttivo, beni finali che escono, e beni intermedi che passano da uno stadio all'altro. Il fatto che queste cose avvengano in concomitanza non significa che la struttura produttiva sia irrilevante, o che il tempo non giochi alcun ruolo: se oggi si smettesse di investire nel settore minerario, ci vorrebbero forse anni prima che la produzione cominci a risentirne, anche per via delle scorte negli inventari; d'altra parte un maggiore investimento nel settore minerario farebbe vedere i suoi frutti nella produzione di beni di consumo, e quindi sul prodotto interno lordo, solo dopo un certo tempo.

Un'economia all'equilibrio deve avere il giusto ammontare di terra, forza-lavoro e semilavorati in ogni stadio, altrimenti la produzione si interromperebbe in alcuni punti, e, una volta interrotta, ci sarebbe bisogno di tempo per ripristinare i flussi produttivi corretti. Domanda e offerta di fattori (eterogenei) devono essere in equilibrio in ogni stadio temporale del processo produttivo.

Questa visione della produzione può essere schematizzata tramite i cosiddetti "triangoli di Hayek": un diagramma della produzione che ha due assi, il valore (monetario) e il tempo, che mostra come i beni di produzione si trasformano nel tempo e

bene di consumo "tavolo" richiede lo stadio di produzione "legno", che richiede a sua volta lo stadio di produzione "albero", e così via.

aumentando di valore man mano, sia per via dell'interesse che per l'impiego di nuovi fattori di produzione come il lavoro.

La struttura produttiva qui descritta è semplificata, perché non contempla i beni capitali durevoli, normalmente detti "fissi", ma che fissi non sono, se non nel breve termine. Nel modello precedente, non ci sono macchinari: ci sono soltanto semilavorati che "circolano" da uno stadio all'altro. L'introduzione dei macchinari, e dei beni capitali durevoli in generale, non cambia la sostanza di quanto affermato: smettere di investire in uno stadio di produzione lontano dal consumo significa non investire abbastanza nei macchinari durevoli.

Un altro problema del modello precedente è che molte merci possono essere impiegate in varie fasi della produzione: un computer può essere un bene di consumo finale o un bene capitale a seconda di come viene impiegato; il carbone appena estratto può essere impiegato in una produzione che richiede molto tempo, magari un altoforno per l'acciaio che verrà usato per produrre automobili, oppure direttamente, per riscaldare una casa con una stufa. Quindi una corrispondenza che ad ogni fattore di produzione associi uno "stadio di produzione" o una "distanza temporale dal consumo" non può essere trovata. Non si hanno conseguenze di rilievo nel trascurare questo dettaglio.

Investimenti

Finora, risparmi e investimenti sono stati trattati come equivalenti, e all'equilibrio ciò è vero: si investe solo ciò che si risparmia. Ciò non è in genere vero al di fuori dell'equilibrio. Innanzitutto, distinguiamo gli investimenti *a priori* da quelli *a*

posteriori (questa idea risale alle teorie della Scuola Svedese², da cui gli austriaci hanno preso anche il concetto di “interesse naturale” dapprima proposto da Wicksell). *A priori*, gli investitori decidono di investire, comprando beni capitali (molti dei quali “fissi”), e quindi si pongono in una situazione in cui nel presente si indebitano, e in futuro avranno un bene di consumo da vendere, con cui salderanno il debito³. *A priori* devono stimare se in futuro i risparmi su cui fanno affidamento saranno disponibili, ma potrebbero sbagliarsi. *A posteriori*, ovviamente, si investe ciò che si può, cioè ciò che si è risparmiato.

Bisogna sottolineare che la dotazione di capitale esistente in un certo momento è irrilevante per l’azione economica, cioè per il comportamento degli investitori: il vero problema economico è come usare oggi i risparmi, dato il capitale precedentemente accumulato. I precedenti investimenti contano soltanto perché necessitano di ulteriori risparmi, e ovviamente perché permettono di produrre oggi una quantità maggiore di beni di quanta se ne sarebbe potuta produrre in loro assenza. È il principio marginale: il passato è passato, e si può agire solo nel presente e per il futuro.

²) Se esistono appassionati di “etno-economia”, sappiano che esiste anche una Scuola Polacca, nata in epoca sovietica e ovviamente di impostazione socialista. Il suo membro più noto è Oskar Lange, che discusse a lungo con Mises e Hayek riguardo il problema del calcolo economico, di cui parleremo in seguito.

³) Si può anche avere risparmio senza indebitamento, nel caso ad esempio di auto-finanziamento. Ma anche in questo caso l’investitore deve fare affidamento su risparmi futuri.

Squilibri strutturali di lungo termine

Quanto detto sulla struttura della produzione finora è ovviamente solo l'essenziale, ma queste brevi note sono necessarie a comprendere la teoria dell'influenza della moneta sulla produzione, e del ciclo economico. Un aspetto fondamentale della teoria austriaca è che si ritiene che l'economia si trovi sistematicamente in una situazione di squilibrio, e che questo possa permanere per tempi anche lunghi. Per avvicinarsi a questi temi consideriamo due temi di teoria del capitale leggermente più avanzati rispetto a quanto è stato detto finora: la relazione tra investimenti passati e domanda di capitale futura, e l'origine della cosiddetta "capacità produttiva inutilizzata".

Se si investe oggi, si ritiene che in futuro ci sarà una certa disponibilità di risparmi. Una volta che si attua l'investimento, quei fondi non saranno più facilmente recuperabili, e, quindi, o si completa la produzione, o quei fondi saranno persi, almeno in parte. Ma i soldi investiti sono relativi al passato, e non al futuro. Il principio marginale indica che l'imprenditore cercherà di massimizzare i profitti, o minimizzare le perdite, in base a ciò che può fare da quel momento in poi. Una volta che l'investimento è stato fatto, anche se si scopre che è stato un errore, può convenire o meno continuare la produzione: produrre in perdita può essere un modo razionale di minimizzare le perdite, rispetto a non produrre affatto. Questo fa sì che ci sia una sorta di inerzia negli investimenti: un periodo di elevati investimenti sarà seguito probabilmente da un periodo di elevata domanda di fondi per completare la

produzione. Questo fatto gioca un ruolo nelle crisi economiche, secondo gli Austriaci⁴.

Occorre notare che uno squilibrio di per sé implica un errore passato, ma il suo permanere nel lungo termine non implica una continuità di errori, un'inefficienza o un fallimento sistematico del mercato. Se si costruisce un ipermercato, ma non si hanno i fondi per completare lo svincolo autostradale che collegherà il mercato alla città, l'investimento è errato, ma dal momento in cui si è commesso l'errore al momento in cui quest'errore non sarà più "visibile" (perché lo svincolo è stato completato, o l'intero terreno adibito a qualcos'altro) possono passare anni.

Esiste anche la possibilità che ci sia capacità produttiva inutilizzata in assenza di errori: in parte per assicurarsi da variazioni della domanda e dell'offerta, come nel caso degli inventari; in parte perché alcuni beni capitali durevoli hanno una vita economica inferiore alla loro vita fisica (come le fabbriche di circuiti elettronici integrati, che devono tornare nei costi in pochi anni, ma potrebbero in teoria continuare la produzione per decenni): ciò che conta nella teoria del capitale è il giudizio degli agenti economici, non le proprietà fisiche degli oggetti, altrimenti sarebbe ingegneria.

I fattori di produzione che non vengono usati perché non conviene si dicono "sub-marginali": un bene capitale "sub-marginale" è un bene capitale il cui impiego richiede troppe risorse aggiuntive (altri capitali, terra, lavoro) per poter completare la produzione. Se, in un momento di "euforia", si investe in eccesso rispetto alle effettive disponibilità future di risparmi, si formerà successivamente una certa quantità di beni capitali non utilizzati.

⁴) Cfr. HAYEK, *Investment that raises the demand for capital*.

Il mito dei problemi della teoria del capitale

Alcuni critici della teoria austriaca sostengono una serie di tesi che ritengono confutare tale teoria:

- il periodo medio di produzione non può essere definito: un investimento implica una certa struttura temporale di spese e di ricavi, e l'investimento può essere o meno conveniente a seconda del tasso di interesse. Tale struttura non può essere ricondotta ad un solo parametro, "la lunghezza media di produzione", ma nessuno afferma il contrario. Se non è possibile ordinare le tecniche di produzione per lunghezza, ovviamente è possibile che la scelta tra due tecniche di produzione dipenda in maniera non banale dai tassi di interesse;

- la quantità di capitale non può essere misurata. Il capitale è solo una grandezza contabile, la struttura del capitale non si può trasformare in una grandezza omogenea. Più che una critica mi sembra un argomento a favore della teoria austriaca: gli aggregati non servono a molto.

Altre critiche sono invece del tutto prive di meriti. Alcuni affermano che:

- il tempo di produzione è nullo perché c'è un continuo flusso di entrate e di uscite di cassa: questo ragionamento confonde flussi di cassa relativi a investimenti diversi;

- il tempo di produzione è infinito perché alcuni strumenti usati oggi possono essere stati prodotti secoli fa (ad esempio, un terreno dissodato dagli etruschi): questo argomento trascura il principio marginale. Ciò che conta non è il passato, ma il futuro: non il tempo che è stato necessario per produrre, ma la struttura temporale delle attuali scelte di produzione.

Robert A. SIRICO*
*The Rights to Private Property
and Religious Liberty:
Mutually Reinforcing Bonds***

* Fr. Robert A. Sirico (1951) received his Master of Divinity degree from the Catholic University of America, following undergraduate study at the University of Southern California and the University of London. During his studies and early ministry, he experienced a growing concern over the lack of training religious studies students receive in fundamental economic principles, leaving them poorly equipped to understand and address today's social problems. As a result of these concerns, Fr. Sirico co-founded the Acton Institute with Kris Alan Mauren in 1990. As president of the Acton Institute, Fr. Sirico lectures at colleges, universities, and business organizations throughout the U.S. and abroad. His writings on religious, political, economic, and social matters are published in a variety of journals, including: the «New York Times», the «Wall Street Journal», «Forbes», the «London Financial Times», the «Washington Times», the «Detroit News», and «National Review». Fr. Sirico is often called upon by members of the broadcast media for statements regarding economics, civil rights, and issues of religious concern, and has provided commentary for CNN, ABC, the BBC, NPR, and CBS' 60 Minutes, among others. Father Sirico holds dual American and Italian citizenship and has published various monographs and books. He is the author of *Defending the Free Market. A Moral Case for the Free Economy* (Regnery, 2012 - it.: *A difesa del mercato. Le ragioni morali della libertà economica*, Cantagalli, 2017).

** A Paper in Commemoration of the 125th Anniversary of *Rerum novarum* delivered on April 20, 2016 at Acton Institute's conference on "Freedom with Justice: *Rerum novarum* and the New Things of Our Time" in Rome, Italy. Now also in Italian in Robert A. SIRICO - Beniamino DI MARTINO, *Rerum novarum. Due prospettive liberali sulla proprietà e la libertà*, Monolateral, Dallas (Texas, USA) 2018.

I. An Overview of Private Property in the Western and Christian Traditions

A. Natural Law Philosophers

It is worth noting that the historical development of the notion of private property and its juridical protection largely arise out of challenges to it, attempts to confiscate, expropriate or control it by both common thieves and despots. In this way it may be argued that one's hold of one's property is something prior to law, something that law is formulated to protect and something that it is an instinctive notion of justice to protect when this innate sensibility is somehow challenged.

In this sense the development of a juridical and philosophical right to private property is not unlike the development of doctrine which, throughout history, progresses and becomes more delineated and defined when a point of dogma comes under attack, or new questions are raised concerning it, and the Church, acting as though from "within her DNA" reasserts and in the process clarifies or expands on that truth of the Faith. «The development of dogmatic theology» in the early Church, says Blessed John Henry Newman, was not «a silent and spontaneous process», but «was wrought out and carried through the fiercest controversies»¹. Even so, when the right to property has been challenged throughout history, its defenders have helped to elucidate its justifications, its character, and its limitations.

Scholars of the natural law—while not in agreement on every detail—have helpfully elucidated the right to private

¹) John Henry NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, 12A.

property. One approach is to argue that property ownership attain a sense of moral value to the extent that institutions of exclusive ownership have instrumental value—that is, they provide people the ability to employ their own practical reason to achieve their flourishing².

Because human beings live by the use of their reason and are bound to the material world by their capacity to reason more than by their instincts, people make plans to satisfy their needs. Hence, one way in which people “constitute” themselves is through their use of their property. The authority of private ownership is thus derived not merely from positive law, but the demands of human flourishing.

Based on this mode of reasoning, a deeper understanding of a generally free use of private property can be seen in its social effect to the extent that such use increases the knowledge base of society through the institutions of exchange and prices and other ways which enable people to express their subjective preferences as well as deploy their own knowledge.

All of this is to say that embedded in the human self-presupposition is the concept of “mine and thine” and that such expressions exist in every known language. Ownership is thus tied to the sense of self. In this regard, the State’s primary responsibility is to affirm, secure, and codify this. The sense of self, both as an individual and social being, is the true origin of private property in that it too fulfills a personal and social function. Property may be personal (as in the apple I eat which satiates my hunger), or it may be social (as in the factory I own that provides products desired by my customers).

²) Adam J. MacLEOD, *Property and Practical Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, p. 1-11.

B. Scripture

It is widely recognized that religious and moral concerns have been central to the shaping of the concept and use of property in the Western world³. The theological and legal precepts presented in Genesis, Exodus, and the Mosaic Law are foundational for the treatment of property in our philosophy and law⁴. The recognition of property rights is perhaps most obvious in the Decalogue's strictures against theft and covetousness; Leviticus and Deuteronomy are also laden with rules that apply to the possession and use of property.

As in all else, Christianity's approach to property built upon the foundation of Judaism. The famous passages concerning communal ownership in the early chapters of the Acts of the Apostles are sometimes adduced as proof that primitive Christianity is in essence socialism. Serious exegesis of the text and context of the Acts reach a different conclusion. The language used in Acts 2:43–47 does not indicate «once-for-all» actions but instead «periodic acts of charity as needs arose». The narrative further indicates that such acts were voluntary and that there was no supposition, let alone mandate, that every early Christian would divest himself entirely of his

³) See, for example, Andrew REEVE, *Property*, Humanities Press International, Atlantic Highlands (New Jersey) 1986, p. 51-57; e Francis FUKUYAMA, *The Origins of Political Order: From Prehuman Times to the French Revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York (N. Y.) 2011, cap. 17-19.

⁴) Wolfgang GRASSL, *Property*, Acton Institute, Grand Rapids (Michigan) 2012, cap. 1.

possessions and contribute the proceeds to a communally owned account⁵.

The account in Acts does outline the principles of a Christian attitude toward property: stewardship, generosity, charity. But it does not undermine the underlying right to personal property that was deeply rooted in the Old Law and the Decalogue, the latter being particularly emphasized by the early Christians.

C. St. Thomas Aquinas

As he did in other areas, Thomas synthesizes both Judeo-Christian theology and the classical philosophical tradition in his articulation of private property. Thomas situates property in the context of man's unique role in the order of material creation by virtue of both his will and intellect. He insists that this existential reality implies that, from the beginning, man has legitimate use of natural resources to sustain life.

Private property, for Aquinas, tends to promote responsible and prudent use of material things through proper and efficient stewardship for the sustenance of human life⁶. Aquinas also argues that the peaceable and right ordering of society can be better achieved under a regime of private

⁵) Art LINDSLEY, *Does Acts 2-5 Teach Socialism?*, Institute for Faith, Work, and Economics, Tysons (Virginia) 2012 (www.tifwe.org). I borrow Lindsley's quotations from Craig L. BLOMBERG, *Neither Poverty Nor Riches: A Biblical Theology of Possessions*, Intervarsity Press, Downers Grove (Illinois) 1999, p. 162-165.

