

Piero Vernaglione

Il libertarismo

This work is licensed under the Creative Commons By 4.0 License



Indice

1. Una lunga tradizione a difesa della libertà individuale ‘negativa’	3
2. Autoproprietà.....	9
3. Proprietà delle cose tangibili	20
4. Principio di non-aggressione	28
5. Azioni lecite	39
5.1 Etica e morale.....	42
6. La libertà come proprietà	51
6.1 Vita.....	51
6.2 Libertà personali.....	52
6.2.1 Libertà di espressione	54
6.2.2 Contro la proprietà intellettuale.....	59
6.2.3 Libertà di circolazione	61
6.2.4 Libertà di associazione (e di esclusione)	62
6.2.5 Diritti civili e diritti libertari.....	64
6.3 Proprietà fisica.....	67
7. Interferenze ingiuste	72
7.1 Paternalismo giuridico.....	72
7.2 Perfezionismo e perfettismo	77
7.3 Egualitarismo.....	81
7.4 Diritti ‘positivi’	89
8. Altre implicazioni della teoria.....	92
8.1 La sanzione.....	92
8.2 Teoria del contratto.....	93
8.3 Immigrazione.....	94
8.4 Politica estera.....	98
9. Libertarismo consequenzialista	101
10. Minarchici e anarchici	116
10.1 Minarchismo.....	116
10.2 Anarcocapitalismo	124
11. Libertarismo e democrazia	135
11.1 Una nozione procedurale di democrazia.....	135
11.2 Democrazia versus libertà	140
11.3 Mercato politico e mercato economico	146

11.4 La rappresentanza	149
11.5 Democrazia e statalismo	151
11.6 Costituzionalismo	154
12. Destra, Sinistra e libertarismo	158
12.1 Criteri di distinzione	158
12.2 Rapporti con le destre	166
12.2.1 Paleolibertarismo	171
12.3 Rapporti con le sinistre	177
12.3.1 <i>Left-libertarianism</i>	181
13. Strategie per la libertà	186
<i>Appendice</i>	192
Riferimenti bibliografici	194

Per la citazione del presente saggio: P. Vernaglione, *Il libertarismo*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/teoria/libertarismo.pdf>, 31 luglio 2009, agg. 2024.

1. Una lunga tradizione a difesa della libertà individuale ‘negativa’

Il libertarismo è una filosofia politica. Il suo campo di indagine è l’esame delle condizioni e dei vincoli necessari per la realizzazione di un assetto sociale giusto: in ultima analisi, è interessato ai requisiti di legittimità, e quindi ai limiti, nell’uso della forza nei rapporti fra gli individui. In sostanza, il libertarismo, come qualsiasi teoria interna al perimetro della filosofia politica, risponde alla domanda chiave: quali azioni umane possono essere vietate (e, correlativamente, consentite)?¹ Per una teoria erede, e al tempo stesso sviluppo, del liberalismo classico, il tema politico centrale, come si vedrà dettagliatamente nel corso di questo lavoro, è la difesa della libertà individuale, intesa *ex negativo*, come assenza di aggressione e dunque come tutela integrale dei diritti di proprietà.

La dottrina libertaria, in quanto corpo sufficientemente omogeneo di principi e prescrizioni², acquisisce una piena e autonoma identità a partire dalla metà del Novecento, principalmente negli Stati Uniti, per opera di autori come Ayn Rand³, Murray N. Rothbard⁴, Roy Childs, Jr., Bruno Leoni⁵, David Friedman, Robert Nozick⁶, Walter Block, Hans-Hermann Hoppe, Randy Barnett, Stephan Kinsella⁷. Radici di tale pensiero sono rintracciabili in molteplici correnti filosofiche, filoni politici e

¹ La legittimità nell’uso della forza non implica l’accettazione dello Stato, cioè di un monopolista della forza. In ogni caso, per le correnti di pensiero che prevedono l’esistenza dello Stato – gran parte delle teorie politiche – oggetto della filosofia politica è anche la questione di *chi* deve governare (uno, pochi, molti, e attraverso quali procedure?). Circa la tematica centrale dei limiti nell’uso della forza, i fautori dello Stato a loro volta hanno sostenuto i seguenti modelli, in ordine crescente di costrizione: Stato minimo, Stato più che minimo, Stato sociale, Socialismo, Totalitarismo.

² Secondo alcuni studiosi, come ad esempio Matt Zwolinski e John Tomasi (*The Individualists: Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2023), il libertarismo non è una teoria unitaria ma una famiglia di teorie politiche, che possiedono alcuni tratti comuni ma anche caratteristiche distinte su aspetti di rilievo. Chi scrive ritiene invece, come apparirà chiaro nel corso del presente lavoro, che il termine designi un insieme complessivamente compatto di principi (non-aggressione, libertà negativa, individualismo metodologico e politico, assolutezza della proprietà privata, *homesteading*, ordine spontaneo, antistatalismo) e applicazioni (libero mercato, antiproibizionismo, non-interventismo) e che la presunta varietà dipenda dall’indebita estensione dell’etichetta a impostazioni che non possono essere definite libertarie in senso stretto.

³ Per l’impatto emotivo dei suoi romanzi, soprattutto *La rivolta di Atlante* (1957), la scrittrice russa è stata la personalità più influente per la conversione alle idee libertarie di generazioni di americani (sebbene lei non definisse sé stessa “libertaria” ma “radicale per il capitalismo”); e non abbia mai partecipato alla vita politica del movimento libertario, riservando a esso talvolta anche parole sprezzanti: v. A. Rand, *Brief Summary*, in “The Objectivist”, vol. 10, n. 9, settembre 1971). Il timbro “eroico” di alcuni suoi personaggi, i toni a tratti visionari e un forte carisma, nonché un’altera intransigenza morale e intellettuale, contribuirono a generare nei confronti della sua persona atteggiamenti prossimi a un vero e proprio culto.

⁴ Per il respiro e l’incisività del pensiero politico, l’americano Rothbard è il più grande teorico del libertarismo, del quale ha proposto una versione giusnaturalista, incentrata sui diritti soggettivi di proprietà, con un esito anarcocapitalista. In campo economico ha offerto contributi importanti come esponente della Scuola Austriaca. Gli interessi teorici non rimasero mai disgiunti da un appassionato attivismo politico, prevalentemente all’interno del movimento libertario americano; passione attestata da una prolifica produzione di articoli sull’attualità politica.

⁵ Nel suo lavoro più importante, *Freedom and the Law*, distingue fra legislazione e diritto, essendo la prima espressione di un comando centralizzato, arbitrario, contingente e pervasivo, e il secondo, interpretato al meglio dal *common law* e dal diritto romano, l’esito giuridico delle relazioni decentrate tra gli individui, grazie alla “scoperta” operata dai giudici attraverso la soluzione delle vertenze. La legislazione è l’effetto della logica interventista e statalista, mentre il diritto giurisprudenziale corrisponde al manifestarsi delle informazioni sul libero mercato ed è connaturato a un sistema incentrato sulla libertà “negativa”. B. Leoni, *Freedom and the Law*, Van Nostrand, Princeton, NJ, 1961; trad. it. *La libertà e la legge*, Liberilibri, Macerata, 1995.

⁶ La sua proposta teorica volta a legittimare uno Stato minimo, contenuta nel fondamentale *Anarchia, stato e utopia* (1974), è illustrata nel paragrafo 10.1.

⁷ Altri importanti esponenti sono stati o sono Ralph Raico, Morris e Linda Tannehill, John Hospers, Tibor Machan, Jan Narveson, Douglas Den Uyl, Douglas Rasmussen, Richard Epstein, Wendy McElroy, David Boaz, Llewellyn H. Rockwell Jr., Thomas Di Lorenzo, Justin Raimondo, David Bergland, Bruce Benson, Gary North, Jesus Huerta de Soto. L’*Appendice* e la bibliografia in coda al testo offrono un elenco ancora più esaustivo.

tradizioni di ricerca, anche risalenti⁸: gli Scolastici che avevano proposto teorie soggettivistiche del valore; il liberalismo classico dei Livellatori inglesi⁹, di John Locke¹⁰, delle *Cato's Letters* di John Trenchard e Thomas Gordon¹¹, dei giusnaturalisti dei diritti e di Benjamin Constant¹²; il *laissez-faire* di Adam Smith¹³, degli economisti francesi del Settecento¹⁴ e dell'Ottocento¹⁵, della Scuola di Manchester¹⁶ e di Herbert Spencer¹⁷; l'anarchismo individualista americano di Josiah Warren¹⁸, Lysander Spooner¹⁹, Henry D. Thoreau²⁰, Benjamin Tucker²¹ e Albert Jay Nock²²; la Scuola Austriaca di economia di Carl Menger, Friedrich von Wieser, Eugen von Bohm-Bawerk, Ludwig von Mises e Friedrich A. von Hayek²³; l'individualismo metodologico degli illuministi inglesi e scozzesi

⁸ Risalendo all'antichità, tracce di un'ispirazione protolibertaria vengono rinvenute nel primo libro di Samuele, nel filosofo cinese del VI secolo a.C. Lao-Tzu, anticipatore della teoria dell'ordine spontaneo, nell'*Antigone* di Sofocle, negli Stoici. Nel *Tao Te Ching (Il libro della Via e della Natura)*, Lao-Tzu esamina le relazioni fra individuo, Stato e natura. Al centro del suo pensiero vi è il concetto di non-azione, o non-intervento: maggiori sono le restrizioni e le limitazioni e più povero sarà l'uomo, minore l'intervento degli Stati e maggiore l'armonia. I tributi, non la natura, sono la causa principale della povertà dei popoli.

⁹ È un movimento politico attivo durante la prima rivoluzione inglese; i principali esponenti erano John Lilburne, Richard Overton, William Walwyn e John Wildman.

¹⁰ J. Locke, *Il secondo trattato sul governo* (1690), Rizzoli, Milano, 1998.

¹¹ J. Trenchard, T. Gordon, *Cato's Letters – Antologia (1720-1723)*, Liberilibri, Macerata, 1997.

¹² B. Constant, *Principi di politica* (1806), Editori Riuniti, Roma, 1970; Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2007; *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), Einaudi, Torino, 2001; Liberilibri, Macerata, 2001. «Con Constant [...] assistiamo alla nascita del liberalismo classico “avverso allo Stato”». R. Raico, *Benjamin Constant*, in “New Individualist Review”, vol. 3, n. 2, p. 47 (traduzione mia).

¹³ Sebbene tradizionalmente ritenuto un campione del *laissez-faire*, Adam Smith non è considerato tale da libertari come Rothbard e Hoppe: cfr. M.N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought: Economic Thought Before Adam Smith*, vol. I, Edward Elgar Publishing, Brookfield, 1995 (pubblicato postumo), cap. 16, *The celebrated Adam Smith*

¹⁴ Richard Cantillon, Robert-Jacques Turgot e i fisiocratici.

¹⁵ Jean-Baptiste Say, Michel Chevalier, Paul Leroy-Beaulieu, Charles Dunoyer, Charles Comte, Destutt de Tracy, Frédéric Bastiat, Gustave de Molinari. A parere di Zwolinski e Tomasi gli ultimi due, insieme a Spencer, rappresentano gli autori che per primi elaborano un pensiero libertario *sistematizzato*, distinto dai principi più sfumati e pragmatici del liberalismo classico. I motivi per cui ciò avviene proprio a metà dell'Ottocento e in Gran Bretagna e Francia sono due: la Rivoluzione industriale in fase più avanzata e l'ascesa del socialismo come forza politica e intellettuale. Una parte del liberalismo risponde alla sfida assecondando l'interventismo e la redistribuzione della ricchezza, un'altra parte invece «non ammorbidendo la propria posizione bensì radicalizzandola», ed è quella libertaria. M. Zwolinski, J. Tomasi, *The Individualists: Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, cit., p. 36 Dei due francesi si veda F. Bastiat, G. de Molinari, *Contro lo statalismo (1848-'49)*, Liberilibri, Macerata, 1994.

¹⁶ Guidata da Richard Cobden e John Bright.

¹⁷ H. Spencer, *Social Statics*, Chapman, Londra, 1851; *The Man versus the State*, Williams and Norgate, Londra, 1884.

¹⁸ J. Warren, *Equitable Commerce: A New Development of Principles*, Fowlers and Wells, New York, 1852.

¹⁹ L. Spooner, *The Collected Works of Lysander Spooner*, M & S Press, Weston, MA, 1971; *The Lysander Spooner Reader*, Fox & Wilkes, San Francisco, CA, 1992.

²⁰ H.D. Thoreau, *Resistance to Civil Government [Civil Disobedience]*, in “Aesthetic Papers”, Boston, 1849.

²¹ La rivista “Liberty”, da lui fondata nel 1881, per quasi trent'anni rappresentò la principale sede di elaborazione intellettuale del movimento (proto)libertario americano.

²² A.J. Nock, *Myth of a Guilty Nation*, B.H. Huebsch, New York, 1922; *Our Enemy, the State*, William Morrow & Company, New York, 1935; trad. it. *Il nostro nemico, lo Stato*, Liberilibri, Macerata, 1994. In questo lavoro Nock applica l'analisi sociologica di Franz Oppenheimer alla crescita dello Stato americano. Avversa la democrazia in quanto l'ideologia che la sottende è inevitabilmente egualitaria e livellatrice verso il basso. Dal 1920 al 1924 collabora con il settimanale “Freeman” (da non confondere con “The Freeman”, magazine fondato nel 1950 da John Chamberlain, Henry Hazlitt e Suzanne La Follette e successivamente acquisito dalla “Foundation for Economic Education”).

²³ Sul fronte economico è stata fonte di ispirazione anche la Scuola di Chicago; e, nelle sue interazioni con la scienza politica, anche la teoria della Scelta Pubblica di James Buchanan e Gordon Tullock.

e ancora della Scuola Austriaca; la *Old Right* americana di Henry L. Mencken²⁴, Rose Wilder Lane²⁵, Isabel Paterson²⁶, Frank Chodorov²⁷, Garet Garrett²⁸ e Leonard Read²⁹.

²⁴ H. L. Mencken, *Notes on Democracy*, Jonathan Cape, Londra, 1926. Le sue opinioni sui temi culturali, politici ed economici di attualità sono contenute nella rivista mensile “American Mercury”, da lui fondata nel 1924.

²⁵ R.W. Lane, *The Discovery of Freedom: Man's Struggle Against Authority*, John Day, New York, 1943; ripubblicato da Laissez Faire Books, New York, 1984. Giornalista, scrittrice e viaggiatrice appassionata, nella sua opera politica esamina storicamente l'evoluzione della libertà dall'Europa agli Stati Uniti. La vita è *energia* e gli esseri umani usano questa energia per operare sulla natura al fine di migliorare la propria condizione. Per gran parte della storia umana le persone hanno vissuto in una condizione misera. L'antropomorfizzazione del mondo naturale ha indotto sin dai tempi più antichi la credenza in un'autorità esterna che controlla la vita umana (dèi, forze naturali). Vi sono stati tentativi di valorizzazione dell'individuo: le norme e i costumi degli antichi israeliti, la civiltà saracena (islamica) con Maometto, il *common law* in Inghilterra. Tuttavia il successo si manifesta a pieno solo in America. L'esplosione di innovazione in Occidente, ma soprattutto in America, deriva dal fatto che viene infranta questa superstizione secondo cui gli uomini sono sottomessi a, e controllati da, una qualche Autorità; non a caso è in America che il progresso tecnologico e la ricchezza si diffondono in maniera più ampia. Lane esplora il significato della democrazia, del costituzionalismo e del repubblicanesimo, enfatizzando il diritto di proprietà, essenziale per l'esercizio dei diritti naturali individuali. Mantenendo la difesa dei diritti di proprietà come elemento importante della rivoluzione, i coloni americani individuaronò la pietra angolare che avrebbe reso vincente il sistema statunitense. Nei venticinque anni successivi alla pubblicazione del libro continuò ad approfondire il pensiero politico ed economico attraverso lunghe corrispondenze con L. von Mises, R. LeFevre, H. Sennholz e F. Meyer, e a coltivare l'attualità politica come corrispondente dal Vietnam e polemizzando contro l'istituzione della Social Security. Dell'autrice si veda anche *Give Me Liberty* (Longmans, Green & Co., New York, 1936).