⁶) Thomas Aquinas, «Every man is more careful to procure what is for himself alone than that which is common to many or to all: since each one will shirk the labor and leave to another that which concerns the community...» (*Summa*, II-II, Q. 66, ans. 2).

property than under one in which communal ownership or insecure property rights are the norm⁷.

In Aquinas' view, private property makes possible a reciprocal communication of needs and tends toward the achievement of the universal destination of material things that have been provided by God to all mankind⁸. This characterizes the entire Christian tradition and stands in contrast to the assertions of property's detractors: secure ownership of property, by promoting economic initiative and enabling economic exchange, makes possible the realization of the universal destination of goods. To be sure, greed, fraud, corruption, and injustice in the acquisition and use of property can frustrate this outcome, but the answer to these problems is not the annihilation of property; it is instead the promotion of virtue and, for the poor and vulnerable especially, a more vigorous defense of *their* property rights.

The *Catechism of the Catholic Church* summarizes succinctly this idea of stewardship, private property and promotion of the common good: «The appropriation of property is legitimate for guaranteeing the freedom and dignity of persons and for helping each of them to meet his basic needs and of those in his charge...» (no. 2402). Of course the Church has never said that property rights are absolute. But the presumption remains that, normally, private property is the means by which the universal destination of material goods is realized.

⁷) «Human affairs are conducted in a more orderly fashion if each man is charged with taking care of some particular thing himself, whereas there would be confusion if everyone had to look after any one thing indeterminately...a more peaceful state is insured to man if each one is contented with his own,...quarrels arise more frequently where there is not division of things possesses» (*Op. cit.*).

⁸) *Op. cit.*

D. *Rerum novarum*

The lodestar of contemporary Church teaching on property is Leo XIII's *Rerum novarum*. From the outset, Leo sees the ways in which business, economics, politics, the family, business and Catholic faith all cluster into a momentous set of questions that faced the Church in his day. It is remarkable how similar is the confluence of factors in our own time. Acknowledging the challenges that accompanied industrialization, including the exploitation of workers and the plight of the poor, Leo nonetheless warns against the sinister attempts of socialists to exploit the situation by weakening private property rights (cf. *Rerum novarum*, nos. 4–15).

The author of *Rerum novarum* was also the author of *Aeterni Patris*, so it is no surprise that Leo's treatment of property follows much of that of Aquinas. Leo roots the right to private property in the natural law, noting its widespread acceptance: «the common opinion of mankind ... has found in the careful study of nature, and in the laws of nature, the foundations of the division of property, and the practice of all ages has consecrated the principle of private ownership, as being pre-eminently in conformity with human nature, and as conducing in the most unmistakable manner to the peace and tranquility of human existence» (no. 11). He concludes that the principle of «private ownership must be held sacred and inviolable» (no. 46).

Leo's stalwart defense of property had nothing to do with admiration for totally unregulated markets or class loyalty to wealthy European landholders and businessmen. Instead he recognized that the possession of property—not only personal

property but also property communally held by families, religious congregations, churches, and other groups—helps safeguard the freedom and integrity of both individual persons and corporate entities such as the Church.

In *Rerum novarum*, the pope expressed a concern that applies as much today as it did when he wrote a century and a quarter ago. Already in 1891, Leo saw the secular prejudice against the Church's charitable institutions not for any evil they perpetuate but for the good they perform: «At the present day many there are who, like the heathen of old, seek to blame and condemn the Church for such eminent charity. They would substitute in its stead a system of relief organized by the State» (no. 30). «In many places», he continues, «the State authorities have laid violent hands on these communities, and committed manifold injustice against them; it has placed them under control of the civil law, taken away their rights as corporate bodies, and despoiled them of their property, in such property the Church had her rights» (no. 53).

Leo is surely referring to efforts to shut down religious orders in various countries throughout Europe in the nineteenth century, including Italy. The liberal and monarchical regimes believed that the State could provide more “efficient” means of assisting the poor than could the antiquated methods of Catholic charity administered by religious orders. The move would also, not coincidentally, enhance the State's power at the expense of sources of independent action and authority—in this case, the Church and her institutes of religious life.

This point is worth emphasizing, as its history extends beyond the nineteenth century and its lessons are perennial. When Henry VIII dissolved the monasteries of England, he also destroyed the system of charitable assistance that they

furnished, which, during Elizabeth's reign, the realm's Poor Laws sought to provide.

Although the complex reasons for the welfare State's rise cannot be reduced to the dissolution of the English monasteries, it remains true that the turmoil associated with the Reformation «destroyed much of the institutional fabric which had provided charity to the poor in the past: monasteries, guilds, and fraternities»⁹. The Church's property and social mission were closely bound, and together they were a threat to unitary State power.

These relationships illustrate why the Church must resist the temptation to permit itself to be appropriated as an arm of the State in the provision of charity. The welfare of the poor and the Church's independence alike are undermined in the process.

II. Property and Religious Liberty

Religious liberty is often and correctly associated with rights to freedom to pursue the truth (cf. *Dignitatis humanae*). Less attention has been given to the linkage between religious liberty and private property. This is one practical dimension of property rights. The building and managing of institutions provides the faith with the means to influence society and shape culture.

Frequently, in discussions about the right to private property, one will be reminded that private property is not an "absolute right". While one can find numerous citations to

⁹) Paul SLACK, *The English Poor Law, 1531-1782*, Macmillan, London 1990, p. 16.

“absolute rights” in academic sources¹⁰, for Catholics it may be understood as meaning that no-one may intentionally choose to violate what Saint John Paul II’s *Veritatis splendor* calls “fundamental goods” (*Veritatis splendor*, nos. 48.50). The wording is important because we know that there are legitimate cases in which one may choose to act in a way that results in, for instance, another’s death. A life may, for instance, be taken in self-defense if the only way that I can protect my life is to act in a way that results in the death of the person trying to take my life. The same logic of intentionality and an action’s object and side-effects underlies the Church’s longstanding teaching on capital punishment.

But aside from all this it is indeed difficult to find anyone who actually holds that the right to private property is absolute, if by that is meant without any moral or legal limits. As mentioned, the Catholic Church has always held that private property serves the universal destination of material goods. That said, I do think that behind many people’s insistent reminder that the right to property is not absolute is the less-noble desire to expand the circumstances under which this right does not apply or may be waived, or to make a distinction between property rights and human rights — as though these were two radically distinct species of rights. While it is readily conceded that the human person as a spiritual being enjoys a primacy over the merely material dimension of creation, drawing this stark distinction in the case of property rights betrays a misunderstanding of the source and significance of

¹⁰) See Natasa MAVRONICOLA, *Human Rights*, in «Law Review», Oxford University Press, 30 november 2012, p. 723-758; also Alan GEWIRTH, *Are There any Absolute Rights?*, in «Philosophical Quarterly», January, 1981, vol. 31, n. 122, p. 1-16.

such rights. As noted above, property rights are “sacred” (to use Leo’s terminology) precisely because of the intimate relationship between property and the human person.

A. Property, Economic Liberty, and Religious Liberty

The linkage between property and religious freedom can be further elaborated by examining the importance of economic liberty to human flourishing. Economic liberty enables people to establish subjective goals that they deem worthy to pursue. It is thus dangerous to separate economic freedom from other dimensions of freedom, including religious freedom, because economic freedom, like other forms of liberty, permits individuals and religious institutions to pursue spiritual goods and engage the question of truth. After all, man’s desire to know and live the truth is, as Vatican II clearly states, the foundation of religious freedom (*Dignitatis humanae*, nos. 2-3).

There are many possible illustrations of the ways in which disregard for the right to property can impinge on religious liberty. Two examples are:

1. Eminent domain laws, as they are called in the Anglo-American world. As Iyla Somin has pointed out, the abuse of eminent domain can diminish not only the freedom of churches to fulfill their mission; it can also affect the families served by religious institutions. This is due to the way in which special interests are incentivized when, in the name of economic development, taxpayers rather than the benefiting businesses are permitted to take ‘condemned’ property, or when such beneficiaries are not required to deliver on the economic benefits they promised for a community, and when the costs to

a community of the condemnation of a property outweigh any economic benefit to that community¹¹.

2. Occupational Licensure. In many occupations, licensing is necessary to conduct business legally. Thus the capacity of individuals to provide for themselves and their families is made dependent on the approval of the State. When the State—or the guild-like organizations that operate as an arm of the State for the purpose of licensing—control entry to trades and professions, there is a temptation to lose focus on the common good and instead to reap benefits for those who are already in secure positions. This situation has a disproportionate impact on the marginalized, for whom completing licensure requirements can be especially difficult. In a climate of hostility to the moral truths contained in Revelation and knowable through right reason, such licensing becomes a tool to force religious believers into line. This has become evident in the fields of law, pharmacy, medicine, teaching, and counseling. Consider how wide-ranging this could become and how extensive an intrusion into the lives of families, workers, and business owners, depending on who controls the political apparatus¹².

B. Contemporary Threats to Religious Liberty

As the second example shows, economic liberty becomes more, not less important, as the climate for religion becomes

¹¹) See Ilya SOMIN, *The Grasping Hand: Kelo v. City of New London and the Limits of Eminent Domain*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois) 2015, p. 74-84.

¹²) See Milton FRIEDMAN, *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago (Illinois) 1962, p. 138.

less hospitable. Speaking primarily from the experience of the Church in America, the crucial link between property and religious liberty was taken for granted—and therefore largely ignored—for much of the Twentieth century because a basically friendly culture and legal system did not frequently and blatantly expose the fragility of the Church’s independence and freedom of action. In the late Twentieth century, that began to change for religious believers as a whole.

The increasingly hostile climate toward genuine and robust religious liberty has been manifested in many ways. Leading intellectual and political figures have stressed the “freedom of worship” rather than the fuller notion of “freedom of religion”—an implicit acceptance of the secularist notion that religion is a phenomenon to be closely restricted to the private sphere—to, for example, worship within the four walls of a church. One of our leading presidential candidates has said, in the context of discussion of eliminating beliefs such as man-woman marriage and the sinfulness of homosexual acts, that «...deep seated cultural codes, religious beliefs and structural biases have to be changed». In the same spirit, the mayor of one major city initiated the process of legally requiring all pastors in the city to submit their sermons for review—in the cause of ensuring that nothing “discriminatory” or “hateful” toward protected groups would be said from the pulpit.

In the face of increasing legal and cultural uncertainty about religious freedom, the necessity of strong property rights for church institutions has become more evident. The following is but an abbreviated list of the ways in which the Church’s economic freedom—of which the right to dispose of property freely is one dimension—has been attacked and in the process her very mission and character have been threatened. In

Arizona, a Protestant pastor was arrested for holding bible studies in his home, authorities alleging that he thereby violated zoning laws that prohibit regular assemblies in residences. In Pennsylvania, Washington, D.C., and many other places, Catholic dioceses with financial problems have been unable to manage their own properties responsibly due to opponents who use historic preservation codes to prevent the alteration, sale, or demolition of church structures. In Massachusetts, Illinois, and other jurisdictions, Catholic agencies have been forced to abandon their adoption services in the face of mandates to place children with same-sex couples. These mandates have force because the State controls the licensure of adoption agencies. In a case that continues to be litigated, efforts are being made to force the Little Sisters of the Poor—a religious institute devoted to providing care to the elderly and dying—to participate in the provision of health insurance which involves coverage of acts which violate Catholic moral teaching. This so-called HHS mandate is a provision of the health reform act passed under President Obama, which has given rise to a series of religious freedom threats. Christian-owned businesses, religious colleges, and other institutions have all challenged the HHS mandate on these terms.

C. Private Property and the Family

Pope Leo stressed the close relationship between property and the family. It is a relationship well understood by enemies of the family.

The progenitors of economic and cultural Marxism recognized the ties between the traditional family and private

property. In Friedrich Engels' account of history, the nuclear family emerges at the last stage of capitalism and as a result of the development of a class system built upon monogamy and private property. For Engels, this must be destroyed in order for a full egalitarian society to emerge. What is key to Engels' mind is that economic relations have polluted the previously pristine state of human sexuality by the emergence of a private property regime designed to protect the patriarchy and middle-class family life. Engels thus entertained a thoroughly cynical view of "bourgeois marriage". Likening husbands to the bourgeoisie and wives to the proletariat, he argued that it was necessary, for the sake of sexual equality, to liberate woman from the home. «This in turn demands that the characteristic of the monogamous family as the economic unit of society be abolished»¹³. In a concise expression of the linkages that I have sought to emphasize, Engels refers to the utopian socialist Robert Owen's list of the three main obstacles to his vision of social reform: «private property, religion and this present form of marriage»¹⁴.

In one sense Engels sees what many in the contemporary debate fail to: that private property is the institution that can and does reinforce the family and vice-versa. The alternative, free love under a socialist regime, will create chaos to the extent that it lacks the ability to assign responsibilities naturally provided in families and under private property. The Austrian economist Ludwig von Mises underscored this absurdity when

¹³) Friedrich ENGELS, *The Origin of the Family, Private Property and the State*, International, New York (N. Y.) 1972, p. 138.

¹⁴) See Friedrich ENGELS, *Socialism: Utopian and Scientific*, trans. Edward Aveling, Charles H. Kerr & Company, Chicago (Illinois) 1918, p. 72.

he wrote «it is certain that even if a socialist community may bring 'free love', it can in no way bring free birth»¹⁵.

The contrast between the visions of society offered by Engels and St. Thomas/Pope Leo could not be starker. The latter view property as a safeguard of freedom, prudence, economy and family well-being. In the Catholic tradition, property, correctly understood and properly regulated, is a preserver of peace, a method for harmonious human activity, and a means toward human flourishing. It is also a guarantor of religious freedom, a role that becomes ever clearer as respect for Christianity erodes in Europe and the Americas. The links between property rights, economic liberty, and religious liberty are clear in the social teaching and they are clear in history. We neglect them at our peril.

¹⁵) Ludwig von Mises, *Socialism*, trad. J. Kahane, Yale University Press, New Haven (Connecticut) 1950, p. 198.

Documenti e testimonianze

Mark SKOUSEN
L'economia in una pagina

A cura e traduzione di Bernardo Ferrero*

Mark Skousen (1947-viv.) è un economista americano, autore di oltre 25 libri. È *former president* di [FEE - Foundation for Economic Education](#) e membro della Mont Pelerin Society. Tuttora ricopre il ruolo di *presidential fellow* all'università di Chapman, in California. [Economics in one page](#) è un pezzo famoso del 1997 che ora viene proposto in traduzione italiana.

* Ha studiato alla School of Oriental and African Studies (parte delle University of London) dove ha conseguito la laurea in Economia e Scienze Politiche (Economics and Politics) nell'estate del 2018. Ha poi iniziato a seguire il master in Austrian Economics alla Juan Carlos Rey University di Madrid sotto la guida del prof. Jesús Huerta de Soto. È appassionato di liberalismo classico e dell'approccio Austriaco alle scienze sociali. È stato più volte un *alumnus* della Mises University presso l'istituto Mises in Alabama e contribuisce occasionalmente — con articoli su temi economico-politici e con traduzioni — al giornale *online* «mises.org» (<https://mises.org/profile/bernardo-ferrero>). Da aprile 2017 si è unito alla redazione di «StoriaLibera».

«Ciò che rende [l'economia] estremamente affascinante è il fatto che i suoi principi fondamentali sono così semplici che potrebbero essere sintetizzati in una sola pagina. Eppure sono in pochi a capirlo»¹. La suddetta dichiarazione di Milton Friedman del 1986 mi ha fatto pensare a lungo: sarebbe veramente possibile riassumere i principi fondamentali dell'economia in una sola pagina? Alla fine Henry Hazlitt, a suo tempo, in *Economia in una lezione*² ci diede prova di come fosse possibile sintetizzarli in un solo libro³. E se provassimo addirittura a concentrarli in un'unica pagina?

Friedman stesso, quando fece quella dichiarazione in un'intervista nel 1986, non cercò di compilare alcuna lista. Io invece ci provai e dopo aver buttato giù una pagina preliminare che riassumeva questi principi, mi ricordo di avergli mandato una copia. Nella sua risposta Friedman aggiunse alcuni suoi spunti, ma in definitiva rimase insoddisfatto del mio tentativo.