²⁶ I. Paterson, *The God of the Machine*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1943. L'autrice propone un'originale teoria della storia, incentrata sull'energia umana. Utilizzando la metafora della società come una macchina, la mente dell'individuo è equiparata a una “dinamo” e il commercio è la rete di circuiti per la trasmissione dell'energia nel tempo e nello spazio. Percorrendo la storia dall'antica Cartagine all'America contemporanea, vengono analizzati i principi filosofici e gli strumenti politici che hanno consentito di creare e mantenere il “lungo circuito” dell'energia. Il capitalismo di *laissez-faire* – tutela dei diritti di proprietà, piena libertà personale, decentramento territoriale, sistema monetario basato sull'oro – ha generato il più ampio circuito di energia della storia. I governi in prevalenza hanno “cortocircuitato” l'innovazione e la creazione dinamica della ricchezza; quelli che storicamente non lo hanno fatto o lo hanno fatto meno, l'Inghilterra e, soprattutto, gli Stati Uniti, non a caso hanno avuto una supremazia sugli altri. Paterson considera la costituzione americana il più grande documento politico mai prodotto dall'uomo, e la *Progressive Era* e il New Deal due pericolose involuzioni nella storia americana. Nel capitolo più famoso del libro, “The Humanitarian with the Guillotine”, afferma che nel mondo la maggior parte dei disastri è provocata dalle persone ‘buone’, che per realizzare i loro “alti ideali” violano i diritti degli individui e la ragione.

²⁷ F. Chodorov, *Fugitive Essays*, Liberty Fund, Indianapolis, IN, 1980; è una raccolta di articoli e saggi scritti tra il 1940 e il 1959 e apparsi principalmente sulle riviste “Analysis” e “The Freeman”, ma anche su “Human Events”, “National Review” e “Plain Talk”, o estratti dai lavori *The Rise and Fall of Society* (1959) e *Out of Step* (1962).

²⁸ Giornalista e scrittore, le sue opinioni politiche e in materia economica sono contenute soprattutto negli articoli scritti dal 1922 al 1942 per il “Saturday Evening Post”. Si vedano anche *The People's Pottage* (Caxton Printers, Caldwell, ID, 1953) e *The American Story* (Regnery, Chicago, IL, 1955).

²⁹ La *Old Right* è un'aggregazione di singole personalità – parlamentari, politici, giornalisti, scrittori, intellettuali – eterogenee per retroterra culturale e orientamento politico, che intorno alla metà degli anni Trenta del Novecento danno vita a una coalizione politica i cui elementi di coesione sono fondamentalmente due: l'ostilità verso il New Deal e, più tardi, l'opposizione all'ingresso del Paese nella Seconda guerra mondiale (e più in generale a una politica estera interventista e a una vocazione universalista e messianica dell'America). Negli anni Quaranta perde influenza. Nel decennio successivo la componente libertaria della *Old Right* cerca di mantenere aperta una prospettiva liberal-radical attraverso la saggistica proposta in riviste come “Analysis”, “The Freeman” e “Faith and Freedom” (edita dall'organizzazione cristiana protestante e libertaria “Mobilization for Spiritual Ideals”), la diffusione di quotidiani come il “Santa Ana Register” di Raymond C. Hoiles e l'istituzione di organizzazioni come la “Foundation for Economic Education”, creata da Read nel 1946, il “Volker Fund” di Harold W. Luhnow e Loren Miller, la “Freedom School” di Robert LeFevre, inaugurata nel 1956, e l’“Institute for Humane Studies”, fondato da Floyd Arthur Harper nel 1961. Per la sopravvivenza di una prospettiva più marcatamente liberale classica è fondamentale l'attività convegnistica della Mont Pelerin Society, inaugurata nel 1947; l'associazione fu promossa da Hayek e inizialmente raccolse trentanove personalità, tra cui Milton Friedman, Frank Knight, George Stigler, Aaron Director, Mises, Read, Karl Popper, Ludwig Erhard e Wilhelm Röpke.

Per quanto riguarda le origini del termine “libertario” nella storia, secondo alcune fonti esso apparve per la prima volta nel XVII secolo nel corso dei dibattiti religiosi, a indicare i sostenitori del libero arbitrio contro il determinismo e le teorie sulla predestinazione³⁰. Verso la fine dell’Ottocento la parola cominciò a essere usata da piccoli gruppi socialisti e anarco-collettivisti, che intendevano conferire alla dottrina una venatura genericamente antiautoritaria³¹. Nella prima parte del Novecento si sviluppano due usi paralleli. Da un lato i gruppuscoli socialisti continuano a usare il termine, ma con molto minor rigore o attenzione al significato. Su un altro versante, ed è quello che qui interessa, ricorrono a esso i liberali classici, specialmente del mondo angloamericano. Come denominazione della dottrina in esame viene utilizzato per la prima volta nel 1946 da Leonard Read, che definì sé stesso *libertarian* e diffuse il termine come sintetico indicatore «della filosofia del libero mercato, della proprietà privata e del governo limitato, e dei principi morali ed etici che stanno alla base di queste istituzioni»³². Coloro che si richiamavano in maniera radicale e coerente al liberalismo classico, infatti, nei primi decenni del Novecento dovettero abbandonare il termine inglese *liberal*, perché di esso si erano appropriati i sostenitori dell’interventismo statale (come, ad esempio, i propugnatori del New Deal negli Stati Uniti e del *Welfare State* nel Regno Unito), dell’egualitarismo e dei diritti civili statalisticamente e collettivisticamente connotati³³. Tuttavia, come si vedrà più avanti, sebbene inizialmente vi sia una sovrapposizione tra liberalismo classico e libertarismo, successivamente i libertari scelgono questa denominazione anche per marcare alcune differenze rispetto ai *classical liberal*³⁴.

Nel contesto teorico oggetto del nostro esame, il termine in genere identifica – ed è anche la scelta di chi scrive – sia gli *anarcocapitalisti*³⁵ sia i *minarchici*. L’esame delle due correnti è sviluppato nel capitolo 10. Qui è sufficiente dire che i primi, considerando aggressione anche il monopolio della forza e l’imposizione fiscale, propugnano l’affidamento al mercato (tramite agenzie private in concorrenza) anche dei servizi – giustizia, polizia e difesa – che caratterizzano lo Stato, con la sua conseguente estinzione. Mentre i minarchici³⁶, come da etimo, sono favorevoli a uno Stato minimo, limitato alla gestione dei tre summenzionati settori (sebbene con differenze relativamente alle modalità di finanziamento, volontarie o tramite imposizione fiscale).

La distinzione fra libertari minarchici e liberali classici non è netta e univoca. Secondo alcune interpretazioni il libertarismo è il più genuino erede del liberalismo classico à la Locke e dunque le

³⁰ Anche l’*Oxford English Dictionary* assegna inizialmente il termine alla tematica del libero arbitrio ma ne pospone il primo uso al 1789, quando lo storico e politico William Belsham in *Essays, Philosophical, Historical, and Literary* scrive: “What is the difference between the Libertarian [...] and the Necessarian?”.

³¹ L’anarco-comunista francese Joseph Déjacque, in una lettera inviata a Proudhon nel 1857, definisce sé stesso *libertaire*. E *Le Libertaire* è il nome della newsletter che egli pubblica dal 1858 al 1861.

³² L. Read, *Talking to Myself*, Foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson, NY, 1970, pp. 120–121. L’anno successivo, in una lettera all’imprenditore Jasper Crane, Rose Lane usa l’espressione “movimento libertario” per indicare il filone teorico-politico di cui sente di far parte; secondo Brian Doherty «il primo esempio che ho trovato di uso di questa espressione nella sua accezione moderna». B. Doherty, *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*, PublicAffairs, New York, 2007, p. 132.

³³ Sulla differenza fra i diritti di libertà dei libertari e i diritti civili v. *infra*, § 6.2.5. Sul piano teorico, il maggior esponente del pensiero *liberal* è stato John Rawls e il lavoro di riferimento è *A Theory of Justice* (Harvard University Press, Cambridge, MA, 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1997). Altri importanti pensatori appartenenti a tale filone sono Ronald Dworkin, Thomas Scanlon e Thomas Nagel.

³⁴ Sul piano politico-partitico, una strutturazione organizzativa del movimento di idee avviene tra la fine degli anni Sessanta e l’inizio dei Settanta del Novecento: il Libertarian Party americano nasce nel 1971. Un resoconto delle vicende politiche del movimento libertario americano è contenuto nel paragrafo 12.2.

³⁵ O *anarco-libertari* o *austro-libertari*.

³⁶ Il termine fu coniato dall’anarchico Samuel E. Konkin nel 1971.

due etichette risultano intercambiabili. Per un *liberal* come Sam Freeman invece la differenza risiede nella visione del potere politico rappresentato dallo Stato minimo: per i liberali classici è un potere pubblico esercitato imparzialmente e il cui beneficio spetta a *tutti* i cittadini (Locke), mentre per i libertari è alla stregua di qualsiasi altro bene privato, la cui utilizzazione dipende dalla volontà e dalla capacità di pagare delle persone, come si evidenzerebbe in Nozick³⁷. Secondo altre interpretazioni³⁸, la differenza principale è da individuare nell'assolutezza della nozione di libertà: per i liberali classici la libertà è postulata in maniera forte ma, quando è pragmaticamente constatabile il conseguimento di un maggior benessere collettivo, ammette eccezioni; mentre per i libertari è un assoluto morale.

Per distinguere fra le due impostazioni qui vengono seguiti due criteri (che nella maggior parte dei casi operano congiuntamente): la dimensione statale e l'atteggiamento nei confronti della democrazia. Sono libertari (minarchici) i sostenitori di uno Stato minimo limitato alle funzioni della giustizia, dell'ordine pubblico, della difesa e del rispetto dei contratti; e che non celebrano il sistema democratico a causa delle minacce alla libertà rappresentate dall'estensione delle decisioni collettive e dall'onnipotenza delle maggioranze³⁹. Sono invece ascritti al liberalismo⁴⁰ gli autori che sostengono uno Stato poco più che minimo o *small* (oltre ai servizi inerenti alla forza anche produzione e gestione di ulteriori beni pubblici⁴¹, correzione delle esternalità negative, lievi interventi redistributivi, promozione della concorrenza tramite norme *antitrust*) e che mostrano una minore diffidenza

³⁷ Come si vedrà nel capitolo 10, nel suo schema teorico le persone acquistano i servizi di protezione offerti dall'agenzia dominante diventata Stato minimo e i non-clienti non sono protetti da eventuali aggressioni subite da altri non-clienti. R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974; trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981; il Saggiatore, Milano, 2000; le citazioni contenute in questo lavoro sono tratte dall'edizione più recente.

³⁸ M. Zwolinski, J. Tomasi, *The Individualists: Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, cit.

³⁹ Sono quindi inseriti nel novero anche autori che hanno assegnato a sé stessi l'etichetta di "liberale", come Mises (che però polemizzava con i liberali, più interventisti, riuniti nella Mont Pelerin Society; v. *infra*), o la cui produzione prevalente è realizzata in un periodo precedente alla coniazione e alla diffusione del termine "libertario", come alcuni esponenti della *Old Right* americana o Henry Hazlitt. Quest'ultimo ha offerto il maggior contributo all'introduzione delle idee della Scuola Austriaca presso il pubblico non specialistico di lingua inglese; il suo *Economics in One Lesson* (Harper & Row, New York, 1946) è un classico.

⁴⁰ O *neoliberalismo*, come lo definì, per distinguerlo dal più radicale *laissez-faire* ottocentesco, l'economista tedesco Alexander Rüstow nel *Colloquio Walter Lippmann*, l'incontro tra pensatori liberali europei tenutosi a Parigi nel 1938, che rappresenta il primo embrione organizzativo della futura Mont Pelerin Society. Include anche l'*ordoliberalismo*, elaborato in Germania negli anni Trenta del Novecento per opera di economisti come il già citato Rüstow, Leonhard Miksch, Wilhelm Röpke, Walter Eucken e giuristi come Franz Böhm e Hans Grossmann-Dörth, e ispiratore dell'"economia sociale di mercato". Rispetto al *laissez-faire*, il tratto distintivo di questo liberalismo classico novecentesco è l'intervento dello Stato per creare e mantenere funzionali i mercati. Che quindi restano i meccanismi che producono più benessere e libertà; tuttavia non si disdegna un ruolo attivo per conformare i mercati reali a un modello ideale caratterizzato da apertura e concorrenza, operando contro la formazione di monopoli e cartelli (più in generale, per dissolvere ogni posizione di potere economico) e a garanzia di un livello minimo di protezione sociale. Questo indirizzo ha sostenuto anche istituzioni internazionali come il GATT e il Fondo Monetario Internazionale, non viste invece di buon occhio dai libertari. A partire dall'ultimo scorcio del Novecento si è fatto del termine (così come, in Italia, del quasi sinonimo *neoliberalismo*) un uso vario, spesso vago e impreciso, designando con esso o un ipotetico mercato sregolato (storicamente mai esistito) o la ripresa di una particolare versione del liberalismo settecentesco e ottocentesco (il *laissez-faire*, F. Bastiat, il mero liberoscambismo o il paradigma dell'*homo oeconomicus*).

⁴¹ Qui l'espressione è intesa nel modo più rigoroso, cioè, secondo la definizione di Paul Samuelson, intendendo i beni contraddistinti da due caratteristiche: non-escludibilità e non-rivalità nel consumo. Secondo la teoria prevalente, queste caratteristiche farebbero insorgere il problema del *free rider*, e dunque la necessità di fornire, o sussidiare, tali beni attraverso l'imposizione fiscale. I libertari anarcocapitalisti, ma non solo, contestano l'esistenza dell'*indivisibilità* implicata dalle due suddette caratteristiche e ritengono che il problema del *free riding* sia sopravvalutato; di conseguenza sostengono che anche per questi beni (protezione della polizia, difesa, illuminazione pubblica, servizio antincendio) sia possibile realizzare una quantità ottima sulla base delle leggi della domanda e dell'offerta.

(raramente entusiasmo) nelle possibilità di convivenza tra democrazia e libertà⁴²; come, ad esempio, gli ordoliberali, Hayek, Milton Friedman, Ronald Coase e James Buchanan⁴³.

Gli approcci metodologici alla teoria sono diversi, come si può rilevare anche dall'*Appendice* al presente saggio. Tuttavia l'impostazione dominante è quella deontologica, o 'dei diritti', alla quale verrà dato maggiore spazio. In base a tale approccio la natura umana e/o le azioni possiedono delle qualità intrinseche che le rendono oggetto di diritti – vita, libertà e proprietà⁴⁴ – i quali quindi sono il punto di partenza dell'elaborazione teorico-politica, tipicamente *monista*⁴⁵ e caratterizzata da un elevato grado di sistematicità. I diritti sono la traduzione di un'istanza etica in un vincolo giuridico. Secondo alcune formulazioni, i diritti di derivazione deontologica sono "asseriti *a priori*": tale sintetica descrizione può essere accettata purché non sia confusa con l'idea dei diritti *posti* senza alcuna giustificazione. Nell'ambito del libertarismo (ma non solo) sono fondati su dottrine o linee metodologiche diverse, come il giusnaturalismo, l'oggettivismo, l'*a priori* della logica, il kantismo o l'intuizionismo⁴⁶.

Per quanto attiene allo statuto epistemologico, la maggior parte di questi indirizzi, e in particolare l'*autolibertarismo*, sostiene un'ontologia ispirata a un fondazionismo forte, che avversa le impostazioni relativiste o anticognitiviste o postmoderne: la *realtà* esiste, c'è una sola descrizione vera di essa ed è possibile formularla attraverso il linguaggio (realismo metafisico); così come la *verità* o, meglio, *le verità* di ciascun ambito disciplinare, tra le quali l'esistenza di principi di giustizia validi indipendentemente dalle credenze soggettive. Contro la conoscenza storico-linguistica provvisoria e reversibile, si asserisce la plausibilità delle acquisizioni definitive.