Ora però che sono riuscito a completare questa lista ho raggiunto la conclusione che Friedman e Hazlitt avevano pienamente ragione. I principi dell'economia, in fin dei conti, sono semplici. Abbiamo la domanda e l'offerta. Il costo di opportunità. Il vantaggio comparativo. Il concetto degli utili e delle perdite. Il processo di concorrenza. La divisione del lavoro. E così via.

¹) Milton FRIEDMAN, Interview in Roger W. SPENCER - David A. MACPHERSON (edited by), *Lives of the Laureates: Twenty-three Nobel Economists - Sixth edition*, MIT Press, Cambridge (Massachusetts) 2014, p. 55.

²) Henry HAZLITT, *L'economia in una lezione. Capire i fondamenti della scienza economica*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2012.

³) In questo stesso fascicolo di «StoriaLibera» è pubblicata la recensione di Marco Respinti del famoso testo di Hazlitt (cfr. p. 157-162).

Un mio collega arrivò, addirittura, a suggerirmi che l'economia potesse essere ridotta ad una sola parola: prezzo. Oppure "costo" come gli feci notare io. Tutto, effettivamente, ha sia un prezzo che un costo.

Inoltre, le ricette per una politica economica sensata sono evidenti, dirette e chiare: bisogna lasciare che sia il mercato e non i burocrati di Stato a determinare i prezzi e i salari. Il governo deve starsene alla larga dalle politiche monetarie. Le imposte devono essere ridotte al minimo. Il governo dovrebbe fare solo quelle cose che gli individui non sono in grado di svolgere. Il governo non deve vivere al di sopra dei propri mezzi. Leggi e regolamentazioni devono essere le stesse per tutti, in modo che nessuno possa godere di diritti acquisiti o di privilegi erogati dall'alto. I dazi sulle importazioni e le barriere commerciali devono essere eliminati per quanto possibile. In somma: il governo che governa meglio è quello che governa di meno.

Sfortunatamente, però, gli economisti — il più delle volte — si dimenticano di questi principi fondamentali perdendosi in modelli esoterici, teorie sciocche e inutili ricerche accademiche⁴. In altre parole si sottraggono ad un'analisi economica realista importando i modelli matematici dalle scienze naturali.

Ecco perché propongo nella pagina che segue un riassunto di quelli che secondo me sono i principi fondamentali dell'economia oltre che i tratti caratteristici di una politica economica sensata.

⁴) La situazione è stata descritta da Klammer e Colander. Cfr. Arjo KLAMMER - David COLANDER, *The Making of an Economist*, Westview Press, Boulder (Colorado) 1990, p. XIV. Cfr. anche David COLANDER - Reuven BRENNER, *Educating Economists*, University of Michigan Press, Ann Arbor (Michigan) 1992.

Economia in una Pagina

1) L'interesse individuale. Come sosteneva Adam Smith, ogni individuo eredita il desiderio di migliorare la propria condizione dal grembo materno e questo desiderio accompagna l'essere umano fino alla tomba. L'individuo agisce sempre con il proposito di migliorare la sua condizione. Egli lavora, produce e consuma avendo come obiettivo supremo quello di migliorare il suo benessere. Una conseguenza di tutto questo è che nessuno spende il denaro degli altri con la stessa cautela e saggezza di come spende il denaro proprio.

2) La crescita economica. La chiave per uno standard di vita più elevato è quella di favorire ed espandere i risparmi, l'accumulo di capitale, l'educazione e la tecnologia.

3) Il commercio. In tutti gli scambi volontari sia il consumatore che il venditore guadagnano. La transazione, difatti, non si verificherebbe qualora ambedue le parti non fossero convinte di trarre beneficio dallo scambio. Di conseguenza, un aumento del commercio tra individui, gruppi e popolazioni beneficia, *ex ante*, tutti i partecipanti.

4) La concorrenza. Dato che le risorse esistenti sono limitate e scarse, e dato appunto l'imprescindibile fatto che i desideri e le necessità degli individui sono illimitate, la concorrenza esisterà sempre in tutte le società, e non può mai essere abolita attraverso decreti governativi.

5) La cooperazione. Dato che la maggioranza delle persone non è autosufficiente e pressoché tutte le risorse naturali devono essere trasformate perché possano diventare utilizzabili, tutti gli individui — lavoratori, proprietari terrieri,

capitalisti e imprenditori — devono lavorare congiuntamente per produrre beni e servizi di valore.

6) La divisione del lavoro e il vantaggio comparativo. Ogni individuo è una figura a sé stante. Le differenze di talento, di intelligenza, di conoscenza, di destrezza e di proprietà in definitiva portano alla specializzazione. Di conseguenza ogni individuo o gruppo di individui si concentrerà in quella linea di produzione dove risulta essere più efficiente, ovvero dove detiene un vantaggio comparativo relativamente maggiore.

7) La dispersione della conoscenza. Le interazioni giornaliere tra milioni di individui producono una moltitudine di informazioni che sono impossibili da apprendere e processare per mano di un gruppo ristretto di persone. Le informazioni riguardo al mercato — ovvero riguardo le preferenze dei consumatori e la scarsità (o abbondanza relativa) di beni e servizi — sono diverse, disperse e diffuse, a tal punto che non potrebbero mai essere captate o calcolate da un'autorità centrale.

8) I profitti e le perdite. L'esistenza dei profitti e delle perdite garantisce un meccanismo spontaneo che guida gli imprenditori ad allocare le risorse in maniera efficiente e produttiva. In definitiva il meccanismo del *profit and loss* indica ciò che si deve e non si deve produrre nel lungo termine.

9) Il costo di opportunità. Dato che il tempo e le risorse sono scarse, lo scambio è implicito in ogni azione dato che ogni scelta è accompagnata da un sacrificio. Se un individuo vuol fare qualcosa, dovrà scegliere tra una varietà di opzioni quella che ritiene essere la migliore nel contesto specifico della sua azione. Il prezzo di questa azione equivale al valore delle alternative che si è dovuto accantonare per conseguire il fine intrapreso.

10) La teoria dei prezzi. I prezzi sono determinati dalle valorizzazioni soggettive dei compratori (leggasi domanda) e dei venditori (leggasi offerta), e non da qualche misterioso costo obiettivo di produzione. *Ceteris paribus* quanto maggiore sarà il prezzo, minore sarà la quantità che i consumatori saranno disposti a comprare e maggiore la quantità che i venditori saranno disposti a mettere in vendita.

11) La causalità. Ad ogni causa segue un effetto. Le azioni affettuate per mano di individui, imprese e governi hanno un impatto su altri agenti economici, impatti questi che possono essere previsti, anche se il livello di prevedibilità dipende dalla complessità delle azioni coinvolte.

12) L'incertezza. Il rischio e ancor di più l'incertezza sono due fattori imprescindibili nella vita di ogni giorno, inseriti nella concezione di tempo futuro. Il futuro è sostanzialmente incerto perché le persone rivalutano completamente i loro piani d'azione, apprendono i propri errori e cambiano le proprie idee. Tutto ciò rende pressoché impossibile prevedere quale sarà il comportamento delle persone nel futuro.

13) L'economia del lavoro. Nel lungo termine esiste solo una maniera per incrementare i salari dei lavoratori: aumentando la loro produttività. E maggior produttività è possibile solo con un incremento nel numero di beni capitali per lavoratore, così da rendere quest'ultimo più efficiente e produttivo. La disoccupazione cronica si ha invece quando ci si dimentica di questa grande verità e si procede con atti governativi o richieste sindacali che fissano il prezzo del fattore lavoro al di sopra del valore di mercato.

14) I controlli governativi. Qualsiasi tipo di controllo governativo, sia esso sui prezzi o sui salari, potrà beneficiare certi individui o gruppi, ma mai la società nel suo insieme. In

ultima istanza, questi controlli generano carenze, mercati neri, e un deterioramento della qualità e dei servizi. I pasti gratis, per definizione, non esistono.

15) Il denaro. I tentativi deliberati volti ad una svalutazione monetaria per mezzo di politiche di inflazionistiche riducono il tasso d'interesse. L'espansione creditizia e l'abbassamento artificiale del tasso d'interesse distorcono la struttura produttiva generando il ciclo economico. Gli agenti privati perciò — non lo Stato — devono arrogarsi la responsabilità di allocare il denaro e il credito secondo i criteri del mercato.

16) Le finanze pubbliche. Qualunque amministrazione pubblica che voglia essere meno distruttiva possibile deve tener conto delle seguenti cose: 1) il governo non deve fare nulla che le iniziative private non possono fare meglio; 2) il governo non deve spendere più di quanto incassa; 3) il governo non deve vivere al di sopra dei propri mezzi; 4) occorre fare delle analisi costi/benefici: i benefici marginali devono sempre eccedere i costi marginali; 5) è fondamentale rispettare il principio di responsabilità: le persone che traggono beneficio da un servizio devono pagare con i propri soldi.

Mark SKOUSEN

*Economics in one page (1997)**

"What makes it [economics] most fascinating is that its

* [*Economics in one page*](#) - Foundation for Economic Education.

fundamental principles are so simple that they can be written on one page, that anyone can understand them, and yet very few do.⁵⁾

—Milton Friedman

The above statement by Friedman got me thinking: Is it possible to summarize the basic principles of economics in a single page? After all, Henry Hazlitt gave us a masterful summary of sound principles in *Economics in One Lesson*. Could these concepts be reduced to a page?

Friedman himself did not attempt to make a list when he made this statement in a 1986 interview. After completing a preliminary one-page summary of economic principles, I sent him a copy. In his reply, he added a few of his own, but in no way endorses my attempt.

After making this list of basic principles, I have to agree with Friedman and Hazlitt. The principles of economics are simple: Supply and demand. Opportunity cost. Comparative advantage. Profit and loss. Competition. Division of labor. And so on.

In fact, one professor even suggested to me that economics can be reduced to one word: price. Or maybe, I suggested alternatively, cost. Everything has a price; everything has a cost.

Additionally, sound economic policy is straightforward: Let the market, not the state, set wages and prices. Keep government's hands off monetary policy. Taxes should be minimized. Government should do only those things private citizens can't do for themselves. Government should live within its means. Rules and regulations should provide a level playing

⁵⁾ Quoted in interview, *Lives of the Laureates*, William BREIT and Roger W. SPENCER, eds. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986), p. 91.

field. Tariffs and other barriers to trade should be eliminated as much as possible. In short, government governs best which governs least.

Unfortunately, economists sometimes forget these basic principles and often get caught up in the details of esoteric model-building, high theory, academic research, and mathematics. The dismal state of the profession was expressed recently by Arjo Klammer and David Colander, who, after reviewing graduate studies at major economics departments around the country, asked, Why did we have this gut feeling that much of what went on there was a waste?⁶

On the following page is my attempt to summarize the basic principles of economics and sound economic policy. If anyone has any suggested improvements, I look forward to receiving them.

Economics in One Page

1. Self-interest: The desire of bettering our condition comes with us from the womb and never leaves till we go into the grave (Adam Smith). No one spends someone else's money as carefully as he spends his own.

2. Economic growth: The key to a higher standard of living is to expand savings, capital formation, education, and technology.

3. Trade: In all voluntary exchanges, where accurate information is known, both the buyer and seller gain; therefore,

⁶) See Arjo KLAMMER - David COLANDER, *The Making of an Economist* (Boulder, Colo.: Westview Press, 1990), p. XIV. See also David COLANDER - Reuven BRENNER, *Educating Economists* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1992).

an increase in trade between individuals, groups, or nations benefits both parties.

4. Competition: Given the universal existence of limited resources and unlimited wants, competition exists in all societies and cannot be abolished by government edict.

5. Cooperation: Since most individuals are not self-sufficient, and almost all natural resources must be transformed in order to become usable, individuals—laborers, landlords, capitalists, and entrepreneurs—must work together to produce valuable goods and services.

6. Division of labor and comparative advantage: Differences in talents, intelligence, knowledge, and property lead to specialization and comparative advantage by each individual, firm, and nation.

7. Dispersion of knowledge: Information about market behavior is so diverse and ubiquitous that it cannot be captured and calculated by a central authority.

8. Profit and loss: Profit and loss are the market mechanisms that guide what should and should not be produced over the long run.

9. Opportunity cost: Given the limitations of time and resources, there are always trade-offs in life. If you want to do something, you must give up other things you may wish to do. The price you pay to engage in one activity is equal to the cost of other activities you have forgone.

10. Price theory: Prices are determined by the subjective valuations of buyers (demand) and sellers (supply), not by any objective cost of production; the higher the price, the smaller the quantity purchasers will be willing to buy and the larger the quantity sellers will be willing to offer for sale.

11. Causality: For every cause there is an effect. Actions taken by individuals, firms, and governments have an impact on other actors in the economy that may be predictable, although the level of predictability depends on the complexity of the actions involved.

12. Uncertainty: There is always a degree of risk and uncertainty about the future because people are often reevaluating, learning from their mistakes, and changing their minds, thus making it difficult to predict their behavior in the future.

13. Labor economics: Higher wages can only be achieved in the long run by greater productivity, i.e., applying more capital investment per worker; chronic unemployment is caused by government fixing wage rates above equilibrium market levels.

14. Government controls: Price-rent-wage controls may benefit some individuals and groups, but not society as a whole; ultimately, they create shortages, black markets, and a deterioration of quality and services. There is no such thing as a free lunch.

15. Money: Deliberate attempts to depreciate the nation's currency, artificially lower interest rates, and engage in easy money policies inevitably lead to inflation, boom-bust cycles, and economic crisis. The market, not the state, should determine money and credit.

16. Public finance: In all public enterprises, in order to maintain a high degree of efficiency and good management, market principles should be adopted whenever possible: (1) Government should try to do only what private enterprise cannot do; government should not engage in businesses that private enterprise can do better; (2) government should live

within its means; (3) cost-benefit analysis: marginal benefits should exceed marginal costs; and (4) the accountability principle: those who benefit from a service should pay for the service.

Richard M. EBELING
*Inflazione e il controllo dei prezzi
durante la Rivoluzione francese*

A cura e traduzione di Leonardo Facco*

Richard Ebeling (New York, 1950) è riconosciuto come uno dei principali referenti della Scuola Austriaca di Economia. Una breve presentazione di Ebeling è rintracciabile nel n. 8 di «StoriaLibera» (p. 159-160). In questo fascicolo riproponiamo la traduzione in italiano, apparsa nell'aprile 2018 su «MiglioVerde» (<https://www.miglioverde.eu/ebeling-iperinflazione-controllo-prezzi-francia-rivoluzione/>), dell'articolo che lo studioso americano ha dedicato, sul portale web «The Future of Freedom Foundation», al disastroso

* Leonardo Facco (1964) è il fondatore del Movimento Libertario ed ha creato e diretto la rivista libertaria «Enclave». Giornalista ed editore. Ha fondato il quotidiano «l'Indipendenza» e «[il MiglioVerde](#)», di cui è vice-direttore ed è stato collaboratore di varie testate italiane («il Foglio», «Libero», «il Giornale»). È autore di diversi libri, tra i quali *Elogio dell'evasore fiscale* (Aliberti), *Umberto Magno, biografia non autorizzata di Bossi e della Lega Nord* (Aliberti), *Elogio dell'antipolitica* (Rubbettino), *C'era una volta il Che* (Simonelli) ed *Elogio del contante* (MiglioVerde). L'ultima sua fatica è *Il Conte di Montecrypto* (Tramedoro, 2018), romanzo d'avventura ed azione dalle venature libertarie.

centralismo economico della Rivoluzione francese (<https://fee.org/articles/the-great-french-inflation/>). Una versione più ampia si ritrova sullo stesso sito (<https://www.fff.org/explore-freedom/article/economic-ideas-inflation-price-controls-collectivism-french-revolution/>).

I governi hanno un appetito insaziabile della ricchezza dei loro sudditi. Quando i governi non hanno la possibilità di continuare ad aumentare le tasse o di prendere in prestito fondi, si sono sempre rivolti alla stampa di carta moneta per finanziare le loro crescenti spese. L'inflazione risultante ha spesso minato il tessuto sociale, rovinato l'economia e, talvolta, portato alla rivoluzione e alla tirannia quale loro corollario. L'economia politica della Rivoluzione Francese è un tragico esempio di questo.

Prima della Rivoluzione del 1789, la regia Francia era un esempio da manuale del mercantilismo. Nulla era prodotto o venduto, importato o esportato, senza l'approvazione e la regolamentazione del governo. Mentre il governo del re regolava gli affari economici, la corte reale consumava la ricchezza nazionale. La guardia militare personale di Luigi XVI contava 9050 soldati; i suoi inservienti civili erano intorno ai 4000. 30 servi erano tenuti a servire il re per la sua cena, 4 dei quali avevano il compito di riempire il bicchiere con acqua o vino. Aveva anche al suo servizio 128 musicisti, 75 funzionari religiosi, 48 medici e 198 persone per la cura del suo corpo. La nobiltà e il clero erano per lo più esenti dal pagamento delle tasse, cosicché il carico fiscale cadeva sulle "classi inferiori".

Quando Luigi XVI salì al trono nel 1774, la spesa pubblica era di 399,2 milioni di livres, con entrate fiscali di sole 372 milioni di livres, lasciando un deficit di 27,2 milioni di livres,

pari a circa il 7% di spesa. I prestiti e l'espansione monetaria in quell'anno e negli anni futuri fecero la differenza.

Nel tentativo di mettere le finanze del governo in ordine, nel luglio del 1774 il re nominò un brillante economista, Anne Robert Jacques Turgot, per servire come ministro delle finanze. Turgot fece tutto quanto in suo potere per frenare la spesa pubblica e la regolamentazione. Ma ogni proposta di riforma aumentò l'opposizione dei gruppi privilegiati, e il re, nel maggio 1776, lo cacciò. Fu il caos nelle regie finanze, che alla fine portò alla convocazione degli Stati Generali nella sessione dei primi mesi del 1789, seguì l'inizio della Rivoluzione Francese con la caduta della Bastiglia a Parigi nel luglio 1789.

Eppure, le nuove autorità rivoluzionarie furono stravaganti nella loro spesa quanto il re. Grandi quantità di denaro vennero spese per opere pubbliche per creare posti di lavoro e 17 milioni di livres furono date al popolo di Parigi come sussidi alimentari.

Il 17 marzo 1790, la rivoluzionaria Assemblea Nazionale votò per emettere una nuova moneta di carta chiamata *assignat*, e nel mese di aprile, 400 milioni di *assignats* furono messi in circolazione. A corto di fondi, il governo emise altri 800 milioni di *assignats* alla fine dell'estate. Alla fine del 1791, 1,5 miliardi di *assignats* circolavano e il potere d'acquisto diminuì del 14%. Nell'agosto 1793 il numero degli *assignats* aumentò a quasi 4,1 miliardi, gli *assignats* si svalutarono del 60%. Nel novembre 1795 gli *assignats* divennero 19,7 miliardi, e da allora il suo potere d'acquisto diminuì del 99% dalla prima emissione.

In cinque anni la moneta della Francia rivoluzionaria valeva meno della carta su cui era stampata. Gli effetti di questo crollo monetario furono incredibili. Venne creata una enorme classe di debitori e i debitori venivano rimborsati con moneta

sempre più inutile. Altri specularono in terreni, spesso ex proprietà della Chiesa che il governo aveva sequestrato e venduto, e le loro fortune si legarono agli aumenti inflazionistici dei valori dei terreni. Con una moneta giorno dopo giorno sempre più inutile, i piaceri del momento presero la precedenza sulla pianificazione a lungo termine e sull'investimento.

Venne fatta incetta di beni che divennero quindi più scarsi, poiché i venditori prevedevano un aumento dei prezzi l'indomani. Il sapone divenne così scarso che le lavandaie di Parigi chiesero che eventuali venditori che rifiutassero di vendere il loro prodotto in cambio degli *assignats* dovessero essere messi a morte. Nel febbraio 1793 una folla a Parigi attaccò più di 200 negozi, saccheggiando di tutto: pane, caffè, zucchero e abbigliamento.

Su chi pesò di più l'inflazione? Sui più poveri. Finanziari, mercanti e speculatori di materie prime che di solito partecipavano al commercio internazionale spesso poterono proteggersi. Accumularono oro e argento e lo inviarono all'estero per la custodia; investirono anche in arte e gioielli preziosi. La loro esperienza speculativa permise a molti di loro di stare al passo con l'inflazione e di trarre profitto dalle fluttuazioni della valuta. La classe operaia e meno abbiente in generale, non aveva né le competenze né i mezzi per proteggere quel poco che avevano. Furono coloro i quali finirono per tenere miliardi di *assignats* senza valore.

Il 22 dicembre 1795, il governo decretò che la stampa degli *assignats* dovesse terminare. Le transazioni in oro e argento vennero autorizzate dopo essere state bandite e vennero riconosciute come legalmente vincolanti. Il 18 febbraio 1796, alle ore 9 del mattino, le macchine da stampa, le lastre, e la carta

utilizzata per realizzare gli *assignats* furono portate a Place Vendôme e furono rotte e bruciate davanti a una grande folla di parigini.

Arrivò il controllo dei prezzi. Mentre l'inflazione cresceva peggiorando, il "popolo" protestò affinché ai prezzi dovesse essere impedito di salire. Il 4 maggio 1793 l'Assemblea Nazionale impose controlli sui prezzi al grano e specificò che poteva essere venduto solo in mercati pubblici sotto l'occhio vigile degli ispettori statali, a cui venne data anche l'autorità di entrare nelle case private dei mercanti e confiscare il grano e la farina accumulata. La distruzione delle materie prime, ai sensi del regolamento del governo, fu definito un reato capitale.

Nel settembre 1793, i controlli dei prezzi vennero estesi a tutti i beni dichiarati di "primaria necessità". Nel 1790 fu proibito ai prezzi di salire di più di un terzo. E i salari vennero posti sotto analogo controllo nella primavera del 1794. Tuttavia, le materie prime ben presto scomparvero dai mercati.

I caffè parigini trovarono impossibile reperire zucchero; le scorte di cibo diminuirono, gli agricoltori si rifiutarono di inviare i loro prodotti verso le città. Durante la Repubblica giacobina, tra il 1792-1794, uno sciame di regolamenti si diffuse in tutta la Francia, imponendo la calmierazione dei prezzi e infiltrandosi in ogni angolo della vita delle persone; imposero condanne a morte, confiscarono ricchezza e proprietà, e inviarono gli uomini, donne e bambini in prigione e ai lavori forzati. In nome dello sforzo bellico, dopo che la Francia rivoluzionaria entrò in conflitto con molti dei suoi vicini, tutti i settori in qualsiasi modo relativi alla difesa nazionale o al commercio con l'estero vennero posti sotto il controllo diretto dello Stato; i prezzi, la produzione e la distribuzione di tutti i

prodotti da parte delle imprese private furono messe sotto il comando del governo.

Una enorme burocrazia emerse per gestire questa situazione e la burocrazia inghiottì una crescente parte della ricchezza della nazione. Tutto ciò, ovviamente, fu conseguenza della mentalità giacobina, la quale sotto l'ombra della nozione di Rousseau della "volontà generale" sostenne che lo Stato aveva il dovere di imporre uno scopo comune a tutti.

L'individuo era nulla; lo Stato era tutto. L'individuo divenne astrazione, lo Stato la realtà. Coloro che non osservavano la "volontà generale" sarebbero stati educati; coloro che avessero resistito all'insegnamento sarebbe stati condannati; e coloro che avessero resistito ai comandi sarebbero morti, perché solo i "nemici del popolo" si sarebbero opposti alla verità collettivista.

Alla fine del 1794 i termidoriani anti-giacobini presero il sopravvento nel governo, e i sostenitori di un mercato più libero furono in grado di promuovere le loro argomentazioni. Uno di loro, M. Eschasseriaux, dichiarò: «un sistema di economia va bene [...] quando il contadino, il produttore e il commerciante godono della piena libertà della loro proprietà, della loro produzione e della loro industria». E il suo collega, M. Thibaudeau, insistette: «so che quando il governo tenta di regolamentare tutto, tutto è perduto».

Il 27 dicembre 1794, il controllo dei prezzi e dei salari venne abolito, e le condizioni per lo scambio di mercato vennero ancora una volta ammesse. E dopo la fine degli *assignats*, un anno dopo, la merce ancora una volta trovava spazio sul mercato e un certo benessere venne restaurato fino all'esperimento di Napoleone della pianificazione governativa.

Recensioni e segnalazioni

Recensioni

Beniamino DI MARTINO, *La Dottrina Sociale della Chiesa. Principi fondamentali*, Edizioni Nerbini, Firenze 2016 (p. 216, euro 18).

Lo spirito che anima questo studio sui principi fondamentali della Dottrina Sociale della Chiesa è ben espresso nella Premessa: «Non è detto che le indicazioni del magistero siano le più efficaci e risolutive; ma – in quanto studiosi – a noi è dato non l’incarico di giustificarle, ma solo il compito di renderle comprensibili» (p. 9). Ed in effetti l’Autore onora il proprio compito di studioso con un’esposizione ragionata, ricca di penetrazione critica e finezza interpretativa. Non solo. Lo onora non in un monumentale tomo di centinaia di pagine, bensì in un limpido ed incisivo

volume che ne contiene poco più di duecento. Un ulteriore e non secondario motivo di gratitudine per il lettore.

Se la Dottrina sociale della Chiesa in senso lato nasce con il Vangelo, trovando la propria sorgente nella Sacra Scrittura, la Dottrina sociale della Chiesa in senso stretto, alla quale siamo soliti far riferimento, si sviluppa a partire dal XIX secolo come risposta alle epocali trasformazioni determinate dalla modernità.

La preliminare e fondamentale questione che, dopo un sintetico excursus storico-genetico, viene proposta all’attenzione del lettore riguarda la determinazione dell’orientamento della Dottrina sociale della Chiesa rispetto ai due fondamentali paradigmi del liberalismo e del socialismo. La contestuale

equidistanza rispetto ad entrambi indurrebbe a concepire la Dottrina sociale della Chiesa come una sorta di “terza via”. Ma è questa una definizione che, superata l'immediatezza delle prime impressioni, risulta problematica e bisognosa di precisazioni.

Don Di Martino ci avverte, infatti, che il termine “liberalismo” denota filoni di pensiero eterogenei e tra loro contrastanti e che il pensiero cattolico seguito agli eventi inaugurati dalla Rivoluzione francese intendeva per “liberalismo” ciò che noi, con maggior precisione, indichiamo con il termine “giacobinismo”. Di qui l'assimilazione del liberalismo al socialismo, in considerazione della comune provenienza dalla stessa radice illuminista, materialista ed anticristiana. Assimilazione icasticamente recepita nella Quadragesimo anno (1931) di Pio XI («di codesto socialismo educatore è padre bensì il liberalismo, ma l'erede è e sarà il bolscevismo»). E poi ribadita da Paolo VI, che

stigmatizza le due utopie del «socialismo burocratico» e del «capitalismo tecnocratico»; da Giovanni Paolo II, che identifica nel liberalismo e nel comunismo la comune radice dell'economicismo; da Benedetto XVI, il quale accomuna i due contrapposti sistemi ideologici nella promessa di «strutture giuste», funzionanti in virtù di meri automatismi impersonali (cfr. p. 46-54).

Un uso criticamente non avvertito del termine “liberalismo” determina, quindi, la recezione da parte del magistero ecclesiastico di una sua sola variante, in verità più correttamente ascrivibile ad una concezione *liberal* della vita sociale (essa si imparentata sotto diversi aspetti con il socialismo e la sua antropologia).

Tale confusione linguistica e concettuale inficia inevitabilmente l'operatività dei principi della Dottrina sociale della Chiesa e, quindi, la rilevanza del suo ruolo. Infatti, fermo il riconoscimento della sostanziale e complessiva

coerenza di tale insegnamento, don Martino rileva che i suoi principi, criteri ed orientamenti risultano talora di difficile coesione.

Come conciliare, infatti, la legittimità del diritto alla proprietà privata con l'affermazione della destinazione universale dei beni? Come conciliare il primato della persona garantito dal principio di sussidiarietà con la preminenza di un principio di solidarietà sostanzialmente monopolizzato dallo Stato? Come conciliare una concezione negativa dello scambio e del mercato con il riconoscimento della feconda interdipendenza caratteristica della società civile? Come conciliare l'idea di uno Stato che virtuosamente e disinteressatamente si autolimita con la disincantata lezione di realismo offertaci dalla storia?

L'Autore sollevando questi interrogativi, sulla base di precise ed obiettive analisi dei testi, evidenzia alcune aporie concettuali della Dottrina

sociale della Chiesa. Sono interrogativi destinati a rimanere senza risposta o comunque elusi in slogan tanto suggestivi quanto generici?

Il saggio indica la strada di un augurabile sviluppo del magistero sociale. Uno sviluppo possibile alla luce di quell'approfondimento epistemologico elaborato da esponenti della Scuola Austriaca di economia come Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek.

Non si tratta, infatti, di modificare il patrimonio ideale della Dottrina sociale della Chiesa, ma di integrarlo in uno sguardo sulla realtà sociale più coerente ed informato e, in definitiva, più adeguato all'antropologia cristiana.

È questa la sfida che, attraverso un'esposizione acuta ed equilibrata del magistero sociale della Chiesa fino ad ora consolidatosi, l'Autore offre alla considerazione critica del lettore.

È una sfida che merita di non essere lasciata cadere nel

vuoto e che nel saggio di don Martino trova un ineludibile e sicuro punto di riferimento.

Antonio CARAGLIU

Christopher CALDWELL,
*L'ultima Rivoluzione
dell'Europa. L'immigrazione,
l'islam e l'Occidente*, Garzanti,
Milano 2009 (p. 437, euro 20).

Se il nostro tempo non fosse generalmente refrattario ad una pedagogia fondata sul principio di autorità e sulle prescrizioni, modello «compiti a casa», ai nostri politici dovrebbe essere imposto lo studio, più che la mera lettura, dell'opera di Christopher Caldwell, *Reflections on the Revolution in Europe* (il titolo è un trasparente omaggio alle *Reflections* di Edmund Burke [1729-1797]), fruibile anche in una pregevole e soprattutto straordinariamente tempestiva traduzione italiana presso Garzanti, con il titolo *L'ultima Rivoluzione dell'Europa. L'immigrazione, l'islam e l'Occidente*.

Il giornalista statunitense, che lavora a «The Weekly Standard» e collabora con prestigiose testate come «Financial Times», «Slate», «The New York Times», «Wall Street Journal», «The Washington Post», studia da tempo il fenomeno dell'immigrazione in Occidente e particolarmente in Europa, ed ha in qualche modo organizzato i suoi numerosi interventi sull'argomento in questo volume. Esso ha forse il carattere del *pamphlet*, pur essendo tutt'altro che breve, in quanto di facile e scorrevole lettura e soprattutto portatore, e non senza un sano spirito polemico, di una tesi ben precisa. Ma è certamente ben argomentato e documentato, sì da avvicinarsi al saggio, e perciò costituisce un testo imprescindibile per una seria discussione e per riconoscere i problemi che l'immigrazione comporta, al fine di affrontarli con competente responsabilità e non rimanere stupiti, quando non stupidi, nel momento in cui maturano ed

esplodono, talvolta con tragica virulenza.