Un fondamento dell'etica profondamente diverso dalla deontologia è rappresentato dalle impostazioni teleologiche, come le teorie morali consequenzialiste, che giudicano le azioni in relazione alla loro capacità di raggiungere determinati scopi o di massimizzare un certo stato di cose. A queste, in particolare al libertarismo utilitarista, è dedicato il capitolo 9⁴⁷.

⁴² Rockwell jr. sostiene che una differenza tra liberalismo classico e libertarismo risiede nello stretto intreccio del primo con la teoria repubblicana, secondo cui era possibile una gestione pubblica in mano al popolo piuttosto che alle élite. Questo utopistico convincimento ha condotto il liberalismo a valorizzare eccessivamente lo Stato, considerandolo un'istituzione necessaria e non sottoponendolo, a differenza dei libertari, a una critica sufficientemente radicale. K. Johnson e L. Rockwell, *Do You Consider Yourself a Libertarian?*, in LewRockwell.com, <https://www.lewrockwell.com/2007/05/lew-rockwell/do-you-consider-yourself-a-libertarian>, 25 maggio 2007.

⁴³ Secondo la distinzione tra "libertarismo in senso stretto" (*strict libertarianism*) e "libertarismo in senso ampio" (*libertarianism in a broad sense*) proposta da Zwolinski e Tomasi, dunque, la mia scelta classificatoria e semantica coincide decisamente con il primo e non accoglie il secondo, che ingloba sotto quell'etichetta posizioni e autori che ho invece collocato nell'ambito del liberalismo classico o del neoliberalismo. In rarissimi casi ho rispettato l'autoidentificazione proposta dagli autori, come è ad esempio il caso di Richard Epstein, che definisce "libertaria" la sua elaborazione, sebbene a rigore andrebbe collocata all'interno del liberalismo classico (v. *infra*, cap. 9).

⁴⁴ Con i corrispettivi doveri di non aggredire i medesimi diritti altrui.

⁴⁵ Come si vedrà più avanti, per questo filone dottrinale il singolo principio di giustificazione di partenza, da cui discendono logicamente tutte le implicazioni politiche, è l'autoproprietà (non, come erroneamente viene ripetuto, il principio di non-aggressione; v. *infra*, cap. 4, nota 108). Il monismo caratterizza anche il libertarismo utilitarista, dal momento che per esso il criterio di giustificazione unico, da cui vengono fatti derivare gli assetti politici, è l'utilità.

⁴⁶ A tali impostazioni si farà cenno nel prossimo capitolo sull'autoproprietà.

⁴⁷ Altri approcci non hanno avuto particolare spazio. Se ne segnalano qui due: il contrattualismo di Jan Narveson e il razionalismo critico di Jan C. Lester. Il primo declina in chiave anarco-libertaria la costruzione teorica di *Morals by Agreement* del filosofo David Gauthier, per il quale la moralità è una questione di accordi tra le persone (e non di utilità, come per la versione più influente del consequenzialismo, o di una intrinseca giustizia, come per i deontologi). Attraverso la strumentazione della teoria dei giochi Narveson cerca di dimostrare come l'autointeresse razionale degli individui (massimizzazione dell'utilità individuale) conduca a esiti cooperativi, cioè ad accordi contrattuali che si limitano a una

2. Autoproprietà

Il primo concetto da esaminare è quello di *autoproprietà (self-ownership)*⁴⁸. Autoproprietà significa che ogni individuo è il proprietario assoluto di sé stesso, cioè del proprio corpo (e delle singole parti), dei propri talenti, delle proprie abilità, delle proprie energie, del proprio lavoro e così via⁴⁹, nonché dei frutti grazie a questi conseguiti. Gli individui sono sovrani di sé stessi⁵⁰.

Il concetto, sebbene embrionalmente, si manifesta già in alcuni pensatori del mondo antico e medievale. Pericle individuò la libertà di Atene nella capacità dei suoi cittadini di evidenziare una caratteristica essenziale: l'essere «i legittimi padroni e proprietari della loro stessa persona»⁵¹. Marsilio da Padova definì *dominium (sui)* il controllo di sé stessi, caratterizzato dalla «volontà umana o [dalla] libertà in sé stessa con il suo connesso potere di agire senza impedimenti»⁵². Francisco de Vitoria, esponente della Scuola di Salamanca, affermò che «ogni uomo è una persona ed è padrone del suo corpo e delle sue proprietà»⁵³. Il tema della proprietà personale fu centrale nel pensiero dei «Levellers», in particolare di W. Walwyn e R. Overton. John Locke nel *Secondo trattato sul governo* la afferma esplicitamente: «Ogni uomo ha la proprietà della sua propria persona: su questa nessuno ha diritto alcuno all'infuori di lui». Successivamente, a proposito della creazione della società politica, afferma che essa avviene «per la reciproca salvaguardia della vita, libertà e beni: cose che io denomino con il termine generale di proprietà»⁵⁴.

Questo principio comporta che ciascuno deve poter decidere liberamente, senza interferenze esterne, che cosa fare di sé e della propria vita; deve poter controllare il proprio corpo senza intromissioni coercitive. Il principio di autoproprietà traccia una linea immaginaria intorno a ogni

cornice libertaria, cioè alla protezione dei soli diritti negativi. J. Narveson, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia, PA, 1988; *Contractarian Starting Points*, in P. Vallentyne (a cura di), *Contractarianism and Rational Choice: Essays on Gauthier*, Stanford University Press, Stanford, CA, 1989; *Contracting for Liberty*, in T. Machan, D.B. Rasmussen (a cura di), *Liberty for the Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1995. Quanto all'epistemologia di Lester, egli applica al libertarismo il razionalismo critico di Karl Popper, con il suo fallibilismo radicale. Il libertarismo, come qualsiasi altra teoria, non può essere fondato in maniera oggettiva e definitiva. È solo una congettura: che sia la soluzione che garantisce il miglior sistema sociale. Tale congettura si espone alle critiche; ciò che si può fare è solo cercare di rispondere alle migliori critiche a esso rivolte. Il tipo di libertà proposta (sempre come congettura) da Lester è la libertà interpersonale intesa come assenza di aggressioni (invasioni, interferenze), che l'autore preferisce definire assenza di «costi imposti proattivamente» agli altri. J.C. Lester, *Explaining Libertarianism: Some Philosophical Arguments*, The University of Buckingham Press, Buckingham, 2014.

⁴⁸ L'espressione è usata per la prima volta da Auberon Herbert: «Riteniamo che l'unica e vera base della società sia l'esplicito riconoscimento di questi diritti di autoproprietà, cioè dei diritti di controllo e di direzione sulla propria mente [e] sul proprio corpo da parte dell'individuo, in base alle sue scelte». A. Herbert, *The Principles of Voluntarism and Free Life*, Free Press Association, Burlington, VT, 1897, p. 5 (traduzione mia).

⁴⁹ Le facoltà, i talenti e le energie sono altre tre proprietà costitutive che, a parere di D. Den Uyl e D. Rasmussen, specificamente si possiedono oltre al corpo: D. Den Uyl, D. Rasmussen, *Self-ownership*, in «Good Society», vol. 12, n. 3, 2003, pp. 50-57. Di opposto avviso R. Epstein, S. Kinsella e T.G. Palmer: il lavoro, ad esempio, è una modalità di azione, non una cosa oggetto di proprietà (v. *infra*, cap. 3).

⁵⁰ È Josiah Warren a metà dell'Ottocento a utilizzare per primo l'espressione «sovranità dell'individuo», influenzando pensatori come B. Tucker e John Stuart Mill: «La società deve essere modificata in modo da mantenere inviolata la SOVRANITÀ DI OGNI INDIVIDUO. Deve evitare tutti [...] gli assetti che non lascino a ogni individuo, in ogni momento, la libertà di disporre della propria persona». J. Warren, *Practical Details in Equitable Commerce*, Fowlers and Wells, New York, 1852, p. 13 (traduzione mia; maiuscolo nel testo).

⁵¹ Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, Libro II.

⁵² Marsilio da Padova, *Il difensore della pace*, 1324.

⁵³ F. de Vitoria, *La questione degli Indios*, 1539. Più avanti ne trae l'importante conclusione che gli indiani d'America, in quanto proprietari di sé stessi, hanno il diritto di possedere la terra in cui vivono e che hanno lavorato, e i coloni spagnoli non possono sottrarla loro.

⁵⁴ J. Locke, *op. cit.*, pp. 97, 229.

individuo, creando uno spazio entro il quale egli possiede piena libertà d'azione e intangibilità⁵⁵. Come si vedrà più avanti, si possono perdere i diritti sul proprio corpo solo per aver compiuto un'aggressione, altrimenti esso è inviolabile. Le vite e i corpi delle persone non possono essere proprietà altrui e non possono essere in generale usati dagli altri, comprese le autorità pubbliche, per perseguire i propri scopi.

L'esempio più clamoroso di violazione del diritto all'autoproprietà è la schiavitù. Possono sussistere forme attenuate e/o parziali di essa, relativamente alle quali la differenza con la schiavitù antica è una questione di grado, non di natura. Ad esempio, manifestazioni moderne ne sono il divieto di vendita dei propri organi, la coscrizione obbligatoria, l'obbligo del servizio di giurato o di testimone, l'imposizione fiscale se intesa come una quota di lavoro forzato ceduta allo Stato (Nozick), il divieto di secedere individualmente⁵⁶.

È necessario assegnare titoli di proprietà sui corpi delle persone perché questi sono risorse "scarse", nel senso conferito al termine dalla scienza economica, cioè limitate, non infinite. Ogni individuo ha un solo corpo, e deve svolgere azioni diverse in sequenza nel tempo; che è a sua volta una risorsa scarsa. Compiere un'azione significa per forza rinunciare a una serie di corsi d'azione alternativi, in quanto giudicati apportatori di minore utilità per l'agente. Per il solo fatto che in un dato spazio fisico esista più di una persona, e che le azioni delle persone conducano i loro corpi a contendersi lo spazio dato, sono inevitabili conflitti anche sull'uso dei corpi⁵⁷. È quindi necessario fissare regole sulla proprietà anche relativamente ai corpi degli individui: in particolare, è necessario individuare una norma che stabilisca *chi* decide che cosa quel corpo debba fare⁵⁸. Per i libertari la regola giusta (ma anche più efficiente) è che ciascuna persona decida per il proprio corpo in maniera totale. E poiché chi dispone ad arbitrio di un bene è automaticamente il vero proprietario di esso (v. *infra*, cap. 3), la regola è l'autoproprietà.

⁵⁵ *E contrario*, chi è ostile all'autoproprietà, o all'autoproprietà completa, contesta proprio gli esiti di intoccabilità assoluta della persona: un *left-liberal* come David Sobel ritiene che l'autoproprietà sia insostenibile perché impedisce anche interferenze su aspetti minori della vita di ciascuno, paralizzando così l'umanità. Ad esempio, nessuno guiderebbe più la macchina per il timore di sporcare con qualche granello di polvere un passante. D. Sobel, *Backing Away from Self-Ownership*, in "Ethics", vol. 123, n. 1, 2012, pp. 32-60. Premesso che, relativamente alle molestie, l'autoproprietà protegge solo da quelle dannose (v. *infra*, cap. 4), in ogni caso egli non specifica fino a che punto debba giungere l'indebolimento dell'autoproprietà, e così la porta è aperta all'affievolimento di altri diritti che da essa discendono. Anche "i talenti naturali come proprietà comune" di Rawls mettono a rischio il suo primo principio di giustizia, quello che dovrebbe garantire le libertà fondamentali.

⁵⁶ Alcuni comprendono in questo elenco anche il divieto di assumere o di affittare in base a preferenze razziali o religiose, perché in sostanza si tradurrebbe nell'obbligo di associarsi con determinate persone contro la propria volontà.

⁵⁷ «Ad esempio, io potrei voler usare il mio corpo per bere una tazza di tè, mentre qualcun altro potrebbe desiderare di intraprendere con esso una relazione amorosa, dunque impedendomi di avere il mio tè e riducendo anche il tempo a mia disposizione per perseguire i miei scopi per mezzo di questo corpo». H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism: Economics, Politics, and Ethics*, Kluwer Academic Publishers, Boston, MA, 1989, p. 11 (traduzione mia).

⁵⁸ Hoppe fa notare che anche in una condizione da Giardino dell'Eden, cioè di assenza totale di scarsità, in cui ogni individuo potrebbe disporre di qualunque bene con uno schiocco delle dita, il corpo di ciascuna persona e lo spazio che esso occupa continuerebbero a essere risorse scarse: ciascuno dispone di un solo corpo, se fa una scelta non ne può fare contemporaneamente un'altra e, in ogni dato istante di tempo, può occupare solo un determinato spazio. Anche nel paradiso terrestre, dunque, due persone non potrebbero comunque occupare lo stesso spazio senza pervenire a un conflitto fisico. E dunque una norma dovrebbe continuare ad esistere, ed è quella che stabilisce che ognuno può spostarsi e stazionare in qualunque spazio fisico desideri, purché nessun altro stia già occupando quello stesso spazio (mentre al di fuori del Giardino dell'Eden la regola è "purché nessun altro *abbia già occupato* o usato gli stessi luoghi e beni prima di lui"). Anche in una simile, irrealistica, condizione, dunque, il concetto di proprietà si evolverebbe, ma non scomparirebbe. H.-H. Hoppe, *The Ethics and Economics of Private Property*, in E. Colombatto (a cura di), *Elgar Companion to the Economics of Private Property*, Elgar, London, 2004; *Rothbardian Ethics*, in *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy*, Mises Institute, Auburn, AL, 2006, pp. 381-382.

Nel libertarismo quindi, a differenza della quasi totalità delle dottrine politiche concorrenti, il termine “proprietà” in rapporto ai corpi non è usato in senso metaforico o figurato, ma normativo: indica lo stesso tipo di relazione esistente tra le persone e le cose, prevede lo stesso insieme di diritti⁵⁹.

La giustificazione dell'autoproprietà è stata fondata su impostazioni metodologiche e argomenti diversi.

Secondo la corrente giusnaturalista (A. Rand⁶⁰, M.N. Rothbard⁶¹, R. Childs Jr.), la natura umana è tale per cui ciascun individuo punta alla conservazione e alla prosperità. A tal fine è assolutamente necessario che gli esseri umani siano liberi di pensare, imparare su sé stessi e sul mondo, selezionare valori, scegliere fini e mezzi⁶². Paralizzare questo processo attraverso la costrizione va contro ciò che è necessario alla natura dell'uomo per la sua vita e il suo benessere. Il diritto di appartenersi conferisce a ciascuno il diritto di svolgere queste vitali attività senza essere ostacolato da altri. «Il singolo uomo, esaminandosi introspektivamente, [...] scopre il fatto naturale del dominio della mente sul proprio corpo e sulle sue azioni, cioè, della naturale proprietà di se stesso. Crusoe, quindi, possiede il proprio corpo; la sua mente è libera di porsi qualsiasi obiettivo egli desideri e di esercitare la ragione per scoprire quali fini dovrebbe scegliere e per apprendere le ricette che gli consentano di impiegare i mezzi a portata di mano per raggiungerli»⁶³.

⁵⁹ Tranne, come si vedrà tra poco (nota 61), per i libertari che non ammettono la possibilità della schiavitù volontaria, eliminando così un'azione, l'alienabilità (di sé stessi), dal novero di quelle che sono invece possibili con le “cose” oggetto di proprietà. Come detto, le altre teorie in ogni caso sono molto più restrittive, spesso negando, insieme al concetto di autoproprietà, anche la liceità di molte azioni che ne conseguono: distruggere il proprio corpo totalmente (suicidio) o parzialmente (automutilazione), venderne parti, modificarlo, utilizzarlo per l'erogazione di alcuni servizi (gestazione per altri, prostituzione).