Caldwell, genero del giornalista cattolico conservatore Robert Novak, con dovizia d'informazioni di prima mano e mostrando una singolare — per un giornalista americano — conoscenza della politica europea e dei suoi protagonisti, affronta il tema dell'approccio occidentale all'immigrazione come tendenza, come ideologia e come fatto. Quest'analisi globale lo induce a cogliere, non senza allarme, la potenzialità, se non proprio la realtà, rivoluzionaria dell'immigrazione contemporanea, soprattutto in connessione con due fenomeni tipicamente europei che con essa interagiscono: la denatalità, che assume il carattere di autentico "suicidio demografico", e la crisi d'identità, che sempre più somiglia alla condizione tipica, secondo il modello psichiatrico, dello smemorato.

La questione dell'immigrazione in Europa nella seconda metà del XX

secolo trascende la mera analisi sociologica, economica, culturale, di un fenomeno storico, per quanto di vasta portata, quasi epocale. Essa ha assunto il carattere di un'ideologia, generata e alimentata soprattutto da tendenze — inclinazioni psicologiche —, che, dalla fine della seconda guerra mondiale e specialmente fino agli anni 1970-1980, hanno provocato nell'anima dell'uomo europeo profonde trasformazioni culturali e di sensibilità, per così dire. Se l'ideologia dell'immigrazione è stata definita dal filosofo francese Pierre-André Taguieff *immigrationisme*, "immigrazionismo", le tendenze che l'hanno generata e la alimentano sono da individuare in un diffuso complesso di colpa per le malefatte colonialiste cosiddette, e più in generale per lo sfruttamento con il quale l'Occidente si sarebbe fatto ricco e potente ai danni delle popolazioni e dei mondi da cui muovono i "migranti". «Da un certo momento in poi, fu possibile avere un'unica

opinione accettabile in materia, e cioè che l'immigrazione era un successo e un "arricchimento" per la società. Definirla un fallimento equivaleva a proclamarsi razzisti; esprimere qualche dubbio era come confessare inclinazioni razziste. [...] l'immigrazione sarebbe sempre "inevitabile e buona"» (Caldwell, p. 112 [i riferimenti senz'altra indicazione oltre il numero di pagina sono all'opera recensita nella sua edizione italiana del 2009]).

Il fatto immigrazione assume perciò una dimensione qualitativa che va ben oltre la sua dimensione quantitativa, pure abnorme e soprattutto in costante se non geometrica crescita. Da un lato, per troppi europei, soprattutto membri delle *élite* politiche ed intellettuali, è diventato una via per espiare reali o solo pretese colpe dell'Occidente, ovvero il modo privilegiato di attuazione di un modello relativista e multiculturale, e dunque per decenni è stato favorito indiscriminatamente

e senza mai porsi seriamente il problema di come disciplinarlo e poi di come regolarsi con gl'immigrati. Dall'altro, per molti, troppi, di questi ultimi, l'immigrazione ha acquisito il carattere della rivincita, magari proprio sotto l'influenza dello stato d'animo, prima ancora della cultura, corrente in Occidente.

Le teorie successive — come quelle che fanno perno sulle necessità economiche e sociali che consigliano di tenere aperte le porte agl'immigrati, perché gli unici disposti a fare lavori che i nativi ormai rifiutano, ovvero perché senza di loro non sarebbe possibile sostenere il nostro *welfare* —, spesso elaborate per giustificare l'immigrazionismo, non reggono all'esame econometrico più elementare. Quanto ai «lavori che gli europei non vogliono più fare», si tratta solo di capire che sono lavori che i nativi rifiutano perché scarsamente retribuiti, perciò destinati a scomparire, ovvero ad essere rifiutati dagli stessi migranti man mano che si radicano.

Quanto al *welfare*, si calcola che per compensare gli effetti del combinarsi di denatalità e allungamento della vita media, e cioè per ripristinare nel rapporto tra lavoratori e pensionati, che ormai tende verso due a uno, il più sostenibile quattro a uno, occorrerebbero in Europa settecento milioni di immigrati... (pp. 51-61).

Ma il problema è ancora più profondo e grave, e perciò Caldwell parla di Rivoluzione, intesa nel senso di «cambiamento sociale» (p. 352), del perfezionamento della trasformazione radicale del nostro mondo storico e della nostra civiltà, un'autentica sovversione, che va dall'*ethos* agli assetti ordinamentali europei, coinvolgendo anche la stessa libertà religiosa. Che cosa sono, infatti, la tendenza a mettere in sordina il Natale e i suoi simboli, la guerra al crocifisso e l'occupazione islamica dei sagrati delle chiese per la preghiera — ciò che ha per i musulmani una fortissima valenza socio-religiosa — se non modalità

diverse e di diversa intensità, che va dal modulo dell'autocensura a quello dell'aggressività, della riduzione al privato degli spazi di libertà della religione cristiana in Europa? Con motivazioni anche opposte tra loro, ma che affondano le proprie radici nel multiculturalismo laicista, si tende a togliere spazio pubblico al cristianesimo in Europa, guardandosi bene, però, dal praticare la stessa misura con l'islam: l'islamofobia, non la cristianofobia, è un delitto!

Nel 1965, lo scrittore svizzero-tedesco Max Frisch (1911-1991), a proposito dell'immigrazione nella sua patria — ma il discorso è facilmente suscettibile di traslazione all'intera Europa — scrive: «[...] è stata chiamata mano d'opera e arrivano uomini». Si può aggiungere: e uomini che, in quanto tali, inevitabilmente portano con sé una cultura, che non può che essere anche, se non soprattutto, religiosa, e che nel caso dei musulmani è una cultura forte, molto forte e

aggregante. Giungono cioè in Europa, più che individui, comunità. Comunità che lungi dal disperdersi sul suo territorio — come i due milioni di musulmani immigrati e residenti negli USA, comunque sottoposti a rigide politiche di assimilazione culturale, che l'autore definisce «procustee», (p. 362) — si concentrano, e fanno gruppo anche nello spazio. E tutto questo con una tendenza demografica alla crescita cui corrisponde, in una combinazione potenzialmente letale, la tendenza all'estinzione dei nativi europei. È questa l'immigrazione che interessa davvero Caldwell, e che deve interessarci: quella intracomunitaria, o comunque religiosamente omogenea, come la latinoamericana, presenta molto meno problemi, quasi esclusivamente di sicurezza.

Le comunità islamiche — certo non monoliticamente omogenee, non riducibili *ad unum*, ma abbastanza omogenee, e comunque riconoscibili secondo

parametri sufficientemente definiti — si confrontano quotidianamente con un uomo europeo che spesso, come è proprio dello smemorato, non sa chi è e che cosa dev'essere, e quindi assume identità sempre fluide e cangianti, fino a convincersi di non essere nessuno e di non dover essere niente. Il nichilismo europeo scandalizza tra gl'immigrati coloro che optano per il pensiero forte della propria identità — quale che ne sia la ragione — molto più della ferma rivendicazione della cultura e religione europee, che può tradursi nel «prendere o lasciare» rivolto all'immigrato rispetto ai costumi e ai principi propri del Paese in cui ha deciso di andare a vivere (cfr. p. 366 e ss.). E così, parallelamente alla guerra terroristica all'Occidente — che, com'era facile prevedere, il nuovo clima da Nobel per la pace ha eccitato vieppiù —, ai massacri periodici delle minoranze cristiane (indigene, beninteso, non immigrate) nelle aree a dominante sociale

islamica, le comunità islamiche in Europa tendono ad espandersi, a occupare il vuoto spirituale lasciato dai processi di secolarizzazione, e soprattutto a plasmare l'ambiente sociale in cui si sono insediate, pretendendo persino di affiancare all'ordinamento giuridico vigente la *shari'a*, magari nella prospettiva di una totale sostituzione, attesa la sua superiorità morale.

Ma l'Europa politica e culturale, in molte sue componenti, ha forse poco da dire sul punto: «non sa più per quale ragione dovrebbe difendersi» (p. 372). E mostra anche di aver paura.

Da una parte, c'è una "destra" complessata che teme di passare per xenofoba e razzista — senza rendersi conto che spesso tali termini sono autentici strumenti balistici, ma privi di qualunque legame con la realtà — e perciò talvolta somiglia all'allievo che addirittura supera il maestro-sinistra in immigrazionismo. E in questo senso Caldwell descrive puntualmente le

posizioni di Gianfranco Fini e Nicolas Sarkozy (soprattutto quando quest'ultimo era ministro dell'interno), irridendo le clausole da essi apposte alle proprie "aperture", e cioè che «gl'immigrati rispettino la legge», come se non fosse un'ovvietà (che però non risolve la questione del conflitto e dell'assimilazione culturali per la salvaguardia dell'*ethos* europeo), e come se tra gli effetti delle politiche guidate dall'immigrazionismo non ci fosse anche il *deficit* di legalità in alcuni, ma non piccoli, ambiti delle comunità d'immigrati (cfr. pp. 335 e 340 e ss.).

Dalla stessa parte, poi, ci sono una "destra" e una sinistra, unite da anti-americanismo e anti-sionismo, quest'ultimo spesso maschera di un antisemitismo o almeno di un antiggiudaismo di fondo, e che vedono negl'immigrati "credenti", quindi specialmente in quegli islamici, un alleato oggettivo contro americanizzazione e giudaizzazione.

Dall'altra, c'è una sinistra alla perenne ricerca di un «proletariato interno», per dirla con Toynbee (1889-1975), visto che quello autoctono tende all'estinzione — e cioè non tanto di un gruppo definito socialmente, quanto di gruppi radicalmente ostili all'ordine e alla tradizione culturale occidentali (fa niente se poi il loro modello sociale, almeno in alcune parti, dovrebbe far paura a questi sinistri più di quanto avversino quello che combattono), ché in tal senso va inteso il concetto rivoluzionario di proletariato —, che possa rimpinguare la propria base elettorale (nella più benevola delle ipotesi).

Contro l'immigrazionismo e i suoi effetti, dunque, restano due opposizioni.

Il radicalismo libertino, anch'esso nichilista, che correttamente intravede nelle culture comunitarie di larga parte dell'immigrazione in Europa una minaccia per i propri “principi non negoziabili”: l'assoluta libertà sessuale e l'assoluta indifferenza dei generi

(meglio, dei sessi), nonché tutte le libertà legate ad un'idea di autodeterminazione priva di qualsiasi normazione sociale ed etica, e cioè totalmente individualistica.

È l'opposizione alla religione e alla sua rilevanza sociale, che fiancheggia la burocrazia e le istanze giudiziarie della UE nella loro ostilità al cristianesimo, ma se ne distanzia per la debolezza nei confronti dell'immigrazione islamica, di cui teme possa prendere il posto dell'ormai superato cristianesimo. È difficile, tuttavia, pensare che l'edonismo nichilista e individualista che lo ispira gli consenta di opporsi in modo organico e oserei dire militante alle temute conseguenze sociali dell'immigrazionismo.

L'appello libertino edonista non solo non sembra un richiamo forte, ma soprattutto appare contraddittorio in se stesso per la sua anima individualistica.

Rimane allora l'opposizione fondata sulla piena consapevolezza di ciò

che ha dato forma all'Europa, continente culturale e non geografico: la sintesi — non sempre ben attuata e rispettata, ma certo feconda di civiltà — tra la fede cristiana, la ragione ellenica e il diritto romano. Realtà impegnative e che forse dicono poco ai nostri contemporanei in termini concettuali, ma molto dicono in termini di buon senso, soprattutto da quando essi sono stati «assaliti dalla realtà» dell'immigrazione comunitaria di massa, e dell'islamismo come «fenomeno sociale totale» (p. 303). Infatti, i popoli europei, per quanto afflitti da quella crisi di smemoratezza di cui dicevo prima, sono in larghissima maggioranza contro l'immigrazione incondizionata e non governata. Sono affezionati, anche se poco o per niente praticanti, ai simboli della loro religione, che stanno ricominciando almeno a stimare e difendere perché avvertono minacciata da religiosità estranee. Sono soprattutto contro la declinazione relativista e

neutralista del multiculturalismo, come appare evidente dal risultato — democratico — del referendum svizzero sui minareti. Tale orientamento però è un problema per la democrazia e per i politici europei abbagliati dalla missione immigrazionista — la trasformazione in senso multi-etnico e multiculturale delle società europee —, come appare evidente dal rifiuto del risultato di tale referendum nelle reazioni ufficiali degli «abbagliati» e dei «missionari», perché in questo modo essi mostrano di non rispettare le maggioranze, che pure hanno i loro diritti (p. 353).

Quanto possa quest'ultima opposizione costituirsi ed agire, è difficile dirlo. Essa è evidentemente *in fieri*, e scritta come quello di Caldwell, benché non tutti i suoi giudizi siano condivisibili da questo punto di vista, possono aiutarla a formarsi. Certamente non è ancora iscritta all'anagrafe, ma è già nata: pochi tra i politici e intellettuali d'Europa

vogliono darle il nome e riconoscerla, ma tra i popoli è viva. Le politiche del governo italiano e le posizioni della Lega Nord, per esempio, non solo non vengono liquidate dall'autore come razziste o xenofobe, ma traspaiono in filigrana nelle sue domande e nei suoi abbozzi di risposta, come una possibile alternativa.

Non si tratta — è evidente — di azzerare l'immigrazione o di espellere tutti gl'immigrati. L'Europa autentica — quella che vorremmo socialmente rifondata sulle proprie radici, il connubio fecondo tra fede, ragione e diritto, cioè sul diritto naturale — si suiciderebbe culturalmente se si chiudesse in se stessa e se negasse l'umanità, e i correlativi diritti e personalità, dei migranti. Chi non vuole che sia negata ai feti, non vedo come potrebbe negarla agli uomini immigrati. Ma anche il magistero della Chiesa — che è cosa diversa dall'opinione degli ecclesiastici — riconosce la legittimità di politiche dell'immigrazione volte a

tutelare il bene comune dei popoli verso cui questa si dirige e la loro identità culturale e religiosa (cfr., fra i tanti pronunciamenti, l'enciclica *Caritas in veritate*, n. 62). La dottrina sociale della Chiesa non solo non nega le frontiere, ma affida ai politici la responsabilità della loro salvaguardia e dell'individuazione delle soluzioni tecniche allo scopo, senza dimenticare che l'emigrazione di necessità è un male, e depaupera di risorse umane gli stessi popoli in cui si verifica, per cui anziché favorita, meglio sarebbe adoperarsi provando a rimuoverne le cause *in loco*. Naturalmente, nessuno può negare all'immigrato ormai giunto i diritti fondamentali della persona umana, ma nessuno può impedire di chiedergli di osservare i doveri che ne derivano altrettanto fondamentalmente, e l'*ethos* del Paese in cui si è recato (certo diventa un problema quando questo Paese il suo *ethos* l'ha dimenticato: è allora indispensabile e preliminare

restituire la memoria a chi l'ha persa).

Se l'Europa non è in grado di sopportare né la malattia, rappresentata dalle sperimentate ricadute sociali — le rivolte, la pressione religioso-culturale, la solidarietà quando non la complicità attiva con il terrorismo, l'illegalità diffusa, i diversi costumi familiari e sessuali — di decenni di immigrazione di massa incontrollata e identitaria, soprattutto islamica, né la cura, da individuare nella linea dura finalizzata all'assimilazione (che per Caldwell, soprattutto se riferita all'immigrazione islamica, ha bisogno di tempi lunghi o lunghissimi e adeguata fermezza), allora il problema appare di difficile soluzione.

Ma i problemi — e l'immigrazione di massa incontrollata è certamente un problema, che non sarà il *mantra* dell'"accoglienza" senza se e senza ma a renderla *ipso facto* una risorsa — non si risolvono negandoli, o con le scorciatoie come la

cittadinanza facile (la cittadinanza può essere un punto d'arrivo, non di partenza), o stupidaggini politicamente corrette come l'ora di Islam a scuola. Essi consistono in domande non più eludibili, come «[...] può l'Europa rimanere sé stessa pur ospitando una popolazione diversa?». Secondo l'autore, «la risposta è no» (p. 35). Perché, «quando una cultura insicura, malleabile, relativista incontra una cultura ancorata a delle dottrine comuni che le infondono forza e fiducia, è generalmente la prima a cambiare per uniformarsi all'altra» (p. 374).