⁶⁰ Ayn Rand viene inserita in questo gruppo perché l'*oggettivismo*, la teoria metafisica ed etica da lei elaborata, è una concezione naturalistica dell'uomo, di matrice aristotelica, che ha diversi punti in comune con l'impianto giusnaturalista: esiste un'essenza stabile e intrinseca alla natura delle cose e anche dell'uomo, che è conoscibile attraverso la ragione; una volta che l'uomo è presupposto come entità esistente, razionale e fine-in-sé, si ricaveranno di conseguenza le verità etiche e politico-giuridiche a esso inerenti, con la conseguente attribuzione di diritti inalienabili caratterizzati solo 'in negativo': vita, libertà e proprietà. A. Rand, *The Virtue of Selfishness*, New American Library, New York, 1964; trad. it. *La virtù dell'egoismo*, Liberilibri, Macerata, 1999. Così Hospers, al fine di giustificare l'autodeterminazione piena di ciascun individuo e i diritti di proprietà, riassume il percorso argomentativo di Rand: «qualsiasi forma di vita organica ha un proprio specifico tipo di esistenza [...] Anche l'uomo ha uno specifico strumento di sopravvivenza, ed è l'uso della sua mente [...] Unico tra gli animali, l'uomo compie *scelte* consapevolmente. [...] Una delle prime lezioni che la realtà insegna all'uomo è che per vivere egli deve produrre e per produrre deve lavorare. [...] Gli effetti di queste azioni ricadono prevalentemente su lui stesso. [...] Per vivere deve pianificare a lunga scadenza [...] In questa attività non può sopportare sulle sue spalle la sopravvivenza di una quantità troppo ampia di altre persone [...] Ha diritto alla proprietà di ciò che ha prodotto con il suo lavoro». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, Nash, Los Angeles, CA, 1971; ripubblicato da CreateSpace Independent Publishing, 2013, Kindle e-book, pp. 52-54 (traduzione mia). Ai fini della *fioritura* umana Rand fissa tre valori cardinali dell'etica (oggettivista): Ragione, Proposito e Stima di sé; cui corrispondono tre virtù funzionali al loro perseguimento: Razionalità, Produttività e Orgoglio; dalla Razionalità poi vengono desunte altre virtù: l'Indipendenza, l'Integrità, l'Onestà, la Giustizia. I detrattori hanno affermato che i passaggi della sequenza argomentativa di Rand sono eccessivamente prescrittivi, apodittici e arbitrari, quando non “vuote tautologie” (N.P. Barry) e che la barocca costruzione teorica di Rand non può addirittura nemmeno aspirare alla dignità di filosofia (A. Koppelman). Cfr. N.P. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Macmillan, Londra, 1986; trad. it. *Del liberalismo classico e del libertarismo*, Elidir, Roma, 1993, cap. 7; A. Koppelman, *Burning Down the House: How Libertarian Philosophy Was Corrupted by Delusion and Greed*, St. Martin's Press, New York, 2022.

⁶¹ Fu Rand a far conoscere a Rothbard la tradizione filosofica giusnaturalista e dei diritti naturali.

⁶² Nel libertarismo giusnaturalista di impostazione aristotelica e tomista l'autonomia garantita dall'autoproprietà è funzionale soprattutto a una vita virtuosa, perché lo sviluppo del carattere morale richiede la capacità della *scelta morale* e dunque il libero esercizio delle proprie capacità.

⁶³ M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata, 1996, pp. 62-63; ed. or. *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1982. Alla tradizionale obiezione rivolta all'impostazione giusnaturalistica sulla violazione della legge di Hume (non si può derivare un *valore* da un *fatto*) Rothbard replica sostenendo l'argomento di Leo Strauss,

L'autoproprietà viene dimostrata anche *ex negativo*, illustrando tramite la *reductio ad absurdum* l'implausibilità logica e/o operativa delle alternative, cioè l'insensatezza delle conseguenze derivanti dalla sua negazione (Rothbard)⁶⁴. Se un uomo *non* ha titolo alla proprietà piena e completa su di sé, sul piano logico vi sono solo due possibilità: 1) la proprietà altrui universale e uguale (il comunismo), oppure 2) la proprietà parziale di un gruppo da parte di un altro.

Nel primo caso nessun individuo ha diritto al cento per cento della proprietà della propria persona. Una stessa parte del corpo di A dovrebbe essere attribuita a B, C eccetera, e la stessa cosa dovrebbe valere per ciascun altro. Tale condizione conduce a una "contraddizione performativa", cioè all'impossibilità pratica di realizzare un assetto sociale funzionante. È infatti fisicamente impossibile che tutti riescano a esercitare un continuo controllo su tutti gli altri, facendo valere così la propria quota paritetica di proprietà parziale su ogni altro uomo. Anche volendo superare tale obiezione, l'ipotesi di frazionamento della proprietà del corpo comunque impedisce che ciascuno possa intraprendere una qualsiasi azione a meno che non abbia ottenuto la preventiva approvazione da parte di tutti gli altri membri della società; ciò che determinerebbe la paralisi della vita individuale e sociale.

Nel secondo caso, una persona o un gruppo di persone ha titolo a possedere non solo sé stessa, ma anche il resto della società. Ciò significa che quest'ultima è composta da esseri inferiori rispetto ai primi. Ma una simile assunzione viola il criterio universalistico di uguaglianza formale fra tutti gli esseri umani, la premessa che gli individui hanno un identico valore *morale*.

Dall'esame di queste due alternative si evince *a contrario* che il principio della proprietà integrale di sé stessi è quello più convincente sotto il profilo etico e più praticabile sul piano sociale, in quanto asseconda la naturale tendenza dell'individuo a dirigere sé stesso verso il soddisfacimento delle proprie preferenze⁶⁵.

Un altro argomento volto a legittimare l'autoproprietà è di taglio fiscalista. Ogni persona ha un'intima e indissolubile connessione con quella risorsa "scarsa" che è il proprio corpo: ne ha il

secondo cui la contrapposizione fatto-valore è una costruzione artificiale. Certi giudizi di valore non sono altro che la descrizione di fatti, coincidono con i fatti. L'esempio proposto è il termine "sgarbato" – *rude* – per definire il comportamento di una persona che in una fila ne spinge un'altra: la definizione di "sgarbato" per quel comportamento è una descrizione di un fatto oggettivo, non soggettivo, e al tempo stesso un giudizio di valore. Una posizione simile è sostenuta da H. Putnam: egli, per contestare la dicotomia assoluta fatto/valore e sostenere quello che definisce *intreccio* di fatti e valori, propone il termine "crudele", che possiede sia usi normativi sia usi descrittivi; un esempio dei secondi è la proposizione di uno storico: "le crudeltà del regime provocarono una ribellione". I valori, inoltre, non sono frutto esclusivo dell'arbitrio; si può argomentare oggettivamente in loro favore. H. Putnam, *Fatto/Valore. Fine di una dicotomia*, Fazi, Roma, 2004. D'altra parte, i pragmatisti classici – Peirce, James, Dewey e Mead – fecero notare che anche la scienza, considerata dai sostenitori della legge di Hume "oggettiva" e non valutativa, ricorre a giudizi normativi: per esempio, lo sono i concetti di "coerenza", "plausibilità", "ragionevolezza", "semplicità", "successo predittivo". Sono valori epistemici, ma sempre valori, un "dover essere" applicato alle modalità del ragionamento. Edward Feser ha contestato il fondamento filosofico del sillogismo di Rothbard, imputando a esso un salto logico, in quanto dalla necessità di imparare, scegliere ecc. non segue ineluttabilmente un diritto all'autoproprietà. Ad esempio, per svolgere quelle attività si potrebbe aver bisogno di alcuni diritti, ma non necessariamente della proprietà di sé stessi. Inoltre, il fatto che si abbia bisogno di qualcosa non genera un diritto ad averla. E. Feser, *Rothbard as a Philosopher*, in Right Reason Blog, https://web.archive.org/web/20071014120247/rightreason.ektopos.com/archives/2006/04/rothbard_as_a_p.html, 25 aprile 2006. Un'articolata risposta alle critiche di Feser è contenuta in G. Casey, *Feser on Rothbard as a Philosopher*, in "Libertarian Papers", vol. 1, art. n. 34, 2009, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2009/lp-1-34.pdf>. In particolare, nell'interpretazione di Casey l'autoproprietà per Rothbard è un assioma (o un principio primo), dunque non deriva dalla constatazione che gli esseri umani devono essere liberi di imparare, scegliere ecc. Non si può imputare di fallacia logica una proposizione posta come assiomatica. Si potrà criticare l'asserzione *a priori* dell'autoproprietà di Rothbard, ma non è quello che fa Feser.

⁶⁴ Questo è un secondo argomento utilizzato da Rothbard, indipendente dal primo.

⁶⁵ M.N. Rothbard, *For a New Liberty: the Libertarian Manifesto*, Macmillan, New York, 1973; trad. it. *Per una nuova libertà*, Liberilibri, Macerata, 1996, pp. 55-56; *L'etica della libertà*, cit., pp. 83-85.

controllo diretto perché controlla sempre la propria volontà. Kinsella ritiene che l'individualità fisica, cioè il controllo sui movimenti del proprio corpo, implica l'impossibilità della non proprietà di esso. Per un oggetto fisico "occupato" (*homesteaded*) in precedenza (v. *infra*, cap. 3), è possibile rinunciare alla proprietà, abbandonandolo. Con il proprio corpo ciò non è possibile, perché la sua proprietà è radicata nell'inevitabile controllo diretto su di esso da parte dell'attore⁶⁶. È simile a questa la posizione di Rothbard, secondo il quale ogni individuo controlla sempre la propria volontà, e non può non farlo. Anche se obbedisco a un'altra persona, comunque la decisione di farlo resta mia; e l'eventuale minaccia della violenza non cambia la natura della causalità mente/azioni, perché sono sempre io a dover decidere se piegarmi o no alla minaccia. Il fatto che ogni persona non possa alienare la propria volontà in Rothbard rinforza l'autoproprietà⁶⁷. Secondo Hulsmann l'autoproprietà è fattuale ancor prima che normativa, perché tecnicamente solo io posso utilizzare la mia volontà, solo io posso decidere di sollevare il mio braccio destro. Il fatto che un'altra persona mi possa obbligare a farlo non è una confutazione di tale affermazione, perché è sempre la mia volontà che comanda a (parti del) mio corpo, e questa forma di controllo non può mai essere trasferita⁶⁸. Sarebbe lo stesso linguaggio umano a implicare l'autoproprietà: la frase "io sto suonando il pianoforte" non avrebbe senso se io non fossi proprietario esclusivo del mio corpo⁶⁹. In tale condizione essa sarebbe un'affermazione falsa, perché qualsiasi regime proprietario diverso dall'autoproprietà comporterebbe che non sono io a suonare il piano, bensì "io e altri"; il che però è illogico.

I critici hanno affermato che questa tesi confonde l'individualità fisica con la proprietà, e la controversia ha rappresentato la base di un ulteriore tema oggetto di discussione tra i libertari, cui si accennerà fra breve: la possibilità dell'alienabilità di sé stessi e dunque della schiavitù volontaria.

L'autoproprietà è stata asserita anche attraverso alcuni schemi logici basati sulla *contraddizione performativa* (l'"a priori della discussione" di Hoppe, l'*estoppel* di Kinsella). La discussione è una forma di azione che implica l'uso di una risorsa scarsa qual è il corpo di ogni individuo. Il solo fatto di sostenere una qualsiasi tesi, di argomentare e/o di opporre delle argomentazioni alle tesi altrui, significa riconoscere automaticamente e necessariamente che l'interlocutore possiede il diritto esclusivo sul proprio corpo, perché egli sta disponendo del proprio corpo (cervello, lingua, corde vocali ecc.) *per il solo fatto* di produrre un'affermazione qualsiasi. Nessuno potrebbe proporre alcunché, o essere convinto di alcunché, se non si presupponesse che il corpo è sua proprietà privata.

⁶⁶ S. Kinsella, *Inalienability and Punishment: A Reply to George Smith*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 14, n. 1, inverno 1998, pp. 79-93.

⁶⁷ M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 77, 204-206.

⁶⁸ J.G. Hulsmann, *The A Priori Foundations of Property Economics*, in "The Quarterly Journal of Austrian Economics", vol. 7, n. 4, inverno 2004, pp. 41-68.

⁶⁹ Sempre relativamente all'uso del linguaggio, «la naturalezza [dell'autoproprietà] si riflette nel fatto che, nel parlare dei corpi, è quasi impossibile evitare l'uso di espressioni possessive (indicanti il possesso). Un corpo è normalmente riferito al corpo di una specifica persona: il mio corpo, il tuo, il suo ecc. [...] nel fare ciò stiamo chiaramente assegnando titoli di proprietà, e distinguendo i proprietari autentici». H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism: Economics, Politics, and Ethics*, cit., p. 11 (traduzione mia). Di opposto avviso Richard Fumerton: «Puntare sull'uso dei possessivi per comprendere a livello pre-teorico la nozione di ciò che mi appartiene, nel senso che la mia proprietà mi appartiene, è, nel migliore dei casi, una mera suggestione. Ci sentiamo perfettamente a nostro agio nel descrivere qualcuno come il mio nemico, il mio migliore amico, il mio attore preferito e così via. Eppure, sarebbe assurdo dedurre da questi usi naturali dei possessivi che il nemico, l'amico e l'attore devono essere inclusi tra le mie proprietà». R. Fumerton, *A Consequentialist Defense of Libertarianism*, Lexington, Lanham, MD, 2021, Kindle e-book, p. 166 (traduzione mia).

Di conseguenza, chiunque neghi il diritto all'autoproprietà sta contraddicendo sé stesso, perché, sostenendo quella tesi, cioè discutendo, sta implicitamente presupponendo il diritto che nega⁷⁰.

Secondo il criterio dell'*estoppel* di Kinsella, a una persona dev'essere impedito (*estopped*) di sostenere in tribunale una linea difensiva i cui argomenti contraddicono azioni o affermazioni fatte in precedenza dall'autore. Un aggressore, che ha fatto ricorso alla forza per primo, non può lamentarsi che "l'uso della forza è ingiusto", e dunque non può recriminare per essere stato punito per il crimine commesso, perché egli in precedenza ha dimostrato di non credere che "l'uso della forza è ingiusto". Poiché quindi non può moralmente obiettare alla punizione subita, si evince che la punizione è giusta. Ciò significa, in ultima analisi, che il diritto soggettivo che la sanzione crea è un diritto effettivo. È in tal modo dimostrato che gli individui possiedono diritti, e nel caso in esame il diritto alla proprietà di sé stessi⁷¹.

Un argomento consequenzialista in senso stretto (Jason Brennan, Bas van der Vossen, David Schmidtz) evidenzia che le società in cui gli individui sono autoproprietari, kantianamente fini in sé e non mezzi, sono prospere e con un grado di benessere nettamente superiore alle società che respingono tale principio⁷². Il giurista Richard Epstein giustifica la regola della proprietà di sé stessi, che chiama *autonomia*, su un piano empirico, confrontando tale condizione con sistemi alternativi, come un regime di schiavitù o la soluzione di John Rawls secondo la quale i talenti individuali sono una risorsa collettiva. La norma migliore va ricavata confrontando i costi amministrativi di ciascun regime (l'apparato e le energie necessarie per farlo rispettare) con gli effetti di incentivo per gli individui: un sistema che rettifichi la serie infinita di ingiustizie sociali attribuibili a talenti inferiori e malasorte avrebbe dei costi giganteschi e al tempo stesso gli incentivi sarebbero presumibilmente disincentivi, perché le persone non potrebbero contare sui frutti del proprio lavoro. La conclusione è la superiorità dell'assegnazione originaria dei diritti di proprietà della persona⁷³.

Un argomento epistemico (o consequenzialista in senso lato) a favore dell'autoproprietà è proposto da Jamie C. Watson. In base al suo 'principio del vantaggio epistemico', ciascuno è in una posizione tale per cui *conosce* (ha più informazioni su) i propri interessi (intesi in senso ampio, come preferenze o desideri, materiali o spirituali) meglio degli altri (in particolare dei governanti) e dunque deve poterli

⁷⁰ H.-H. Hoppe, *The Ultimate Justification of the Ethics of Private Property*, in "Liberty", vol. 2, n. 1, settembre 1988, pp. 20-22, riprodotto in *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy*, cit. Hoppe mutua il principio da Habermas e Apel (K.O. Apel, *L'Apriori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell'etica*, in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1973). Autori libertari che seguono un approccio simile sono G.B. Madison (*The Logic of Liberty*, Greenwood Press, New York, 1986), F. van Dun (*Economics and the Limits of Value-Free Science*, in "Reason Papers", n. 11, primavera 1986, pp. 17-32) e J.G. Hulsmann (*The A Priori Foundations of Property Economics*, cit.).

⁷¹ Su queste basi si può mostrare che solo gli atti aggressivi violano i diritti. Il ragionamento sopra esposto non può ad esempio essere applicato ai "crimini senza vittime", in relazione ai quali un imputato non è in contraddizione se contesta la sanzione, perché egli non ha intrapreso atti violenti. Dunque i soli diritti che gli individui hanno sono diritti contro il "dare inizio" alla violenza. S. Kinsella, *Estoppel: A New Justification for Individual Rights*, in "Reason Papers", 17, autunno 1992, pp. 61-74; *New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 12, n. 2, autunno 1996, pp. 313-326.

⁷² «Nel nostro sistema di pensiero consideriamo l'autoproprietà un principio morale ma non una premessa posta a fondamento né tantomeno un principio autoevidente. Consideriamo gli individui autoproprietari a causa di ciò che implica il rifiuto di tale idea, sia per le società nel loro insieme sia per gli individui che le rendono ciò che sono. [...] I luoghi che considerano gli individui come fini in sé stessi e le istituzioni come strumenti per supportare gli individui sono felici, prosperi e progressivi. I luoghi che considerano le istituzioni come fini e gli individui come mezzi per supportarle sono l'opposto». J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz (a cura di), *The Routledge Handbook of Libertarianism*, Routledge, New York, 2018, Kindle e-book, *Introduction* (traduzione mia).

⁷³ R. Epstein, *Simple Rules for a Complex World*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995, cap. 3; trad. it. *Regole semplici per un mondo complesso*, Liberilibri, Macerata, 2012.

perseguire finché non confliggono con gli interessi altrui. C'è una ragione *prima facie* per ritenere ciò, cioè bisogna presupporre che sia così perché l'evidenza è tale; dunque fino a prova contraria, come ad esempio per i bambini, nel qual caso si può introdurre un'eccezione al criterio. La regola generale tuttavia dispone che ciascuno abbia il controllo su sé stesso (diritti su sé stesso)⁷⁴.

L'autoproprietà è stata dedotta anche dalla unanime condivisione dell'idea che certe pratiche, come la schiavitù o l'obbligo di fornire un occhio sano ai non vedenti, siano ingiuste e inaccettabili; e sono tali solo in quanto si assume implicitamente l'autoproprietà. Secondo Nozick qualsiasi teoria redistributiva viola l'autoproprietà: in *Anarchia, stato e utopia* accenna al concetto nella sezione relativa alle teorie distributive; in particolare, quelle "a stato finale", cioè redistributive, «istituiscono una (parziale) proprietà da parte di altri sulle persone, sulle loro azioni e sul loro lavoro. Questi principi comportano uno slittamento dalla nozione di proprietà di se stessi del liberalismo classico a una nozione di diritti di proprietà (parziale) su *altri*»⁷⁵.

Infine, alcuni autori hanno fatto notare che alcuni diritti hanno senso solo se si presuppone l'autoproprietà: se la mente di un individuo non è sua, la libertà di pensiero non ha significato; se la lingua non è sua, la libertà di parola non ha significato⁷⁶.

La totale disponibilità di sé stessi si estende anche al campo economico e si traduce nella libertà di svolgere qualsiasi attività lavorativa (servizi) da indipendente o alle dipendenze di altri. In questa libertà è compresa anche quella di stabilire o negoziare consensualmente le condizioni di lavoro. Un primo esempio della stretta connessione tra libertà personale e libertà economica sostenuta dai libertari, della quale si tratterà più ampiamente nel capitolo 6.

I libertari hanno discusso a lungo sulla possibilità di rinunciare al diritto di proprietà su sé stessi e dunque sulla plausibilità della schiavitù volontaria. La tesi del rigetto, sostenuta da autori quali M.N. Rothbard⁷⁷, W. Evers⁷⁸, S. Kinsella⁷⁹, R. Barnett⁸⁰, D. Gordon⁸¹, R. Epstein⁸² e J.G. Hulsmann⁸³, è basata sull'argomento, esaminato sopra, secondo cui un individuo non può tecnicamente alienare la propria volontà e la possibilità di controllare i movimenti del proprio corpo. Invece, per i libertari favorevoli alla tesi della possibilità, e liceità, del contratto volontario di schiavitù (W. Block⁸⁴, R.

⁷⁴ J.C. Watson, *Prolegomena to an Epistemic Case for Classical Liberalism*, in "Libertarian Papers", vol. 6, art. n. 1, 2014, pp. 21-56, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/articles/2014/lp-6-1-2.pdf>.

⁷⁵ R. Nozick, *op. cit.*, p. 184. Poco prima evidenzia come la sua nozione di proprietà basata sui diritti lockiani «ci aiuta a comprendere perché autori precedenti parlassero delle persone come proprietarie di se stesse e del loro lavoro». *Ivi*, p. 183.

⁷⁶ Per una posizione critica dell'idea di autoproprietà si veda K. Lippert-Rasmussen, *Against Self-Ownership: There Are No Fact-Insensitive Ownership Rights over One's Body*, in "Philosophy and Public Affairs", vol. 36, n. 1, 2008, pp. 86-118.

⁷⁷ M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., pp. 77, 204-206.

⁷⁸ W. Evers, *Toward a Reformulation of the Law of Contracts*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 1, n. 1, inverno 1977, pp. 3-13.

⁷⁹ S. Kinsella, *Inalienability and Punishment: A Reply to George Smith*, cit.

⁸⁰ R. Barnett, *Contract Remedies and Inalienable Rights*, in "Social Philosophy and Policy", vol. 4, n. 1, autunno 1986.

⁸¹ D. Gordon, *Private Property's Philosopher*, in "Mises Review", vol. 5, n. 1, primavera 1999.

⁸² R. Epstein, *Why Restrain Alienation?*, in "Columbia Law Review", vol. 85, n. 5, 1985, pp. 970-990.

⁸³ J.G. Hulsmann, *op. cit.*

⁸⁴ W. Block, *Towards a Libertarian Theory of Inalienability: A Critique of Rothbard, Barnett, Smith, Kinsella, Gordon, and Epstein*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 17, n. 2, primavera 2003, pp. 39-85; W. Block, J. Pillard, *Libel, Slander, and Reputation According to Rothbard's Theory of Libertarian Law*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 24, n. 1, 2020, pp. 116-142.

Nozick⁸⁵, J.C. Lester⁸⁶), se si è proprietari di qualcosa, la si può vendere; e il proprio corpo non è escluso dagli oggetti di negoziazione. Essi contestano l'argomento dell'inalienabilità della volontà in quanto a loro parere confonde l'individualità fisica con la proprietà: riprendendo l'esempio già proposto, se io sono proprietà di un altro e suono il piano, non c'è bisogno di dire che "io e l'altro" suoniamo il piano; è corretto dire che solo io suono il piano, su ordine dell'altro. «In Alabama nel 1835 il proprietario di schiavi precisamente che cosa otteneva dal suo schiavo? L'impulso morale? La volontà? Un'obbedienza convinta e benevola? Niente di tutto questo. Il padrone otteneva solo il privilegio di non essere punito dalla legge per aggressione, percosse e sequestro di persona nel caso in cui avesse usato violenza contro lo schiavo, come invece sarebbe accaduto se avesse intrapreso queste azioni contro una persona libera. Questo è tutto ciò che la schiavitù volontaria concederebbe al proprietario; non la disposizione morale o la volontà o le altre cose discusse dai critici della schiavitù volontaria»⁸⁷. J.C. Lester ritiene che Rothbard abbia fatto confusione su ciò che viene alienato in seguito all'atto di sottoporsi volontariamente a schiavitù. Ciò che viene alienato è la proprietà della volontà, non la volontà come attributo della persona. È vero, sostiene Lester, che non possiamo alienare la nostra volontà nel senso di farla cessare di essere un nostro attributo, ma questo non significa che non possiamo alienare questo nostro attributo nel senso di farlo cessare di essere nostra proprietà⁸⁸.

Individualismo

L'autoproprietà è strettamente connessa alla concezione libertaria dell'individuo. L'ontologia del "sé" assunta dal libertarismo deriva dalla teoria metafisica dell'identità personale basata sulla separatezza, che dunque è al tempo stesso un presupposto epistemico e normativo⁸⁹. L'individuo libertario, pur non essendo atomistico (se non vi fossero interazioni sociali scomparirebbe l'esigenza stessa di una teoria politica), è "asciugato" in un'astrazione concettuale che prescinde da qualsiasi attributo concreto⁹⁰. Implicazioni normative di tale impostazione sono l'idea che il valore risieda solo

⁸⁵ R. Nozick, *op. cit.*, p. 335.

⁸⁶ J.C. Lester, *Market-Anarchy, Liberty, and Pluralism*, in J.T. Sanders, J. Narveson (a cura di), *For and Against the State: New Philosophical Readings*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1996.

⁸⁷ W. Block, *Towards a Libertarian Theory of Inalienability: A Critique of Rothbard, Barnett, Smith, Kinsella, Gordon, and Epstein*, cit., p. 81 (traduzione mia).

⁸⁸ J.C. Lester, *Market-Anarchy, Liberty, and Pluralism*, cit., p. 66.

⁸⁹ Edward Feser ritiene che l'unica teoria dell'identità personale che garantisce l'autoproprietà è l'*ilomorfismo*, la concezione metafisica aristotelica e tomista secondo la quale la relazione tra corpo e anima (intesa come sede della vita mentale, della ragione, della personalità) è un riflesso della relazione tra materia e forma: l'anima è la forma della materia corpo. Feser esclude tutte le altre teorie dell'identità personale – quella cartesiana del dualismo mente-corpo, quelle sulla continuità del corpo, quelle sulla continuità psicologica – in quanto inadeguate a giustificare l'autoproprietà. L'ilomorfismo invece non incorre in fallacie, perché qualsiasi manipolazione materiale del corpo (ad esempio, in uno scenario fantascientifico, la duplicazione del corpo di una persona con l'immissione di un emisfero del cervello originario) non può duplicare la medesima persona, dal momento che la sua forma lo rende unico; mentre l'anima, essendo forma, non può proprio essere duplicata o manipolata. Va chiarito che questo tortuoso sforzo teorico dipende dal fatto che Feser, a differenza della maggior parte dei libertari deontologi, introduce una clausola restrittiva sull'uso della proprietà esterna (v. *infra*, cap. 3), il che rende inutilizzabili le altre teorie dell'identità personale ai fini della fondazione dell'autoproprietà. L'assenza di quella clausola non renderebbe alcune di quelle teorie incompatibili con l'autoproprietà. La metafisica del sé di ispirazione tomista proposta da Feser è il sostrato filosofico del suo libertarismo culturalmente conservatore. E. Feser, *Personal Identity and Self-Ownership*, in "Social Philosophy and Policy", vol. 22, n. 2, luglio 2005, pp. 100-125.

⁹⁰ La specificità di tale concezione si coglie più chiaramente se la si pone a confronto con la concezione di *persona* della filosofia greca e del cristianesimo, in cui il singolo è collocato in un sistema relazionale che produce esiti giuridici anche di impronta olistica.

negli individui e l'uguaglianza di status morale degli esseri umani. Il libero arbitrio è presupposto⁹¹. Questo individualismo filosofico si traduce in individualismo sul piano politico: i diritti e gli obblighi afferiscono solo ai singoli, non alle collettività; e gli individui, fin in sé, non possono essere costretti a servire gli scopi dello Stato, di gruppi specifici o di un'astratta "società".

Tale orientamento si riflette anche nel procedimento seguito nell'analisi sociale: i teorici libertari, infatti, di norma impiegano l'individualismo metodologico, criterio di interpretazione della realtà sociale basato rigorosamente sugli individui e sulle circostanze a essi attinenti. I fenomeni sociali vengono ricostruiti a partire dalle azioni degli individui, le uniche entità esistenti, e dalle loro interazioni. Solo gli individui esistono, pensano, sentono, esprimono bisogni e valori, scelgono, agiscono, perseguono progetti, possono assumersi la responsabilità delle loro azioni. Di essi solo si può predicare o meno la volontà. La società è una somma di individui che interagiscono. Questa priorità logica ed esplicativa dell'individuo è espressione di una linea di pensiero che riceve i suoi primi contributi dal nominalismo di Guglielmo di Ockham, si rinsalda con T. Hobbes, J. Locke e i "Levellers", si raffina con gli illuministi inglesi e scozzesi, in particolare D. Hume, A. Ferguson, B. Mandeville e A. Smith, e vede il suo più robusto sviluppo nella Scuola Austriaca attraverso l'elaborazione di C. Menger, Mises, Hayek e K. Popper. In sociologia, influenti assertori del metodo individualistico sono stati M. Weber, G. Simmel, A. Schutz e V. Pareto; in economia, oltre alla già citata Scuola Austriaca, esponenti della Scuola di Chicago come F. Knight e M. Friedman, e della Scuola della Scelta Pubblica come J. Buchanan. In anni recenti, contributi di particolare interesse sono stati offerti da R. Boudon e J. Coleman.

La considerazione empirica di partenza del metodo individualistico – gli individui come sole unità ermeneutiche – è solo apparentemente ovvia, essendo contestata da approcci alternativi. In particolare, il *collettivismo metodologico*, una lunga tradizione di pensiero che ha in Rousseau, Hegel, Comte, Marx e Durkheim solo alcuni dei suoi più rigorosi rappresentanti. Tale impostazione è caratterizzata dall'organicismo e dall'olismo. Si tende a reificare i concetti collettivi: clan, tribù, società, Stato, collettività, popolo, nazione, razza, classe, mercato, partito vengono trattati come entità autonome reali, viventi, aventi un'esistenza indipendente dai singoli soggetti che le compongono. Dal fatto che il linguaggio umano ha bisogno, per comodità di sintesi, di stenogrammi, espressioni di tipo collettivo per designare un certo agglomerato di persone, si cade nell'ipostatizzazione, l'attribuzione di sostanza a tali soggetti astratti, a queste pure costruzioni del pensiero. E tale slittamento produce uno sviluppo ulteriore: il conglomerato sociale è considerato "più" delle parti che lo compongono, le trascende, e sul piano logico viene prima di esse. Le entità collettive non solo esistono, ma hanno una mente, fini e valori propri. Plasmano gli individui; l'appartenenza sociale è un elemento costitutivo dell'individualità; le forze sociali creano l'identità individuale. Senza tale realtà onnipresente l'individuo non sussisterebbe.

I libertari avversano il collettivismo metodologico non solo per ragioni epistemologiche. In generale, l'utilizzazione di categorie che comportano l'affiliazione forzosa degli individui a entità trascendentali, concettualmente astratte, così come la costruzione di identità artificiose fondate sul

⁹¹ Se anche le neuroscienze dimostrassero inconfutabilmente che la possibilità di scegliere a piacimento è un'illusione del nostro cervello (alcuni neuroscienziati lo sostengono), ciò ugualmente non paralizzerebbe o stravolgerebbe gli sviluppi e gli esiti filosofico-politici e sociali del libertarismo (così come di tutte le teorie che presuppongono il libero arbitrio, come ad esempio il liberalismo classico). Come dimostrò Isaiah Berlin, facendo finta di dare uno schiaffo a un filosofo determinista in un dibattito; alle rimostranze di costui replicò che non poteva adirarsi: se il libero arbitrio non esiste, Berlin era obbligato a farlo.

sangue, sulla razza o sull'etnia, travalicano quasi sempre nel collettivismo politico ed etico, distruggendo l'autonomia e la libertà dell'individuo. Il piano *descrittivo* slitta, più o meno consapevolmente, verso quello *normativo*. Se l'entità collettiva ha una specifica volontà, scopi e obiettivi propri, da questo riconoscimento alla normativizzazione il passo è breve, e da qui l'implicita negazione dei diversificati scopi, obiettivi, valori, gusti, interessi e bisogni dei singoli. E se il bene supremo è la gloria di questa collettività allora il benessere delle persone che la costituiscono vi può essere sacrificato⁹².