Credo pertanto che la più urgente missione per l'Europa sia ricostruire la coscienza della propria identità sulle fondamenta del pensiero forte che l'ha formata. Allora nessuna immigrazione potrà più farle paura, com'è accaduto nei secoli passati.

Giovanni FORMICOLA

Henry HAZLITT, *L'economia in una lezione. Capire i fondamenti della scienza economica*, Istituto Bruno Leoni Libri, Torino 2012 (p. 211, euro 15,30).

Correva il 1946, l'Europa era piagata dalle distruzioni della Seconda guerra mondiale (1939-1945), gli Stati Uniti erano in ginocchio per lo sciagurato stalinismo imposto loro dall'interminabile presidenza di Franklin D. Roosevelt (1882-1945) e il resto del mondo si dibatteva tra guai antichi e nuove schiavitù, attorcigliandosi sempre più nelle nefaste conseguenze che la lunga "guerra civile europea" aveva disseminato per l'intero pianeta e sprofondando nell'oramai apparentemente irrefrenabile avanzare del totalitarismo comunista.

Il 1946, che in pratica spezza in due il Novecento, ha insomma simboleggiato il centro stesso del secolo terribile, del «secolo delle idee assassine» (come lo ha definito Robert Conquest

[1917-2015]: cfr. il suo *Il secolo delle idee assassine*, trad. it. Mondadori, Milano 2001), del secolo davvero sin troppo lungo, altro che breve. Non c'era che da risalire, certo; ma allora, come sempre, la cosa è più facile a dirsi che a farsi. Qualcosa iniziò però a muoversi attorno a diverse figure di genio, una delle quali è l'indimenticabile Henry Hazlitt (1894-1993), statunitense. Economista, filosofo, critico letterario, uomo di solida formazione classica (dedicò un'opera anche al pensiero stoico), prolifico autore di numerosi volumi e saggi, il suo nome è indiscutibilmente legato a quello di un libro: *Economics in One Lesson*, un manabile di buon senso intellettuale e pratico per difendere la libertà dai molti faraoni che nella storia mirano a fare scempio dell'anima umana.

Pubblicato proprio in quell'emblematico 1946, titolo stringatissimo — anticipatore felice degli attuali, e spesso vuoti, «101», «Mille e un modi di...» o «100 risposte per...» —, quell'opera di Hazlitt si

legge in un soffio, si capisce in un attimo e non si scorda mai. Sul *web* la si trova ovunque, in mille vesti, sempre disponibile gratis. Ora ve n'è, a decenni di distanza, anche un'utile traduzione italiana, *L'economia in una lezione. Capire i fondamenti della scienza economica* (IBL Libri, Torino 2012). Finalmente è stato colmato un buco imperdonabile (mentre in lingua spagnola lo è sin dal 1947, allorché l'Editorial Kraft, di Buenos Aires, ne predispose subito una traduzione).

Si dice che l'originale in lingua inglese abbia venduto più di un milione di copie negli Stati Uniti. Opera di alta divulgazione, *L'economia in una lezione* è uno di quei titoli che non morirà mai, che ha fatto epoca (e un'epoca che non tramonta), che ha cambiato la storia. Vero. Ma molta della sua straordinaria importanza è legata ai tempi e al modo in cui esso nacque. Ricordavo che, dopo la pace armata seguita alla conclusione sanguinosa del secondo conflitto mondiale,

prima ancora che la Cortina di ferro calasse all'Est con il famoso discorso di Winston Churchill (1874-1965), la riscossa dell'Occidente ferito ma non del tutto ancora sconfitto fu capace di generare, relativamente in fretta, molte e importanti reazioni costruttive. Fra queste vi fu certamente la nascita del moderno movimento conservatore statunitense. Bene inteso, all'epoca tutto esso era tranne che un "movimento", ma i semi gravidi di futuro erano già stati ben piantati. Comparvero dunque i primi intellettuali "non allineati", i primi uomini di cultura decisi a non arrendersi al cumulo di macerie, le prime, timide e povere organizzazioni della cosiddetta "società civile", qualche raro buon editore, certi libri ottimi e persino qualche periodico.

Gli anni 1940-1950 sono dagli storiografi del conservatorismo statunitense giustamente considerati quelli di fondazione. Ebbene, la descrizione classica di quell'avvio epocale concentra

l'attenzione su un pugno di autori e di libri considerati da un lato la "patristica" dell'intero futuro movimento, dall'altro la testimonianza della natura sin dall'origine composita (e costantemente in cerca di una sublimazione capace di trascenderne le differenze in una finalmente raggiunta omogeneità) del "movimento". Perché da sempre il "movimento" viene efficacemente descritto come percorso e pervaso da tre "correnti" principali, non sempre per forza alternative l'una alle altre: gli "anticomunisti", i conservatori che più tardi sarebbero stati variamente aggettivati come "sociali", "culturali", "tradizionalisti" o "classici", e i *libertarian*. Funzionali all'analisi storiografica, queste categorie evaporano però alquanto se le si adopera malamente come gabbie entro cui costringere la realtà. Ora, la storia che oggi raccontiamo focalizza l'attenzione sul terzo gruppo, i *libertarian*. Chi li descrive come i monopolisti della "libertà" o, in specifico,

dell'"economia libera di mercato" mostra di avere sinceramente in uggia la storia del pensiero politico occidentale, ma il dato che in questa sede preme sottolineare è l'origine di quel fenomeno (che molto peraltro spiega della sua natura specifica). Quello che assumerà il nome di Libertarianism sorge infatti come parto del pensiero del primo esponente della "seconda generazione" della Scuola austriaca dell'economia, l'austriaco Ludwig von Mises (1881-1973), figlio ovviamente della "prima generazione", il cui protagonista principale fu Eugen von Böhm-Bawerk (1851-1914) — con lui si comincia a parlare propriamente di "Scuola austriaca dell'economia" —, erede diretto del pensiero antistoricista di Carl Menger (1840-1921). Rampollo dell'impero asburgico, quando il nazionalsocialismo prese piede nel mondo di lingua tedesca Von Mises riparò negli Stati Uniti, e di quel Paese divenne cittadino,

esattamente nel nostro fatidico 1946. Qui Von Mises trovò una casa accogliente nella Foundation for Economic Education (FEE), fondata sempre nel fatidico 1946 a Irvington-on-Hudson dall'economista statunitense Leonard E. Read (1898-1983). La FEE divenne subito la base misesiana da cui la Scuola austriaca dell'economia penetrò nel mondo nordamericano; e in quel mondo "nuovo" tale scuola "antica" attecchì con successo poiché vi trovò terreno fertile. Come la vecchia Europa asburgica era sempre e comunque pregiacobina, anche il DNA degli Stati Uniti è pregiacobino; e così gli economisti "austriaci" nati per salvare e non per distruggere l'impero dell'Aquila Bicipite, cioè l'ultima testimonianza di un modo non statalista di fare politica, si accasarono ottimamente nel Paese che, antistatalista, ancora batte moneta imperiale, il dollaro figlio del tallero. Il Libertarianism nacque infatti dall'innesto della Scuola austriaca dell'economia sulla

tradizione anarco-individualista della "frontiera americana" sorto da quel "liberalismo classico" anglosassone che maturò fra i Whig britannici del Settecento, un innesto avvenuto per affinità elettive che ha finalmente ricongiunto due sentieri interrotti della vecchia casa comune europea e che è stato operato soprattutto da Murray N. Rothbard (1926-1995), discepolo di Von Mises. Nel mezzo, da catalizzatore per l'ottima riuscita di codesta magica reazione chimica, vi era stata la "terza generazione" della Scuola austriaca, capitanata da Friedrich A. von Hayek (1899-1992), il quale aveva analogamente lasciato il defunto mondo asburgico per ritrovare patria in un altro quartiere dell'Europa pregiacobina, la Gran Bretagna. Nei panni del "divulgatore di talento", nel 1944 — due anni prima soltanto del nostro fatidico 1946 — von Hayek aveva pubblicato uno dei libri da cui nacquero molte cose, uno di quei titoli a cui appunto gli

storioografi imputano la cofondazione del conservatorismo anglosassone moderno: *La via della schiavitù* (1944), popolarizzato dal «Reader's Digest» che lo antologizzò nel 1947. Affiancate questo titolo hayekiano a *Witness* (1952) di Whittaker Chambers (1901-1961) e a *The Conservative Mind: From Burke to Santayana* (1954) di Russell Kirk (1918-1994) e otterrete il quadretto di famiglia dell'origine del conservatorismo statunitense, rappresentato efficacemente nelle sue tre anime portanti. Ma affinché Von Mises potesse trovare una base per la propria "missione americana" e, grazie alle incursioni di Von Hayek, vincere lì la propria buona battaglia culturale "asburgica", vi fu bisogno di uno che preparasse la strada. E questi fu proprio Hazlitt, volgarizzatore del pensiero misesiano prima che Von Mises sbarcasse negli Stati Uniti.

Hazlitt mosse i primi passi lavorando a «The Wall Street Journal», poi scrisse per «The

New York Sun», «The Nation», «The New York Times» e «Newsweek». Della mitica FEE fu vicepresidente fondatore assieme Read e lì diresse il periodico «The Freeman», uno dei pionieri del conservatorismo statunitense, una testata storica da museo. L'istrionico, geniale H. L. Mencken (1880-1956) lo definì uno dei pochi economisti in grado di scrivere come il Cielo comanda, il suo nome è tutt'uno con il *gotha* della cosiddetta *Old Right* e sul serio Hazlitt è il *trait d'union* essenziale che porta certo "liberalismo classico" (giacché non tutto quanto luccica sotto questo nome, ormai divenuto facile, è oro) dentro la reazione "asburgica" dei *libertarian* antigiacobini di oggi: per esempio l'acume di Montesquieu (1654-1713), il meglio di Benjamin Costant (1767-1830), il bel nome di Frédéric Bastiat (1801-1850), l'intelligenza di Tocqueville (1805-1859) e un pugno di altri francesi di vaglia, quindi la *crème* del pensiero Whig (e non tutto lì è dolce), Lord

Acton (1834-1902) nonché la tradizione individualista nordamericana che dalle *Cato's Letters* (1720-1723) arriva all'impareggiabile Albert Jay Nock (1870-1945), dietro cui — lo si sarebbe scoperto bene solo dopo — sveltava un'antropologia cattolica elaborata nei monasteri e nelle università medioevali.

L'economia in una lezione di Hazlitt è facilissimo: diffidare sempre e comunque, per principio e per partito ben preso, dell'irresponsabilità immorale che comporta, in tutti i campi dell'agire umano, la negazione della libera iniziativa della persona. L'economia è il luogo dove ciò assume carne e sangue, fornendo all'uomo le armi con cui difendere la libertà dalla prepotenza rapace. Per questo essa è strategicamente essenziale per l'affermazione e la tutela di principi e di valori ben più alti, ma altrimenti nudi e impotenti. Nel 1981, il presidente Ronald Reagan (1911-2004) riconobbe pubblicamente di dovere a Henry Hazlitt — e a Friedrich

A. von Hayek, Ludwig von Mises, Milton Friedman (1912-2006), Russell Kirk, James Burnham (1905-1987) e Frank Meyer (1909-1972), cioè sempre il conservatorismo per intero nella sua trinità di anime — gran parte della propria formazione. Hazlitt come il Battista, non certo Carneade, di una tradizione ricca e feconda.

Marco RESPINTI

Pierre LEMIEUX, *L'anarco-capitalismo*, Liberilibri, Macerata 2018 (p. 168, euro 16).

Se guardiamo ai numeri oggettivi, l'Occidente non è mai stato tanto socialista come nell'attuale epoca storica. Tutti i parametri lo dimostrano in maniera incontrovertibile. La ricchezza confiscata dai governi al settore produttivo ha raggiunto un livello (in Italia, oltre il 70% degli utili) che fino a qualche decennio fa era ritenuto incompatibile con

un'economia di mercato; le normative e i controlli su ogni attività umana non sono mai stati così pervasivi; la spesa pubblica e l'indebitamento hanno superato ogni record storico in molti paesi; i privilegi della classe politico-burocratica e delle clientele parassitarie non sono mai stati così smisurati. Nemmeno il più forsennato degli statalisti avrebbe potuto sperare in un successo così rapido delle proprie idee.

Di fronte a questi fatti, che spiegano il vistoso declino dell'Occidente, nulla appare più urgente che una rinnovata esplosione di pensiero radicalmente antistatalista. Ha fatto quindi benissimo la casa editrice Liberilibri di Macerata a tradurre e pubblicare, a distanza di trenta anni dalla sua prima edizione francese, *L'anarco-capitalismo* di Pierre Lemieux. Uscito originariamente nel 1988, il libro non ha perso nulla della sua freschezza. L'economista e politologo canadese presenta l'anarco-capitalismo come la corrente di pensiero che porta alle sue logiche conseguenze i

principi antistatalisti del liberalismo, fino all'estremo limite dell'anarchia: «l'anarco-capitalismo — spiega Lemieux — è la dottrina secondo la quale una società capitalista senza Stato è economicamente efficace e moralmente desiderabile» (p. 3).

L'anarco-capitalismo si distingue dal liberalismo classico perché applica, senza eccezioni, i sacrosanti principi della libera concorrenza in tutti gli ambiti, compresi quelli tradizionalmente affidati al monopolio statale come la polizia, i tribunali, la difesa nazionale, le strade, la scuola o la sanità. Nello stesso tempo si differenzia dall'anarchismo tradizionale perché difende strenuamente la proprietà privata e la libera iniziativa imprenditoriale, e accetta le disuguaglianze economiche che possono sorgere dai liberi scambi nel mercato. L'anarco-capitalismo congiunge quindi, in un'unica teoria, il *laissez-faire* del liberalismo con il rifiuto delle istituzioni statali dell'anarchismo.

Dopo aver ricordato i precursori, tra i quali spicca l'economista belga Gustave de Molinari, il primo teorico della libera concorrenza tra compagnie private nella produzione della sicurezza, l'autore espone nella prima parte del libro le idee economiche dell'anarco-capitalismo, basate sul principio dell'ordine spontaneo e sulla critica alla teoria dei beni pubblici. Nella seconda parte affronta le basi filosofiche, facendo riferimento alle opere di Ayn Rand, Robert Nozick (i quali però sono un po' fuori posto, dato che non sono anarco-capitalisti ma sostenitori dello Stato minimo), Murray N. Rothbard e Lysander Spooner. La parte finale del libro è invece riservata al dibattito delle idee, con le critiche liberali e le repliche anarco-capitaliste.

Nella nuova prefazione all'edizione italiana, Lemieux riconosce che rispetto al tempo in cui uscì la prima edizione del libro la situazione è peggiorata, e che l'ideale anarco-capitalista non ha

perso il suo fascino: «lo Stato rimane il principale problema. Con l'aumento della sorveglianza, esso rappresenta una minaccia ben più grande rispetto a venticinque anni fa ... Contro i nostri Stati mostruosi, è sempre vero, come scrivevo nel 1988, che "l'anarco-capitalismo rimane una dottrina di immenso potere attrattivo, perché impone un ripensamento radicale delle teorie collettiviste, stataliste ed egalitariste che tanto hanno caratterizzato il XX secolo"» (p. XI.XV).

Lemieux non è però più tanto convinto che le soluzioni proposte dagli anarco-capitalisti siano praticabili. Da un lato teme che una società priva di un apparato militare statale corra il rischio di diventare preda degli Stati più forti; dall'altro lato sospetta che la sicurezza sia un monopolio naturale (come pensava Nozick), e che l'anarchia sia quindi destinata a sfociare, presto o tardi, nella creazione di un nuovo Stato. Aggiunge che, sul piano storico, gli esempi di società

che hanno fatto a meno di un potere politico centralizzato, come l'Irlanda e l'Islanda medievali, sono poco numerosi e non particolarmente brillanti.