È importante dissipare un equivoco non raro nelle controversie sociologiche. L'individualismo metodologico non ha niente a che fare con l'atomismo sociale, secondo il quale solo le azioni individuali sono legittime, ogni individuo sarebbe un'entità isolata, che non influenza – e non è influenzata da – gli altri, e che con essi non coopera. Un'interpretazione caricaturale e del tutto erronea del metodo individualistico, come chiarì Hayek in *Individualismo: quello vero e quello falso*⁹³. Block ha precisato che «non vi è niente di male nell'agire *collettivamente*, purché venga fatto su base volontaria. Se fossero legittime solo le azioni individuali, [...] allora dovremmo rifiutare gli sport di squadra come il football, il basket o il baseball e celebrare solo le virtù degli sport individuali. [...] [U]na cosa completamente stupida»⁹⁴.

Secondo molti libertari, a differenza di quanto sostenuto dalle impostazioni comunitariste e socialiste, la libertà individuale rafforza, non indebolisce, i legami comunitari: «La libertà contribuisce a rendere migliori le nostre comunità, grazie alla collaborazione volontaria e alla risoluzione dei problemi “dal basso”. [...] I progressisti e i sostenitori di un maggiore coinvolgimento dello Stato amano suggerire che esista una dicotomia, o almeno uno scambio diretto, tra la libertà individuale e un forte senso di comunità. [...] [N]on vedono il legame tra l'iniziativa individuale e la coesione di una comunità»⁹⁵.

Ciò non toglie che il concetto di *bene comune* (o equivalenti come *interesse generale* o *interesse pubblico* o *benessere sociale*) sia respinto o trattato con molta accortezza dai libertari: l'unica nozione che lo approssima, rimanendo però concettualmente distinta, è la somma dei beni (utilità) individuali conseguibili dalle interazioni sociali, e tale disaggregazione non è teoreticamente compromessa neanche quando i beni prodotti generano esternalità o quando la loro struttura giuridica assume forme comproprietarie⁹⁶.

Infine, c'è l'individualismo inteso come tratto caratteriale di una persona. Il quale non ha attinenza con il libertarismo, che non è una teoria psicologica, una guida per la morale personale o una teoria della “vita buona”. È vero che, a causa della forte impronta anticollectivistica e di molte conclusioni non convenzionali della teoria, molti libertari – pensatori, attivisti, artisti, scrittori – valorizzano, e a

⁹² Va precisato che l'individualismo metodologico, anche se, come nel libertarismo e nel liberalismo classico, è quasi sempre associato all'individualismo politico ed etico, non lo implica necessariamente. Il primo è una metodologia sociale, il secondo una teoria etico-politica.

⁹³ F.A. von Hayek, *Individualismo: quello vero e quello falso*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 1997; ed. or. *Individualism: True and False*, in Id., *Individualism and Economic Order*, University of Chicago Press, Chicago, 1948.

⁹⁴ W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., p. xix (traduzione mia).

⁹⁵ M. Kibbe, *Don't Hurt People and Don't Take Their Stuff: A Libertarian Manifesto*, Harper Collins, New York, 2014, pp. 13-14 (traduzione mia).

⁹⁶ «Le persone parlano di “interesse pubblico”. Ma cos'è l'interesse pubblico? A rigore, non esiste. Esiste solo l'interesse di ogni singolo essere umano. Ci sono interessi che molte o tutte le persone condividono, ma si tratta pur sempre di interessi individuali. Quando i politici dicono che qualcosa è “di interesse pubblico”, di solito intendono dire che serve gli interessi di alcune persone ma va contro gli interessi di altre [...]. Come esistono solo diritti individuali, così esistono solo interessi individuali». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 79 (traduzione mia).

volte idealizzano, «la persona che sceglie il proprio progetto di vita, è appassionatamente creativa, si eleva al di sopra delle masse e resiste all'autorità [...]; che delibera razionalmente e sceglie in modo riflessivo i propri fini; [che] sperimenta diversi modi di vivere; [il cui] codice di valori non è determinato e legato alle tradizioni e alle aspettative della sua cultura»⁹⁷. Tuttavia questa eventuale inclinazione non è un elemento costitutivo dei fondamenti e degli esiti della teoria.

Contiguo all'individualismo è il fraintendimento relativo all'"egoismo", alimentato dal sostegno libertario al libero mercato e dunque, a parere dei detrattori, alla "legge della giungla". Innanzi tutto, i libertari non accolgono il presupposto antropologico che gli individui siano tutti egoisti; e (eccetto Ayn Rand⁹⁸) non assumono il vincolo morale che *debbono* esserlo. Un libertario, così come ogni altro essere umano, può essere personalmente un convinto altruista. Ciò che non accetterà mai è che l'egoismo degli altri sia rettificato con la forza. In secondo luogo, il *laissez-faire* non è una forma di darwinismo sociale: i libertari che lo sostengono *non* desiderano *né* pretendono che i meno capaci soccombano e *non* proibiscono l'assistenza volontaria a coloro che ne hanno bisogno. Inoltre, «è l'esatto opposto della "giungla". Quando non si compromette con lo Stato, è caratterizzato da una competizione pacifica. [...] Nella giungla reale, letterale, c'è una lotta per la sopravvivenza in cui il più forte distrugge fisicamente il nemico più debole, mentre nel libero mercato un uomo guadagna ricchezza solo servendo al meglio i consumatori. [...] Nella giungla alcuni guadagnano solo a spese di altri. Nel mercato guadagnano tutti»⁹⁹.

⁹⁷ J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, New York, 2012, Kindle e-book, p. 51 (traduzione mia).

⁹⁸ L'oggettivismo di Ayn Rand reclama un "egoismo razionale", l'obbligo morale a perseguire il proprio interesse. A parte gli oggettivisti, nessun pensatore libertario aggiunge tale vincolo nel proprio sistema etico. Così come per l'ateismo, preteso da Rand ma non annoverabile in nessun modo tra i requisiti del libertarismo.

⁹⁹ J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., pp. 106-107 (traduzione mia).

3. Proprietà delle cose tangibili

Dall'autoproprietà si passa alla legittimazione della proprietà sugli oggetti esterni. Questa promana da quella.

Se gli esseri umani potessero ottenere tutti i beni che desiderano con un semplice schiocco delle dita – cioè se le risorse non fossero scarse (limitate) – non vi sarebbero conflitti, e dunque non si porrebbe il problema dell'individuazione di un criterio per l'assegnazione della proprietà. Ma poiché le risorse non sono sovrabbondanti o infinite, possono sorgere conflitti sulla loro utilizzazione, perché l'uso di un bene da parte di una persona necessariamente ne esclude (interferisce con, restringe) l'uso da parte di un'altra. È quindi necessaria una regola etica che governi l'uso dei beni finiti¹⁰⁰. Il criterio per l'assegnazione del diritto di proprietà è quello lockiano dell'*occupazione originaria (homesteading)*¹⁰¹. Il primo che ha compiuto l'azione di occupazione¹⁰² di una risorsa *res nullius*¹⁰³ è proprietario di essa e dei beni che con essa ha prodotto.

Il primo libertarismo (M. Rothbard, W. Block)¹⁰⁴ ha giustificato la nascita di un diritto di proprietà a seguito di occupazione con il lockiano “mescolare il lavoro umano con la natura”. La legittimazione

¹⁰⁰ Anche nel caso della proprietà collettiva il problema non è eluso, perché chi ne decide la destinazione (per esempio il funzionario pubblico, o i comproprietari nella proprietà comune) è l'effettivo titolare del diritto di proprietà. S. Kinsella ha fatto notare che qualsiasi conflitto fra esseri umani – politico, sociale, religioso – non è altro che una disputa sull'uso di risorse scarse. Non nell'accezione marxista per cui quei conflitti sono determinati da cause economiche, ma nel senso prasseologico secondo cui ogni conflitto rappresenta in ultima istanza un condizionamento non solo sulle risorse materiali, ma anche della libertà dei *corpi* delle persone di intraprendere le azioni desiderate; e i corpi sono anch'essi risorse scarse. «Per esempio, a volte si dice che le persone “combattono per la religione”. Non è vero. Le persone combattono solo per risorse scarse. Il disaccordo sulla religione può essere il motivo del conflitto, ma il conflitto è sempre condotto con la forza fisica, con il supporto di mezzi (per esempio armi), al fine di controllare fisicamente i corpi o le risorse di proprietà altrui. Ad esempio, A può dire a B di cambiare religione oppure morirà; il conflitto qui è su chi controlla il corpo di B. Quando lo stato minaccia di incarcerare le persone se disobbediscono alle leggi sugli stupefacenti, sta affermando un diritto di proprietà sui corpi dei cittadini». S. Kinsella, *The Limits of Libertarianism: A Dissenting View*, in <http://www.stephankinsella.com/2014/04/the-limits-of-libertarianism-a-dissenting-view/>, 20 aprile 2014 (traduzione mia). Questa interpretazione spiega e giustifica l'etichetta di *austro-libertari*, a rigore discutibile, perché la teoria Austriaca appartiene al novero delle discipline descrittive, non normative; è *wertfrei*, quindi non dovrebbe essere chiamata in causa per illustrare una teoria filosofico-politica. Tuttavia la teoria dei diritti di proprietà utilizza le acquisizioni della prasseologia: l'azione umana consiste nell'impiego di risorse scarse (compresi i corpi) per conseguire determinati fini alternativi. Come si è detto sopra, sono i conflitti sull'uso di risorse scarse a generare la necessità di una teoria sull'assegnazione dei diritti di proprietà; che i libertari individuano nel diritto del primo occupante. Una spiegazione della nascita e dello sviluppo del diritto di proprietà basata su un'impostazione diversa, il confronto fra costi e benefici, è quella di Harold Demsetz: la proprietà si afferma per uno scopo preciso, consentire agli utilizzatori di un bene di internalizzare le esternalità quando da tale azione i vantaggi superano i costi. Ad esempio, le terre comuni degli indiani nel Québec nel Seicento o degli allevatori nell'ovest americano nell'Ottocento furono oggetto di un rapido depauperamento (da sovrasfruttamento) rispettivamente degli animali da caccia e dei pascoli; si determinò dunque un'esternalità negativa per l'intera popolazione. La suddivisione in proprietà private accrebbe talmente il prodotto da superare in termini di beneficio per l'intera collettività il costo dell'esclusione di alcuni di essi. H. Demsetz, *The Exchange and Enforcement of Property Rights*, in “Journal of Law and Economics”, vol. 7, n. 1, ottobre 1964, pp. 11-26; *Toward a Theory of Property Rights*, in “American Economic Review”, vol. 57, n. 2, maggio 1967, pp. 347-359.

¹⁰¹ L'assioma dell'*homesteading* senza clausole limitative è stato proposto per la prima volta da Lysander Spooner in *The Law of Intellectual Property*, del 1855. Nel suo sistema tale principio conduce a un esito anarchico.

¹⁰² La semplice *comunicazione*, verbale o scritta, è insufficiente: «chiunque potrebbe rivendicare a parole qualunque cosa desideri, e le dispute sarebbero infinite. Io ora rivendico il sole, la luna e le stelle, e lo stesso fai tu. Il proprietario legittimo deve ancora essere individuato». W. Block, *Defending the Undefendable II: Freedom in All Realms*, Terra Libertas, Eastbourne, UK, 2013, p. xiv (traduzione mia).

¹⁰³ I libertari ritengono che, nella condizione di “stato di natura” precedente all'appropriazione, tutte le risorse della Terra (e in futuro di qualsiasi pianeta) vadano considerate proprietà di nessuno. La teoria alternativa sostiene che tali risorse sono proprietà comune di tutti gli esseri umani (v. *infra*, § 12.2).

¹⁰⁴ M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit.; W. Block, *Homesteading, Ad Coelum, Owning Views and Forestalling*, in “The Social Sciences”, vol. 3, n. 2, 2008, pp. 96-103.

della costituzione di un titolo di proprietà su una risorsa che non è proprietà di alcuno o sul bene frutto della lavorazione della risorsa deriverebbe dall'applicazione su di essa delle energie mentali e/o fisiche, che appartengono al corpo dell'individuo, e che trasformano fisicamente la materia inerte. Le cose tangibili avrebbero acquisito nuove proprietà fisiche grazie alle azioni dell'individuo, le trasformazioni fisiche sarebbero emanazioni di queste. In breve: poiché ciascuno è proprietario del suo lavoro, è proprietario anche degli oggetti materiali sui quali ha trasfuso tale lavoro¹⁰⁵.

Successivamente altri autori (R. Epstein, S. Kinsella, T.G. Palmer)¹⁰⁶ hanno affermato che questo passaggio della sequenza lockiana è errato e che ai fini della costituzione del titolo di proprietà sono sufficienti l'occupazione originaria o il primo possesso. Secondo tale impostazione, in senso stretto il lavoro non si possiede; esso è un tipo di azione – è il modo in cui i corpi agiscono nel mondo – non una cosa oggetto di proprietà da parte dell'individuo che lo esegue; un'azione non è “appropriabile”. Kinsella critica la seconda parte dell'affermazione di Rothbard “un individuo possiede la sua persona e perciò il suo proprio lavoro”. “Possedere il proprio lavoro” (o la vita o le idee) per Kinsella è una metafora ingannevole¹⁰⁷. Dunque, per l'acquisizione della proprietà non c'è bisogno di ricorrere al lavoro (e al possesso del lavoro) e all'attività di creazione successiva. L'unico eventuale “lavoro” rilevante è quello necessario al compimento dell'atto di occupazione originaria, non altro. La sedia che ho realizzato con il legno del mio albero è mia perché è mio l'albero, non perché ho applicato lavoro successivo all'albero o perché ho creato “valore”. È sufficiente l'azione di occupazione originaria dell'albero. Secondo questo punto di vista l'idea lockiana di “mescolare il lavoro” con una risorsa scarsa è pertinente solo perché *indica* che l'utilizzatore della risorsa la possedeva già, ma il lavoro non è la scaturigine del diritto di proprietà¹⁰⁸.

La legittimità della proprietà sugli oggetti esterni può essere ulteriormente dimostrata con lo stesso ragionamento per assurdo utilizzato per dimostrare l'autoproprietà. «Come nel caso del possesso dei corpi degli individui, si danno tre sole alternative logiche: 1) il trasformatore o “creatore” gode dei diritti di proprietà su ciò che ha creato; 2) un altro uomo o gruppo di uomini ha il diritto di possedere quella creazione, ossia ha il diritto di impossessarsene con la forza senza il consenso dello scultore;

¹⁰⁵ «Prendiamo come [...] esempio uno scultore che modella un'opera con l'argilla [...] L'opera d'arte così come emerge dal lavoro dello scultore [...] è una “creazione” dell'artista, non nel senso che egli ha creato la materia, ma nel senso che ha trasformato una materia presente in natura, l'argilla, in un'altra forma suggeritagli dalle proprie idee e modellata con le proprie mani. [...] [L]o scultore ha il diritto di possedere ciò che ha prodotto grazie ai propri sforzi, che altro non sono che una *estensione* della propria personalità. Egli ha posto l'impronta della propria personalità sulla materia prima, «amalgamando il suo lavoro con l'argilla», come disse il grande teorico della proprietà, John Locke. Il prodotto trasformato dall'energia dello scultore è diventato l'espressione materiale delle sue idee e della sua visione del mondo». M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., pp. 58-59. Si è sostenuto che la teoria lockiana (abbozzata in precedenza anche da Tommaso d'Aquino e da Giovanni Quidort) rappresenterebbe la legittimazione della teoria del valore-lavoro. Tuttavia si confondono due concetti differenti: la teoria dell'acquisizione iniziale spiega l'origine etica della proprietà, cioè a chi spetta il bene, non il valore economico (prezzo) del bene di cui si è diventati proprietari. Appartiene all'ambito delle teorie normative, mentre la teoria del valore-lavoro all'ambito dell'economia positiva. Inoltre l'espressione “lavoro” va intesa come la profusione di energie umane in qualsiasi attività economica, non solo come il lavoro alle dipendenze in cambio di un salario.