L'argomento che Lemieux ritiene più forte contro l'anarchia è a suo avviso quello avanzato dall'economista della *Public Choice* Mancur Olson. Di recente anche Nicola Iannello, nella sua introduzione al libro di Murray N. Rothbard *Potere e mercato* (IBL, 2017), ha suggerito ai libertari di non prendere sottogamba le riflessioni di Mancur Olson, il quale si è chiesto come mai i casi di anarchia di successo sono così rari nella storia umana.

Mancur Olson prende come esempio la Cina degli anni Venti, un'epoca di anarchia in cui il potere centrale si era liquefatto e nelle campagne imperversavano molte bande di briganti. Piuttosto che rimanere esposti ai saccheggi dei banditi, i contadini preferivano sottomettersi ai "signori della guerra", militari che possedevano piccoli

eserciti e che si proclamavano sovrani delle province che conquistavano. I signori della guerra vittoriosi tassavano duramente i contadini e non potevano rivendicare alcun tipo di legittimazione politica, eppure i cinesi che lavoravano nei campi li accoglievano con sollievo. Perché?

Secondo Olson dietro l'atteggiamento dei contadini cinesi c'è una logica razionale. Se si deve scegliere tra due mali, è meglio farsi rapinare da un unico predone stanziale (il governante) piuttosto che da tanti predoni nomadi. Infatti, in una situazione anarchica, i banditi nomadi saccheggiano più che possono e massacrano tutti quelli che resistono. Non hanno alcun interesse a limitarsi nell'uso della violenza, perché sanno che quello che uno non ruba, lo ruberà l'altro bandito che passerà dopo. Bisogna dunque saccheggiare tutto e subito, ma questo rende impossibile l'accumulazione e l'investimento produttivo del capitale.

Le cose però cambiano quando uno di questo predoni

sconfigge tutti i propri rivali all'interno di un certo territorio e si proclama "sovrano". Divenuto un bandito stanziale, cambierà anche il suo atteggiamento nei confronti delle vittime. I suoi furti avverranno sotto forma di tassazione regolare piuttosto che come saccheggio episodico. Se dunque un bandito nomade diventa stanziale e decide di rubare attraverso una tassazione regolare, proclamando di avere il monopolio del furto nel suo dominio, ne segue che i ceti produttivi saranno incentivati, nonostante l'esazione, a lavorare, a risparmiare e a investire. Il bandito stanziale infatti, se è ragionevole, prenderà solo una parte del reddito sotto forma di tasse, perché così facendo stimolerà i sudditi a produrre di più, e potrà quindi estorcere un più elevato ammontare di reddito in futuro.

Se il bandito sedentario monopolizza con successo il furto nel proprio dominio, le sue vittime non devono preoccuparsi del furto da

parte di altri. Se egli ruba solo attraverso una tassazione regolare, i suoi sudditi sanno che, dopo aver pagato il tributo, ciò che rimane della propria produzione resta di loro proprietà. Questo aumenta notevolmente l'incentivo a risparmiare e a investire. Inoltre, poiché tutte le vittime del bandito stanziale costituiscono per lui delle fonti di entrate fiscali, egli sarà incentivato a impedire che altri uccidano o mutilino i suoi sudditi. Infine, poiché i signori della guerra si appropriano, sotto forma di tassa-furto, di una parte notevole della produzione totale, ciò fornirà loro un incentivo a provvedere a lavori di irrigazione o altri beni pubblici che possano aumentare il reddito tassabile.

«Il capo di una banda nomade — scrive Olson — è spinto, quasi fosse guidato da una mano invisibile, a stabilirsi in un posto e ad autominarsi capo del governo; l'aumento consistente nella produzione, a seguito dell'instaurarsi di un ordine pacifico, garantisce al

bandito che governa stabilmente un'entrata superiore a quella che avrebbe ottenuto se non avesse instaurato alcun tipo di governo» (Mancur Olson, *Logica delle Istituzioni*, Edizioni di Comunità, 1994, p. 48). L'emergere dei re, dei faraoni e degli imperatori, con un ruolo così rilevante nella storia umana, si spiega dunque con l'incentivo a sostituire il banditismo nomade con un furto fiscale sistematico e regolare. La pace di un dittatore razionale ed egoista, conclude Olson, è migliore dell'anarchia.

L'analisi di Mancur Olson sembra molto logica e convincente, ma ha dei limiti. Innanzitutto i benefici della legge e ordine compaiono solo se il monopolista della violenza ha di fronte a sé un lungo orizzonte temporale. Ciò implica che siano stati risolti i problemi riguardanti la stabilità e la legittimità del suo dominio. Se il governante teme di perdere in ogni momento il potere perché i rivali e i sudditi lo vedono come un usurpatore privo di

legittimità, allora possono instaurarsi quei micidiali meccanismi di paranoia e paura reciproca tra governante e governati, così ben analizzati da Guglielmo Ferrero, che portano al terrorismo di Stato.

Si tratta della tragica logica perversa di tutti i governi rivoluzionari, i quali, essendo nati dalla distruzione improvvisa della legalità precedente, sono condannati a vivere in un clima di terrore. Di fronte all'opinione pubblica non hanno titoli che li legittimino ad esercitare il comando, e proprio per ciò sono psicologicamente sospettosi, diffidenti, insicuri, e questo li induce ad esercitare un controllo poliziesco sui governati. A dispetto delle conclusioni di Olson, è probabile che i 170 milioni di civili inermi assassinati dai propri governi nel corso del Ventesimo secolo avrebbero preferito vivere in una condizione di anarchia, esposti alle rapine di qualche predone, piuttosto che sotto l'ordine di uno Stato totalitario.

Olson sostiene che, grazie al diritto di voto e alla possibilità di cambiare il governo, in democrazia i cittadini possono proteggersi con maggior successo dalle rapine fiscali dei governanti. Questa affermazione, tuttavia, è in contraddizione con la sua analisi precedente. Infatti, se il problema dell'anarchia è il breve orizzonte temporale dei banditi nomadi, i quali sono spinti a saccheggiare tutto il più rapidamente possibile per non lasciare "avanzi" ai banditi che verranno dopo, lo stesso accade con i politici eletti, ai quali conviene trarre il massimo profitto dalla propria carica entro i quattro-cinque anni del proprio mandato. Le conclusioni di Olson finiscono, suo malgrado, per confermare quelle di Hans-Hermann Hoppe sulla superiore efficienza del governo "privato" di un re rispetto al governo "pubblico" democratico.

Infatti, mentre un monarca è paragonabile a un padrone di casa che ci tiene alla manutenzione e al decoro

della sua proprietà, i governanti democratici assomigliano a un gruppo di inquilini con lo sfratto esecutivo a cui non interessa la valorizzazione del bene comune. Che importa a loro se diminuisce la ricchezza nazionale e se, di conseguenza, diminuiscono le entrate fiscali? L'importante è arricchirsi in fretta attraverso il saccheggio del bene pubblico, tanto è probabile che, fra poco tempo, saranno altri a governare.

Le implicazioni anti-democratiche dell'analisi di Olson sono state colte anche dal curatore del suo libro Riccardo Viale: «in queste situazioni la democrazia sembra risultare inferiore all'autocrazia (di tipo oligarchico): si forma un mix perverso di aliquote marginali sempre più elevate e progressive (mentre all'autocrate interessa non elevarle troppo per non deprimere e disincentivare il produttore e risparmiatore), di inefficienza del sistema delle infrastrutture e servizi pubblici (l'autocrate ha,

invece, interesse a fare funzionare il sistema, per aumentare le sue entrate e non è condizionato dal mercato della politica che produce posti di lavoro fittizi e nessun controllo sanzionatorio (sull'efficienza) ed assenza di vincoli, costituzionali o parlamentari, del bilancio (all'autocrate preme, invece, non lasciare le finanze dissestate ai membri della sua stirpe che governeranno dopo di lui)» (Introduzione a Mancur Olson, *Logica delle istituzioni*, p. XXI).

Storicamente, questo spiega perché le monarchie tradizionali vantassero livelli di esazione fiscale, spesa pubblica, debito pubblico, inflazione, burocrazia, molto inferiori rispetto alle democrazie attuali. La stessa "logica delle istituzioni" che porta Olson a condannare l'anarchia dovrebbe portarlo a giudicare molto negativamente anche la democrazia.

Olson ha dimostrato che, in linea di massima, per i sudditi è meglio vivere sotto la "protezione" e l'ordine

garantiti da un bandito stanziale monopolista della violenza, piuttosto che in un territorio esposto al saccheggio imprevedibile di numerosi predoni o signori della guerra. Questa conclusione, in ogni caso, è ben lontana dall'essere un'accettabile giustificazione del potere statale. Il bandito stanziale rimane un bandito anche dopo che ha sconfitto tutti i suoi rivali. I suoi scopi e le sue intenzioni non sono cambiate, quindi non c'è ragione per modificare la valutazione morale nei suoi confronti. La sua imposizione fiscale, come riconosce lo stesso Olson, rimane pur sempre una forma odiosa di sfruttamento che può arrivare a livelli anche molto elevati, come conferma la storia dei dispotismi asiatici. Perché allora, viene da chiedersi, le persone dovrebbero essere contente di farsi dominare e sfruttare da un unico bandito, solo perché è più moderato ed efficiente nella spogliazione? Olson non prende in considerazione una terza possibilità, quella in cui la

società civile si arma per difendersi da qualunque tipo di predone, nomade o stanziale che sia.

Una società anarco-capitalista senza predazioni, spogliazioni o tassazioni, fondata esclusivamente su rapporti contrattuali e volontari, non è semplicemente una società "anarchica". È una società molto più sofisticata sul piano culturale e istituzionale. Il termine anarco-capitalista è particolarmente felice dal punto di vista descrittivo perché mette in luce i due caratteri inseparabili di questa società: l'assenza di un potere statale centralizzato (l'anarchia) e una cultura diffusa che consideri sacri e inviolabili i diritti naturali alla vita, alla libertà e alla proprietà (il capitalismo). Il primo è l'aspetto puramente negativo e materiale, il secondo è l'aspetto positivo e culturale. Non basta l'assenza di uno Stato per avere una società anarco-capitalista, perché occorre anche una cultura "borghese" e liberale tra la popolazione. Una

società senza Stato, quindi, non è di per sé una società di mercato.

La Somalia in cui spadroneggiano le corti islamiche è anarchica perché manca di un governo centrale, ma non è affatto anarco-capitalista perché del tutto carente nel suo elemento "sovrastrutturale": una cultura favorevole alla proprietà privata e alla libertà individuale. Per questa ragione la Svizzera od Hong Kong, pur avendo un governo statale, sono più vicine all'ideale anarco-capitalista della Somalia o della Cina degli anni Venti dilaniata dai signori della guerra. Una società in preda alla guerra civile in cui diverse fazioni si contendono con le armi il potere assoluto è una società temporaneamente anarchica, ma culturalmente non ha nulla in comune con una società anarco-capitalista.

Una delle critiche più frequenti all'anarco-capitalismo, ripetuta anche da Pierre Lemieux nella prefazione, è che una società in cui le funzioni di

protezione sono svolte da diverse compagnie private in competizione tra loro sarebbe intrinsecamente instabile e caotica, e che dai loro interminabili scontri violenti alla fine ne emergerebbe una che diventerebbe lo Stato. Anche questa affermazione, tuttavia, non tiene conto del fatto che la stabilità o l'instabilità di un certo assetto politico non dipende dalle sue caratteristiche istituzionali, ma dalle convinzioni sociali prevalenti. Quale che sia la forma di governo, una società è politicamente stabile quando il potere gode di legittimazione; è invece caotica e instabile quando il potere non è legittimato agli occhi dell'opinione pubblica.

Come ha spiegato Guglielmo Ferrero nella sua analisi sulla legittimità, il potere non vive, non agisce e non si impone mai per la sua sola forza. Al contrario, deve sempre armonizzarsi con i costumi, gli usi, la religione, i valori e gli interessi materiali e morali più diffusi. Il potere legittimo è dunque il complesso delle strutture

coercitive che operano in sintonia con la cultura dominante e con ciò che la morale pubblica definisce giusto. Finché tale corrispondenza tra istituzioni politiche e cultura permane, la società è stabile. Se invece tale corrispondenza viene a mancare, sorge la diffidenza, la paura, il conflitto e, nei casi limite, il terrore (Guglielmo Ferrero, *Potere*, 1942).

Un monarca per diritto divino o una dittatura golpista e autoritaria non riuscirebbero a governare senza contestazioni e violenze gli attuali paesi occidentali, nei quali solo i governi eletti a suffragio universale vengono considerati legittimi. Di converso, una democrazia avrebbe grosse difficoltà a mantenere l'ordine pacifico in una società in cui prevale una cultura politica non democratica: basti pensare alla Repubblica tedesca di Weimar, oppure a tutte le democrazie "fallite" nei paesi del Terzo Mondo. Ma per le stesse ragioni, nessun governo riuscirebbe a governare stabilmente una società

composta in grande maggioranza da anarchici individualisti, dato che la sua pretesa di monopolizzare l'uso della forza e di tassare la popolazione susciterebbe vaste ribellioni.

Supponiamo infatti, come esperimento mentale, che la stragrande maggioranza degli abitanti di un paese si convertano alla filosofia politica libertaria di Murray N. Rothbard. A quel punto un governo che si ostinasse a imporre in via monopolistica i suoi servizi di protezione o d'altro genere sarebbe visto come un racket mafioso, e le sue imposizioni fiscali sarebbero respinte da tutti come oltraggiose. Solo le agenzie private di protezione e i tribunali di arbitrato che rispettano i diritti di proprietà, senza esigere tributi non volontari, godrebbero del rispetto e della legittimazione per compiere atti di coercizione come incriminazioni, arresti, perquisizioni.

Per queste ragioni l'anarco-capitalismo non è "impossibile",

sostengono i suoi critici. Se la legittimità del potere, e quindi la stabilità e l'ordine sociale, dipendono dalla corrispondenza tra le istituzioni e la cultura sottostante, allora una società anarco-capitalista sarà stabile, ordinata e non conflittuale se abitata da persone che pongono come valore sociale supremo il principio libertario di non aggressione, secondo cui nessun uomo o gruppo di uomini può dare inizio all'uso della violenza contro gli individui pacifici.

Naturalmente un mutamento troppo rapido in direzione dell'anarco-capitalismo, non accompagnato dalla persuasione, potrebbe essere controproducente, come aveva già osservato l'americano Benjamin Tucker più di un secolo fa: «se il governo venisse soppresso da un giorno all'altro, noi assisteremmo probabilmente ad una serie di conflitti violenti per la conquista della terra e delle altre cose, risultandone forse una reazione con un possibile

ritorno alla tirannia. Ma se tale abolizione si svolgerà gradatamente, estendendosi da un campo all'altro dell'attività sociale e con una progressiva diffusione fra le masse della verità sociale, nessun serio conflitto ne potrà allora risultare» (Benjamin R. Tucker, *Instead of a Book*, p. 329).

Il filosofo Michael Huemer è convinto che prima o poi questa società sarà realizzata, perché intravede nel cammino dell'umanità uno sviluppo intellettuale coerente con un movimento nella direzione dell'anarco-capitalismo, attraverso il progressivo riconoscimento dell'assioma libertario di non aggressione. La condanna universale della tassazione, in quanto istituzione violenta che autorizza alcuni individui ad espropriare con la forza i frutti del lavoro altrui, potrebbe avere una portata storica analoga alla messa la bando della schiavitù. Se riteniamo che l'umanità possa progredire intellettualmente e moralmente, allora l'avvento dell'anarco-capitalismo è non

solo possibile, ma anche probabile.

Guglielmo PIOMBINI

Massimo de LEONARDIS, *Guerra fredda e interessi nazionali. L'Italia nella politica internazionale del secondo dopoguerra*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro) 2014 (p. 350 - euro 20).