¹⁰⁶ R. Epstein, *Possession as the Root of Title*, in “Georgia Law Review”, vol. 13, 1979, pp. 1221-1243; S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 15, n. 2, primavera 2001, pp. 1-53; ripubblicato da Mises Institute, Auburn, AL, 2008; trad. it. *Contro la proprietà intellettuale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2010.; T.G. Palmer, *Are Patents and Copyrights Morally Justified? The Philosophy of Property Rights and Ideal Objects*, in “Harvard Journal of Law & Public Policy”, vol. 13, n. 3, 1990, pp. 817-886.

¹⁰⁷ Questa tesi, come vedremo (v. *infra*, cap. 6), è alla base del rifiuto dell'esistenza di diritti di proprietà intellettuale.

¹⁰⁸ I libertari di impostazione utilitarista invece legittimano la proprietà privata con l'argomento, tipicamente consequenzialista, degli incentivi: la cura di ciò che è proprio, per goderne i frutti, e il desiderio di acquisire in futuro altre proprietà spinge gli agenti a lavorare e intraprendere. Ciò che non avviene con la proprietà comune.

3) ogni individuo sulla terra ha pari diritto a possedere una quota uguale della scultura - la soluzione "comunista". In breve, esistono pochissimi individui che non riconoscerebbero mostruosamente ingiusto il sequestro della proprietà dello scultore da parte di una o più persone, o da parte della comunità mondiale intera»¹⁰⁹. Hospers ha così sintetizzato le ragioni dell'impossibilità logica e pratica di una comproprietà universale su tutti i beni: «Se ognuno è proprietario di qualsiasi cosa esista, allora ognuno ha un eguale diritto di andare in qualsiasi luogo, fare ciò che vuole, prendere ciò che desidera, distruggere a piacimento, coltivare o bruciare i raccolti, calpestarli e così via. Considerate come sarebbe nella pratica. Supponiamo che abbiate risparmiato per comprare una casa per voi e la vostra famiglia. Supponiamo ora che venga adottato il principio "tutti possiedono tutto". Allora perché non dovrebbero arrivare tutti gli hippy vagabondi e impossessarsi della casa, dormendo nei vostri letti e mangiando nella vostra cucina, senza preoccuparsi di rimpiazzare le scorte di cibo o di pulire? [...] Cosa succede se *tutti* vogliamo dormire in camera da letto ma per tutti non c'è posto? Vince il più forte? Quale sarebbe il risultato? Poiché nessuno sarebbe responsabile di nulla, la proprietà sarebbe presto distrutta, il cibo esaurito, gli impianti non funzionanti. Si inizierebbe con una casa utilizzabile da *una* famiglia, e si finirebbe con una casa non utilizzabile da *nessuno*. E se tale principio continuasse a essere adottato, nessuno costruirebbe più case, né altro»¹¹⁰.

Possono essere oggetto di proprietà tutte le entità che possiedono il requisito della delimitazione, della demarcazione, che hanno confini o bordi visibili; circostanza che a sua volta dipende dalle condizioni tecnologiche. Per una cosa mobile la presa di possesso originaria può effettuarsi ghermendo direttamente la cosa in senso fisico, traendola a sé; in tale modalità di appropriazione è compresa anche la cattura degli animali liberi. Per una risorsa immobile l'*homesteading* avviene marcandola (recingendola con dei confini visibili) o, per altri libertari, lavorandola anche una sola volta (v. *infra*)¹¹¹.

Se una persona acquista la risorsa (da un proprietario legittimo), allo stesso modo il prodotto finito da lei realizzato è sua proprietà.

Per quanto riguarda la terra¹¹², ci si può appropriare solo della parte su cui si è intervenuti con il proprio lavoro; inoltre non è necessario lavorarla in maniera continuativa, è sufficiente che sia stata

¹⁰⁹ M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., pp. 59-60. Epstein, nell'ambito di questa tecnica di ragionamento volta a considerare alternative implausibili per scartarle, ha ipotizzato una quarta regola: è legittimo proprietario chi occupa il bene *per secondo* anziché per primo. Sul piano consequenzialista, tale assurda regola rappresenterebbe «un incentivo al disastro sociale. L'unico modo in cui può esserci un secondo possessore è che ce ne sia stato un primo. Ma chi si assumerebbe un onere tanto incerto di possesso iniziale, se spendere risorse private crea solo una situazione che permette a qualcun altro di prendere il bottino? Se applicata con rigore, questa regola avrebbe un effetto incentivante, perché niente potrebbe mai essere soggetto a proprietà privata». R. Epstein, *Regole semplici per un mondo complesso*, cit., p. 99. Epstein, da consequenzialista, non ritiene, a differenza dei libertari deontologi, che l'acquisizione originaria goda dello *status* di verità assoluta, ma solo che rappresenta la regola che produce maggiori benefici complessivi: impone costi a coloro che sono esclusi ma gli incentivi dati dalla sicurezza del possesso producono ricavi in termini di benessere nettamente sovrachianti.

¹¹⁰ J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 63 (traduzione mia).

¹¹¹ Come si vedrà nel paragrafo 12.2, l'orientamento definito *left-libertarian* ritiene invece che l'acquisizione originaria debba avere delle restrizioni.

¹¹² La terra ha una caratteristica che la distingue dal fattore capitale e dagli altri beni tangibili risultato della produzione, ed è la *non-riproducibilità*. Questa caratteristica ha indotto molti pensatori (per esempio Henry George e i suoi seguaci) a ritenere che la proprietà della terra non possa essere trattata alla stessa stregua degli altri beni; appartiene all'intera umanità e non deve essere privatizzata. Tuttavia, questa caratteristica non cancella (tutt'altro) o altera il requisito fondamentale della *scarsità*, che rende i beni oggetto di azione umana, e dunque di un prezzo sul mercato.

messa a frutto almeno una volta¹¹³. L'estensione dell'area di cui è legittimo appropriarsi è l'*unità tecnologica*, e deve essere tale da consentire l'uso e il godimento del bene; dunque essa dipende dalla natura della risorsa in questione. Per esempio, se si tratta delle frequenze radio o televisive, l'estensione è data dall'ampiezza sullo spettro elettromagnetico e dalla lunghezza dell'onda.

In un terreno, le pertinenze devono essere incluse. Circa il sottosuolo e il soprassuolo, contrariamente alla dottrina *ad coelum* di Accursio ed Edward Coke, non si estendono come un cono fino al centro della Terra e fino al cosmo, ma solo fino allo spazio essenziale per l'uso e il godimento del terreno. Negli spazi molto profondi, sia al di sotto sia al di sopra della superficie, non è stata compiuta alcuna azione di occupazione (o, in base alla precedente teoria di ispirazione lockiana, non è stato mescolato lavoro). Non vi è una distanza standard e unica, l'estensione in altezza e in profondità varia da situazione a situazione. Dunque, in un terreno impiegato ad esempio in un'attività agricola, sottoterra si ha diritto alla profondità necessaria all'integrità delle radici; mentre sopra la superficie, se vi si coltivano alberi molto alti, lo spazio aereo deve raggiungere un'altezza superiore a quella attribuita a un terreno dedicato al pascolo, ma non superiore alle necessità di estensione degli alberi. Invece in una strada non vi devono essere interferenze a un'altezza pari o inferiore a quella del veicolo più alto potenzialmente in transito.

L'occupazione originaria di un terreno che confina con zone di territorio prive di proprietà dà al proprietario il diritto di produrre emissioni – sostanze inquinanti, rumori, odori sgradevoli ecc. (*nuisances*, molestie) – in tali zone circostanti. È equivalente a un diritto di *servitù*. Se invece un terreno adiacente era già proprietà di qualcuno *prima* che il nostro proprietario acquisisse il suo, allora l'emissione si configura come un'invasione ed è illecita.

L'*homsteading* è una delle situazioni che pone alla teoria libertaria quello che W. Block e W. Barnett hanno definito problema del *continuo* (*continuum challenge*), consistente nella difficoltà di – e nella inevitabile arbitrarietà nel – fissare in alcuni casi una soglia oltre la quale una particolare azione risulti legittima o illegittima (altri casi sono la distanza tra due persone tale per cui l'agitare un pugno possa essere considerato minaccia di violenza o l'età per stabilire quando un rapporto sessuale può essere considerato stupro). I due autori ritengono che la soluzione vada lasciata caso per caso al buon senso del giudice o del tribunale eventualmente investito della controversia. Secondo Block tale conclusione non rappresenta una compromissione della chiarezza e assolutezza dei diritti di proprietà (e, come si vedrà nel prossimo capitolo, una debolezza operativa del principio di non-aggressione), da sanare con l'integrazione di ulteriori criteri di moralità, bensì una semplice ricerca delle implicazioni logiche che già “risiedono” nella teoria libertaria dei diritti di proprietà (e nel PNA)¹¹⁴.

Nella letteratura libertaria un tema molto discusso è stato il cosiddetto *forestalling*, la circostanza in cui un individuo si appropria di un terreno con una configurazione tale da rendere impossibile a chiunque altro di appropriarsi di un altro terreno contiguo (ad esempio, una configurazione “a

¹¹³ A questo proposito, in America si è discusso a lungo sul diritto di proprietà della terra degli indiani nativi e sulla ingiusta espropriazione che avrebbero subito. Per W. Block «non è affatto scontato che gli Indiani siano i legittimi proprietari degli interi Stati Uniti. Sotto il diritto libertario essi potrebbero rivendicare legittimamente solo le parti di territorio che avevano originariamente occupato, non quelle che hanno attraversato per cacciare. Essi possedevano i sentieri che usavano per spostarsi dalle località invernali a quelle estive. Tali valutazioni sono basate sulla teoria dell'*homsteading* lockiana-rothbardiana-hoppiana. Stimo che quindi essi possedessero al massimo l'uno per cento della terra degli Stati Uniti». W. Block, *The Privatization of Roads & Highways*, Mises Institute, Auburn, AL, 2009, p. 414 (traduzione mia).

¹¹⁴ W. Block, W. Barnett, *Continuums*, in “Ethics & Politics”, vol. 10, n. 1, 2008, pp. 151-166.

ciambella”, in cui il buco è la parte di territorio senza proprietari, ma cui nessuno può accedere se il proprietario del territorio “ciambella” non vuole). Un problema analogo si pone se un individuo è proprietario e risiede in una sezione di territorio “circondata”: essendo tutte le porzioni di terreno, compresi sentieri e strade, proprietà privata, non esistendo quindi vie di accesso pubbliche, un individuo circondato da proprietà private i cui possessori gli impedissero l’accesso resterebbe intrappolato nella sua proprietà. In entrambi i casi si configurerebbe un grave conflitto fra libertà e proprietà (R. Nozick, F. van Dun, G. Tullock). Block è l’autore che si è occupato in maniera più estesa dell’argomento, affermando la non appropriabilità nella forma che preclude ad altri l’accesso o la concessione di un diritto d’accesso (clausola contestata da Kinsella), attenuando la gravità del problema nel secondo caso a seguito di alcune soluzioni (garanzia in anticipo del titolo di accesso, possibilità di realizzare gallerie o ponti)¹¹⁵.

Va precisato che, per i libertari, in un sistema di mercato puro non è previsto, né richiesto, che tutti gli spazi siano privatizzati. Potrebbero esistere beni o sezioni di territorio che sono privi di proprietario, perché nessuno è interessato o ha convenienza ad appropriarsene. È lo Stato moderno, non il privato, che si è «autoattribuito il controllo legale e il pieno possesso di ogni *res nullius* e ha cancellato ogni spazio vergine»¹¹⁶.

Il criterio dell’occupazione originaria è applicabile anche alle acque – mari, laghi, fiumi, ruscelli – e può essere sancita da attività come la pesca o la ripopolazione di specie ittiche o da lavori infrastrutturali per l’utilizzazione dell’acqua – irrigazione, generazione di elettricità, desalinizzazione, acquedotti¹¹⁷.

¹¹⁵ W. Block, *Van Dun on Freedom and Property: A Critique*, in “Libertarian Papers”, vol. 2, art. n. 4, 2010, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2010/lp-2-4.pdf>; *The Privatization of Roads & Highways*, cit.; *Forestalling, Positive Obligations and the Lockean and Blockian Provisos: Rejoinder to Stephan Kinsella*, in “Ekonomia–Wroclaw Economic Review”, vol. 22, n. 3, 2016, pp. 27-41. Le critiche di Kinsella a Block sono contenute in S. Kinsella, *The Blockian Proviso*, in “Mises Wire”, 11 settembre 2007, <https://mises.org/blog/blockean-proviso>. Un altro caso-limite simile è quello del *newcomer* che può rimanere privo dei mezzi di sussistenza in un mondo composto di aree completamente privatizzate da precedenti occupanti. Hoppe ha osservato che, innanzi tutto, «sul piano pratico il problema non esiste: se non fosse per gli Stati, che restringono l’accesso alle terre di nessuno, vi sarebbe abbondanza di terre libere. [Secondariamente], questi *newcomer* vengono al mondo in qualche luogo fisico – normalmente come figli di genitori che sono proprietari o affittuari di sezioni di terreno. [...] Se i genitori non vogliono ospitarli, i *newcomer* sono liberi di cercare in altre zone del mondo datori di lavoro o persone disposte a vendere del suolo o a far loro la carità. [...] Se non trovassero *nessuno* disposto a impiegarli, aiutarli o a commerciare con loro, allora Conway, più che rammaricarsi, potrebbe domandarsi che cosa è che non va in *loro*. Evidentemente sono tipi particolarmente sgradevoli e farebbero meglio a darsi una regolata». H.-H. Hoppe, *On the Indefensibility of Welfare Rights: A Comment on Conway*, in “Austrian Economics Newsletter”, vol. 11, n. 1, 1990, pp. 15-16 (traduzione mia). Erick Mack ha proposto la seguente clausola limitativa alle azioni possibili con i propri beni tangibili: non possono essere usati in un modo che compromette la capacità delle altre persone di interagire con il mondo grazie alle proprie capacità (*self-ownership proviso*). Ad esempio, non si può rimuovere l’ossigeno che circonda una persona o non si può costruire una gabbia attorno a lui mentre sta dormendo in un campo; tutte situazioni in cui la vittima non viene aggredita direttamente ma indirettamente attraverso l’uso dei beni da parte del proprietario. Questa impostazione fa ritenere a Mack illecita la circostanza, che vedremo subito dopo, del monopolista dell’acqua che si rifiuta di venderla. E. Mack, “The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso,” *Social Philosophy and Policy*, vol. 12, no. 1, 1995, pp. 186–218. E. Feser aderisce alla posizione di Mack.

¹¹⁶ C. Lottieri, *Rischi ambientali e società: gli equivoci della regolamentazione*, in C. Lottieri, G. Piombini (a cura di), *Privatizziamo il chiaro di luna! Le ragioni dell’ecologia di mercato*, L. Facco, Treviglio (BG), 1997, p. 69.

¹¹⁷ Ai libertari è stato sottoposto il caso-limite di una persona che si appropria dell’unica fonte di acqua in una zona ampiamente popolata e poi vende l’acqua a prezzi astronomici, lasciando morire di sete chi non può permettersi di pagarli. I libertari dei diritti confermano che egli avrebbe il diritto di farlo. In ogni caso, osserva Block, «è molto più probabile che ci siano risorse idriche ben sviluppate con la proprietà privata e il PNA che non con qualsiasi altro possibile regime giuridico. Ci sembra orribile e assurdo che il “monopolista” dell’acqua possa far pagare un occhio della testa per questo prodotto; ma, paradossalmente, se ammettiamo questa possibilità nel sistema giuridico, è meno probabile che si verifichi rispetto al caso in cui non lo consentiamo. Quali sono le alternative? Ce ne sono solo due. La prima: nessuno è proprietario

Circa l'aria, chiunque respiri, dunque tutti gli esseri umani, utilizza l'ossigeno contenuto nell'atmosfera e quindi acquisisce un titolo sulla quantità utilizzata. Al tempo stesso un individuo può appropriarsi in maniera esclusiva di una certa quantità di litri d'aria – ad esempio uno scienziato che la immette in un contenitore per effettuare esperimenti – sottraendola agli altri. Anche in questo caso l'estensione dipende dall'unità tecnologica.