Per chi è abituato a navigare tra questioni di politica internazionale, di storia militare e di studi strategici il nome di Massimo de Leonardis non necessita di presentazioni. I suoi volumi e i suoi saggi, infatti, rappresentano riferimenti obbligati sia per chi voglia avere nitide visioni generali sia per chi abbia bisogno di accurati approfondimenti specialistici.

Professore ordinario di Storia delle Relazioni e delle Istituzioni Internazionali e di Storia dei Trattati e Politica Internazionale all'Università Cattolica del Sacro Cuore,

oltre a numerose referenze sul piano propriamente accademico, de Leonardis gode di riconoscimenti prestigiosi in ambito diplomatico nazionale ed internazionale e ha assunto incarichi di altissimo livello. Tra questi la presidenza della International Commission of Military History, dal 2015 al 2020.

Conferma questa fama il testo *Guerra fredda e interessi nazionali. L'Italia nella politica internazionale del secondo dopoguerra*, edito già qualche anno fa (nel 2014) per i tipi della Rubbettino.

Sebbene il volume sia nato dalla riproposizione di «vari saggi pubblicati in tempi diversi e attentamente rivisti» (p. 5), esso non perde la sua unitarietà. Neanche la sua leggibilità risulta intaccata; anche la inevitabile ripetizione di qualche citazione non disturba, concorrendo a sottolineare alcuni giudizi (alcuni dei quali ora richiameremo) che meritano di essere ben presentati non solo al lettore curioso che voglia saperne di più «del

ruolo dell'Italia post-bellica nella politica internazionale» (p. 4), ma anche allo studente o al cultore che intenda esaminare «alcuni temi fondamentali della politica estera italiana» (p. 3).

Tali temi sono presentati in sette saggi ciascuno dei quali, nella forma di capitolo, presenta alcuni elementi di analisi da non trascurare. Ciascuno di questi temi fondamentali viene proposto con una sua ben riconoscibile inquadratura. Proviamo a rimarcare gli aspetti più problematici.

Il primo saggio sviluppa il problema politico e diplomatico della continuità o della discontinuità negli affari internazionali a partire dalla Seconda Guerra Mondiale ed ovviamente dallo spartiacque costituito dall'armistizio con cui l'Italia monarchica cambiava fronte ed iniziava a combattere a fianco delle nazioni sino a quel momento considerate ostili. Se la data dell'8 settembre 1943 rappresenta certamente una cesura dagli interrogativi etici, de Leonardis molto

opportunamente contrappone alla “leggenda nera” denigratoria che ripropone lo stereotipo dell’inferiorità morale dei popoli cattolici la realtà di una tradizione epica «pre-nazionalista» (p. 13), una gloriosa tradizione che è stata soffocata nell’epoca degli Stati nazionali.

Sono gli Stati nazionali ad aspirare alla più grande potenza e a considerare le altre compagini nazionali un costante pericolo. L’8 settembre è, perciò, anche una nemesi: avendo perseguito senza scrupoli la politica di potenza, lo Stato risorgimentale e fascista affonda, facendo definitivamente perdere all’Italia l’immagine della “grande potenza”.

Gli elementi di discontinuità con il passato sono numerosi, annota de Leonardis. Ad iniziare dal modo in cui vennero rovesciate le alleanze; molto più che uno di quei “giri di valzer” che l’Italia risorgimentale portò al suo apice con il patto di Londra della primavera del 1915 (ma

forse non è un caso che la formula “giri di valzer” sia adoperata abbastanza spesso nei saggi del volume: cfr. p. 14.20.135.224.227.284.323). Poi vi era la formula “ciellenistica” dell’antifascismo che rendeva impossibile una politica estera per la compresenza di una linea filo-americana e una linea filo-sovietica. O, ancora, il sigillo sui trattati internazionali che la Costituzione repubblicana (ben carica di compromessi e di incongruenze) attribuisce alle competenze del Parlamento (diversamente era avvenuto sia con la firma della Triplice Alleanza sia con il capovolgimento della stessa alleanza).

Rispetto alla stagione politica precedente, la nuova azione diplomatica intendeva fondarsi sul diritto piuttosto che sulla forza. Più che un orientamento virtuoso — osserva de Leonardis — si tratta di una scelta obbligata per chi, mancando di potenza da utilizzare, non può che appoggiarsi su argomentazioni giuridiche.

C'è, quindi, da chiedersi quanto del più convinto internazionalismo nasca, oltre che da un astratto pacifismo, dalla semplice invidia verso le grandi potenze.

Accanto agli aspetti di discontinuità rispetto al passato, l'Autore non manca di rilevare il permanere di «alcune delle tradizionali caratteristiche della diplomazia italiana» (p. 28). Tra queste l'aspirazione a veder considerato il Paese come Grande potenza, il simultaneo richiamo alle proprie debolezze quale strumento di pressione sui *partners*, il ruolo delle Forze Armate e l'«abitudine al compromesso» (p. 30) di chi riaffermava fedeltà all'alleato senza disdegnare il perseguimento di una certa autonomia.

Il secondo saggio del volume affronta la questione della cosiddetta cobelligeranza attuata all'indomani dell'armistizio. Con notevole chiarezza, de Leonardis descrive i tratti di questa cobelligeranza tra la fine del 1943 e il 1945 come le

stesse «premesse militari della ricostruzione della politica estera italiana» (p. 35). Qui l'autore entra non solo nelle distinzioni che tanto pesarono in quel momento (“capitolazione onorevole” o “resa incondizionata”; Paese “cobelligerante” o Paese “alleato”), non solo nell'anomalia del duplice armistizio (quello “breve” del 3 settembre a Cassibile e quello “lungo” del 29 settembre a Malta), ma anche nell'intreccio tra aspetti politici e aspetti militari propri dell'armistizio.

Il volume dedica, poi, ampio spazio ad una delle grandi questioni diplomatiche post-belliche: la travagliata vicenda di Trieste. Della dettagliata ricostruzione di de Leonardis non possiamo trascurare alcuni passaggi che contengono elementi significativi per la storia diplomatica nazionale.

Innanzitutto la “corsa verso la città” metteva in crisi il fondamento stesso della coalizione di unità nazionale perché per salvare Trieste dai titini non si escluse il

coinvolgimento dei reparti repubblicani (mentre i comunisti italiani auspicavano l'occupazione da parte delle truppe jugoslave).

Occorre, poi, considerare come il definitivo posizionamento internazionale di Roma portò il fronte sovietico a trattare l'Italia da avversaria da osteggiare, facendole perdere, così, i riguardi adottati dall'URSS verso un Paese ancora oggetto di corteggiamento.

A ruoli in qualche modo invertiti, si trovarono l'Italia e la Jugoslavia quando quest'ultima venne scomunicata da Stalin e si avvicinò all'Occidente (nel 1952-53). Furono questi gli anni del "broncio atlantico" — secondo la formula dell'ambasciatore Quaroni —, cioè il raffreddamento dei rapporti tra Italia e USA dovuto al tentativo da parte del governo americano di accontentare Tito, considerando l'Italia oramai *taken for granted*.

Da parte americana non si trattava di puro cinismo (o

addirittura tradimento) perché un ipotetico rafforzamento della difesa atlantica sarebbe stato di vantaggio anche per l'Italia; ma si trattava di un'illusione perché l'intera operazione teneva poco in conto la spregiudicatezza comunista e l'abitudine al crimine da parte di Tito. A fatica la diplomazia italiana aveva provato a mostrare come la sovranità sui territori triestini fosse una questione occidentale e non solamente italiana; ma continuava a pesare senz'altro il fatto che l'Italia era considerata nazione vinta mentre la Jugoslavia era tra i paesi vincitori. Da parte italiana, l'opinione pubblica e quella elettorale avrebbero difficilmente perdonato una sconfitta diplomatica; d'altra parte, a dimostrazione di una certa incoerenza della posizione degasperiana, può essere richiamata la rivendicazione del criterio etnico per il confine orientale e la sconfessione dello stesso criterio per il Tirolo.

Il quarto saggio riguarda le linee di fondo e le peculiarità

della politica italiana nell'ambito del confronto proprio della Guerra fredda.

«Va innanzi tutto sottolineato il legame inscindibile, molto più che in passato, tra schieramenti politici interni e politica estera» (p. 215), osserva de Leonardis. Infatti, con il rischio di una bolscevizzazione del mondo, ogni aspetto della politica veniva facilmente risucchiato nel confronto sul piano internazionale. La minaccia d'invasione che per secoli aveva rappresentato il terrore turco nelle popolazioni europee ora si riaffacciava con altri soggetti, ma con gli stessi tratti apocalittici. Infatti, come nel lontano passato, non di meno, a partire dalla metà del Novecento, la vittoria del "nuovo turco" alle porte avrebbe radicalmente trasformato l'Occidente conculcando la civiltà cristiana.

Se questo era il quadro generale della Guerra fredda, le pagine di de Leonardis aiutano ad elaborare alcune considerazioni.

L'Autore ripropone le testimonianze che ritenevano impossibile ogni forma di neutralità tra i due blocchi: «le armate anglo-americane permisero [...] di scegliere liberamente, quelle sovietiche imposero scelte obbligate» (p. 218). Il caso italiano ebbe un tratto di particolarità per la presenza nella vita politica del Paese del più numeroso, efficiente ed articolato partito comunista dell'Occidente. Le elezioni ebbero davvero il sapore amaro della scelta per la civiltà e la data storica del 18 aprile 1948 sta ancora a dimostrarlo.

In base a ciò, de Leonardis documenta come la scelta atlantica si rendesse necessaria innanzitutto per garantire la stabilità interna e per contenere l'eversione comunista nazionale. Questa situazione generale rendeva, a differenza del passato, la politica interna subalterna a quella estera. Non solo, quindi, la Guerra fredda rendeva gli orientamenti interni quanto mai legati agli orientamenti assunti in campo internazionale, ma addirittura

erano questi ultimi a determinare in buona misura i primi.

L'Autore ripropone un pensiero dell'ambasciatore Quaroni secondo il quale, in Italia, la vera differenza tra le linee programmatiche dei partiti di governo e le linee programmatiche dei partiti di opposizione era costituita dalle scelte internazionali. Su questa testimonianza possono essere abbozzate alcune riflessioni. La principale riguarderebbe l'ambiguità della politica democristiana che, seppure con sfumature differenti (il centrismo degasperiano, il centro-sinistra fanfaniano, la solidarietà nazionale morotea), ha mantenuto una sostanziale continuità. La DC, dunque, non avrebbe avuto reali, profonde ed essenziali divergenze con i partiti di sinistra, ad esclusione della scelta relativa alla collocazione internazionale. Se non per la politica estera, quindi, sinistra e Democrazia Cristiana avrebbero potuto essere intercambiabili. Ciò sarebbe confermato anche

dalla fine del partito dello Scudo crociato: nel momento in cui terminò la Guerra fredda scomparve anche il partito che non si era mai posto come realmente alternativo alla sinistra in politica interna.

L'ultima parte del volume è dedicata ad un'altra area di grande attenzione per la politica estera italiana: il Mediterraneo. Se da un lato lo sguardo verso i Paesi del Nord Africa e verso il Medio Oriente rappresenta una sorta di vocazione naturale per l'Italia, d'altro lato è anche vero che in non poche circostanze questo sguardo, in nome dell'abituale tendenza alla mediazione, ha fornito una qualche forma di altro sentiero su cui poteva muoversi la diplomazia italiana, un binario se non alternativo almeno parallelo a quello atlantico.

Lo scenario mediterraneo, inevitabilmente oggetto della rivalità non dichiarata anglo-americana, ha costituito anche il teatro strategico in cui l'Italia sperimentava quanto fosse preferibile affidarsi ad

un alleato (“alleato” più che “padrone”) ricco e lontano piuttosto che subire la supremazia di un *partner* vicino.

Pur tuttavia, il Mediterraneo ha rappresentato il contesto regionale in cui si è espresso quel “neoatlantismo” — utilmente descritto da de Leonardis — quale formula politica (non sempre felice) per indicare una certa autonomia di movimento rispetto alle direttive preferite da oltreoceano.

Il volume si apre presentando la politica estera italiana con l’immagine dei “tre cerchi” in cui questa si è manifestata: atlantismo, europeismo e “mediterraneismo”. A volte armonizzate, più spesso in tensione, su queste linee si è svolta la diplomazia italiana degli ultimi settant’anni. Forse a questi tre sarebbe stato opportuno aggiungere un quarto cerchio che, causa la sua estensione, potrebbe essere distinto dal terzo. Ci riferiamo a quell’internazionalismo cui de

Leonardis preferisce accennare tra le questioni mediterranee; internazionalismo («caricatura dell’universalismo cattolico», p. 291) che ha spesso contraddistinto l’esposizione italiana con la predilezione per il multilateralismo, con l’enfasi per l’opera delle organizzazioni internazionali, con il sostegno al terzomondismo e con il fiancheggiamento di certo anti-occidentalismo.

Un’ultima considerazione che nasce anch’essa dalle stimolanti pagine di de Leonardis riguarda il primato, *de facto*, della politica estera nell’epoca del grande confronto ideologico causato dall’espansionismo comunista. Oggi più che mai si comprende che ogni ipotesi neutralista era illusoria e la stessa “distensione” era puramente ingannevole. Ma, senza cedere a queste ingenuità, occorre anche riflettere su come la politica estera posta al centro dello scontro politico interno ha impedito di scorgere nell’accrescimento

diplomatico e militare dei Paesi occidentali un formidabile momento di consolidamento di quello statalismo molto simile al socialismo reale che si intendeva contenere o addirittura contrastare.

Beniamino DI MARTINO

Libri ricevuti

Antonio CARAGLIU, *Il principio etico. Diritto e morale in Giorgio Del Vecchio*, Aracne, Roma 2009 (p. 162, euro 10).

Salvatore SCHINELLO, *Tutta la nostra intelligenza. Il concetto di egemonia in Gramsci*, Gog Edizioni, Roma 2017 (pag. 125, euro 12).

Gli Autori

Hanno finora collaborato a «StoriaLibera»*:

David Emanuel Andersson, Dario Antiseri, Andrea Bartelloni, Bruno M. Bilotta, Peter J. Boettke, Michael N. Brennen, Maurizio Brunetti, Matteo Candido, Antonio Caragliu, Francesco Carbone, Rivo Cortonesi, Gianandrea de Antonellis, Luigi Degan, Francesco Di Iorio, Beniamino Di Martino, Dario Di Maso, Enzo Di Nuoscio, Antonio Donno, Maria Drago, Leonardo Facco**, Flavio Felice, Carmelo Ferlito, Bernardo Ferrero, Michele Fiorini, Giovanni Formicola, Lorenza Formicola, Luca Fusari, Luciano Garibaldi, Giampaolo Garzarelli, Angelo Giubileo, Giuseppe Goisis, Ettore Gotti Tedeschi, Hans-Hermann Hoppe**, Jörg Guido Hülsmann, Lorenzo Infantino, Tomaso Invernizzi, Pavel Kuchar, Carlo Lottieri, Stefano Lucarelli, Maria Alejandra C. Madi, Cosimo Magazzino, Stefano Magni, Claudio Martinelli, Antonio Martino, Cristian Merlo, Pietro Monsurrò, Ivo Musajo Somma, Angelo Muzzonigro, Guglielmo Piombini, Ezio Pozzati, Daniele Premoli, Federico Prizzi, David L. Prychitko, Marco Respinti, Alberto Rosselli, Mariagrazia Rossi, Carlo Scognamiglio Pasini, Roger V. Scruton, Francesco Simoncelli, Robert A. Sirico, Clemente Sparaco, Piero Vernaglione, Guido Vignelli, Alessandro Vitale.

* Il *curriculum* di ciascun autore (con il riferimento ai contributi apparsi su «StoriaLibera») è presente sul sito della rivista (www.StoriaLibera.it) alla pagina "Autori".

** A partire da questo numero

Fascicolo n. 11
completato il 15 agosto e pubblicato il 21 settembre aD 2019.