Il diritto di proprietà implica il potere assoluto di disporre ad arbitrio del bene, e cioè di: detenerne il possesso (controllarlo)¹¹⁸, usarlo, percepirne i frutti¹¹⁹, trasformarlo, venderlo, barattarlo, regalarlo, prestarlo, trasferirlo agli eredi¹²⁰, porlo a garanzia di un debito, metterlo in palio in un gioco d'azzardo, distruggerlo¹²¹, abbandonarlo¹²². L'unico limite è rappresentato da qualsiasi modalità di utilizzo che possa danneggiare (aggreddire) gli altri. La proprietà, dunque, è un *titolo a compiere azioni*¹²³.

dell'acqua, nel qual caso essa scomparirà, a causa della 'tragedia dei beni comuni'. La seconda: i burocrati/politici statali possiederanno tutta l'acqua e faranno alla popolazione esattamente ciò che Lester teme che possa derivare dal proprietario privato se rimane un po' di acqua dopo le loro depredazioni. Non sono mai state pronunciate parole più vere di queste di Milton Friedman: "Se mettete il governo federale a gestire il deserto del Sahara, in cinque anni ci sarebbe una carenza di sabbia". Idem per l'acqua». W. Block, *Response to J.C. Lester on David Friedman on Libertarian Theory*, in "Mest Journal", gennaio 2019, https://mest.meste.org/MEST_1_2019/13_17.pdf.

¹¹⁸ Il *possesso* è diverso dalla *proprietà*: il primo designa la detenzione di fatto della cosa, la seconda la legittimità a disporre della cosa, il *titolo* su di essa. Si può avere il possesso di un oggetto senza esserne il proprietario; per esempio, guidare un'automobile prestata da un amico.

¹¹⁹ Sia in senso letterale, come nel caso di una pianta, sia nel senso del conseguimento di un reddito, come può avvenire in caso di affitto, locazione, noleggio, leasing ecc.

¹²⁰ Per i libertari lo Stato non deve intromettersi stabilendo le ripartizioni in caso di assenza di testamento o fissando quote minime per gli stretti congiunti. La destinazione dell'eredità dev'essere decisa da ciascuno *ad libitum*. L'eredità, così spesso attaccata in quanto risorsa conseguita dai beneficiari non a seguito di sforzi (dunque non meritata), ha una sua ragion d'essere anche in termini consequenzialisti: «il diritto di lasciare in eredità ai propri discendenti o comunque a persone di propria scelta [...] [è] un buon incentivo per tentare imprese, che non avrebbero molto senso se concepite nell'ambito di una sola generazione». S. Ricossa, *Impariamo l'economia* (1988), Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2012, p. 173.

¹²¹ I libertari quindi avversano la legge, introdotta in Danimarca nel 2023, che vieta di bruciare libri religiosi come il Corano o la Bibbia, con sanzione che può arrivare fino a due anni di carcere. A conferma della stretta connessione tra libertà e proprietà teorizzata dal libertarismo (v. *infra*, cap. 6), in questo caso la libertà di espressione (specificamente, la libertà di manifestare avversione per una specifica religione) è circoscritta dalla proprietà fisica del bene simbolicamente utilizzato.

¹²² Secondo Hulsman, sulla base dell'*a priori della discussione*, è possibile dimostrare sul piano puramente fattuale, senza ricorrere ad argomenti normativi (cioè di tipo etico), non solo l'autoproprietà e l'*homesteading*, ma anche la legittimità dell'offrire in cambio o regalare il bene che si possiede e l'illegittimità del furto o della frode, tutte situazioni che non modificano fisicamente il bene, come avviene invece con l'appropriazione originaria. Il ragionamento è il seguente: supponiamo che Jones abbia raccolto, e sia proprietario di, una mela e Smith abbia pescato, e sia proprietario di, un pesce. Se i due desiderano procedere allo scambio, ciò comporta che entrambi riconoscano che l'altro è proprietario del bene di cui si è originariamente appropriato e che entrambi diano l'assenso al desiderio dell'altro *a patto che* l'altro dia l'assenso al proprio desiderio. Dopo lo scambio, Smith non può obiettare al suo appropriarsi della mela attraverso Jones senza autocontraddirsi, perché egli ha dato l'assenso al fatto che Jones si appropriasse della mela. Dunque il rispetto degli accordi che portano allo scambio sono dimostrati, mentre le eventuali violazioni non lo sono. E questo senza aver fatto asserzioni normative – Smith *non deve* obiettare all'appropriazione di Jones – ma solo attraverso la constatazione fattuale che, se Smith obietta all'appropriazione di Jones, contraddice sé stesso. Nel caso in cui Smith si appropri della mela senza dare in cambio il pesce (furto), manca il consenso di Jones, perché tale consenso era condizionato dalla clausola *a patto che* (Smith dia in cambio il pesce), e tale consenso è ritenuto da Smith giusto per il solo fatto di trattare (parlare) con Jones. J.G. Hulsman, *op. cit.*, pp. 54-56.

¹²³ Per le controversie sulla proprietà di un bene risalenti nel tempo e la relativa casistica – conoscenza o meno dei fatti, possibilità di identificazione dell'antico proprietario, acquisti in buona fede di beni rubati, assenza di proprietario attuale per un bene rubato in passato – v. M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., cap. 9.

Essa può assumere le forme più diverse: ad esempio può configurarsi come un ‘fascio di diritti’: su uno stesso bene possono insistere diversi titolari con facoltà distinte. O come proprietà comune o condivisa, circostanze in cui la proprietà fa capo a diverse persone¹²⁴.

Il diritto di proprietà garantisce anche il *diritto di esclusione*, cioè la facoltà da parte del proprietario di estromettere chiunque egli desideri dal godimento dei beni di sua proprietà, e di respingere qualsiasi pretesa altrui su quei beni¹²⁵.

Questa trincea è particolarmente importante nei confronti dello Stato. Per i libertari la proprietà privata crea una sfera nella quale l’individuo è libero dall’ingerenza del potere politico. Purtroppo, commenta Hospers, «il diritto di proprietà [sulle cose tangibili] è il più incompreso e sottovalutato dei diritti umani, ed è quello più costantemente violato dagli Stati. [...] Lo Stato ha sempre rappresentato il principale nemico del diritto di proprietà. I funzionari pubblici, desiderando incrementare il loro potere e individuando nell’aumento della ricchezza il modo più efficace per conseguirlo, sequestrano una parte o tutto ciò che una persona ha guadagnato. [...] Privare le persone della proprietà significa privarle dei mezzi con cui vivono, della libertà del singolo cittadino di fare ciò che desidera della propria vita e di pianificare il futuro»¹²⁶.

Come detto, una volta garantito il diritto di proprietà, è garantito anche il **diritto allo scambio** (libero contratto), cioè è assicurato anche il libero scambio dei beni e dei servizi oggetto di tale diritto. In economia dunque l’esito della teoria libertaria è il *laissez-faire*¹²⁷, esteso naturalmente anche a livello internazionale¹²⁸; un assetto di mercato puro che si configura come *ordine spontaneo*¹²⁹.

¹²⁴ Ad esempio, la comunione dei beni scelta dai coniugi o un immobile cointestato a tre individui. Tutte queste rimangono forme di proprietà privata e non vanno confuse con la proprietà statale. Sulla varietà delle possibili forme proprietarie si veda C. Lottieri, *Beni comuni, diritti individuali e ordine evolutivo*, IBL Libri, Torino, 2020.

¹²⁵ Lo *jus excludendi alios* è particolarmente rilevante in relazione a beni come l’abitazione o un terreno, la cui natura è tale da consentire all’individuo di collocarsi all’interno di essi. Per questo tipo di beni i confini della proprietà assumono il significato di vero e proprio baluardo per la libertà dell’individuo, uno spazio che garantisce in concreto la libertà di azione. L’esclusione da qualsiasi intrusione di soggetti esterni, fra i quali anche lo Stato, comporta automaticamente la effettiva, tangibile libertà di movimento dell’individuo proprietario. Sul diritto di esclusione inteso come diritto di non intraprendere relazioni, contrattuali o informali, con altri v. *infra*, § 6.2.4.

¹²⁶ J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 59-60 (traduzione mia).

¹²⁷ Inoltre, in base a un teorema della prasseologia, il *teorema dello scambio volontario*, un atto di scambio tra due o più soggetti ha luogo solo se esso migliora (almeno *ex ante*) la posizione di benessere di ciascun partecipante. Dunque, se uno scambio tra due individui è volontario, essi, compiendo quell’azione, “rivelano” le loro preferenze; quindi il loro benessere *ex ante* (e, con l’esperienza, anche *ex post*) aumenta necessariamente. Il formarsi dei prezzi a seguito dello scambio consente il calcolo economico, dunque i profitti e le perdite e di conseguenza la migliore allocazione delle risorse. Per una descrizione del funzionamento del mercato e in generale dell’economia attraverso la griglia interpretativa della Scuola Austriaca si vedano L. von Mises, *Human Action*, Yale University Press, New Haven, CT, 1949; trad. it. *L’azione umana*, Utet, Torino, 1959; M.N. Rothbard, *Man, Economy and State*, Van Nostrand, Princeton, NJ, 1962.

¹²⁸ Il diritto degli individui di intraprendere scambi volontari con chiunque si estende alle transazioni fra individui residenti in Paesi diversi. Il commercio internazionale non deve essere ostacolato da alcuna barriera, né tariffaria, né quantitativa. Il protezionismo, oltre a essere immorale, è inefficiente: l’applicazione più importante del teorema dei costi comparati si ha proprio a livello internazionale. L’aumento degli scambi su base mondiale genera una divisione del lavoro su scala più ampia, che consente a ciascun soggetto di produrre i beni in cui ha un vantaggio comparativo, il che genera benefici per tutti i partecipanti allo scambio.

¹²⁹ Sul tema sono tuttavia necessarie alcune precisazioni. All’interno del mondo libertario l’espressione è condivisa se volta a rappresentare soltanto la possibilità del conseguimento di un ordine senza l’intervento di un’ autorità centralizzata (lo Stato). Se invece incorpora l’hayekiana teoria dell’inintenzionalità degli assetti sociali, tra gli austrolibertari non vi è un consenso unanime. La componente razionalista di Mises e Rothbard, infatti, ritiene che Hayek e gli antirazionalisti esagerino il peso degli esiti non voluti dell’azione umana e crede invece che la dinamica sociale sia complessivamente frutto di azioni volontarie non soltanto nell’impulso iniziale ma in larga misura anche nelle conseguenze. Se, inoltre, l’espressione non è circoscritta alla descrizione del mercato in senso stretto, ma suggerisce e designa la modalità di costituzione e sviluppo di un’ampia gamma di fenomeni sociali, come ad esempio il linguaggio o il diritto, sorgono anche in tal caso dissensi tra chi tende ad accogliere le norme e le istituzioni di tipo evolutivo e chi invece ritiene che esse

Per quanto riguarda i beni, sono quindi leciti tutti (e solo) i titoli di proprietà costituiti con la prima occupazione, con lo scambio o in seguito a un regalo ricevuto da proprietari legittimi.

I libertari, in opposizione a Thomas Hobbes, non ritengono che il concetto di proprietà, del *mio* vs. il *tuo*, dipenda dall'esistenza di un sistema giuridico (e quindi dello Stato) che lo definisca e crei. La proprietà, e la costituzione di un suo titolo, sono pre-giuridici, sorgono da comportamenti e circostanze dell'esistenza sociale (*l'homesteading*, lo scambio o la cessione volontari) in maniera indipendente, e solo successivamente il diritto interviene per proteggerle¹³⁰.

I diritti di proprietà sui beni, malgrado il sospetto o l'ostilità da cui sono circondati, sono il fondamento della libertà *tout court*. Come ha scritto Nathaniel Branden, «senza i diritti di proprietà, nessun altro diritto è possibile. Se non si è liberi di usare ciò che si è prodotto, non si possiede il diritto alla libertà. Se non si è liberi di porre i prodotti del proprio lavoro al servizio degli obiettivi scelti, non si possiede il diritto alla ricerca della felicità. E, poiché l'uomo non è un fantasma che esiste in qualche modalità non-materiale, se non si è liberi di possedere e consumare i prodotti del proprio lavoro, non si possiede il diritto alla vita»¹³¹.

debbano discendere più razionalisticamente dai principi della teoria. Per le diverse impostazioni si vedano F.A. von Hayek, *Economics and Knowledge*, in "Economica", new series, vol. 4, n. 13, febbraio 1937, pp. 33-54; *The Use of Knowledge in Society*, in "American Economic Review", vol. 35, n. 4, 1945, pp. 519-530; trad. it *Economia e conoscenza, L'uso della conoscenza nella società*, in F. Donzelli (a cura di), *Conoscenza, mercato, pianificazione*, il Mulino, Bologna, 1988; M.N. Rothbard, *The Present State of Austrian Economics*, intervento al convegno per il decimo anniversario del Mises Institute, 9 ottobre 1992, ristampato in *The Logic of Action One: Method, Money, and the Austrian School*, Edward Elgar, Cheltenham, 1997, pp. 111-172; trad. it. *La situazione attuale della teoria economica Austriaca*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/essays/la-situazione-attuale-della-teoria-economica-austriaca.pdf>; *The Consequences of Human Action: Intended or Unintended?*, in "The Free Market", maggio 1987, pp. 3-4; H.-H. Hoppe, *Hayek on Government and Social Evolution: A Critique*, in "The Review of Austrian Economics", vol. 7, n. 1, 1994, pp. 67-93.

¹³⁰ Estendendo la proprietà anche al proprio corpo, si può dire che in generale *tutti* i diritti che le persone possiedono esistono indipendentemente dall'esistenza di un'autorità politica. Un'obiezione rivolta ai libertari dei diritti *à la Locke* riguarda la correttezza storica degli attuali diritti di proprietà sulla terra. Poiché in passato il furto e la violenza sono stati una modalità frequente di acquisizione della terra e di infrastrutture innalzate su di essa, molti degli attuali titoli di proprietà privata deriverebbero da una procedura non giusta, cioè non da occupazione originaria e successivi trasferimenti volontari. I libertari replicano che, a causa della difficoltà di reperire documenti quando si risale molto indietro nel tempo, gli attuali titoli di proprietà privata devono essere considerati giusti *fino a prova contraria*: l'onere della prova, dunque, deve ricadere su chi eventualmente contesta la legittimità dell'attuale proprietà.

¹³¹ N. Branden, *Who Is Ayn Rand?*, Random House, Inc., New York, 1962, p. 47. Il tema della inseparabilità tra libertà economica e libertà personale è ripreso e approfondito nel paragrafo 6.3.

4. Principio di non-aggressione

A questo punto, sulla base di quanto precede, è possibile giungere alle conclusioni di filosofia politica. Autoproprietà e proprietà sugli oggetti materiali sono state dimostrate valide. Sono diritti *assoluti* – non derogabili da alcun principio concorrente o circostanza speciale – e *universali* – da applicare all’intera umanità. Allora ne consegue che le interazioni, e le possibili collisioni, tra (le sfere di azione degli) individui richiedono un assetto giuridico incentrato sul seguente principio: deve essere illegale *dare inizio* alla violenza contro un individuo o i suoi beni senza il suo consenso. E dal momento che, come si è visto, anche il corpo dell’individuo è sua proprietà, si può più concisamente asserire che non è ammesso intraprendere atti violenti contro la *proprietà* altrui. Il principio di non-aggressione, con una formula più sintetica, è stato enunciato anche così: “è illegittimo intraprendere aggressioni verso i non-aggressori”¹³².

L’uso della forza fisica è giusto e legittimo solo per rispondere a una violenza iniziale, cioè per interrompere la violenza intrapresa *per prima* da una persona (legittima difesa) o per sanzionare colui che ha *dato inizio* alla violenza (*enforcement rights*)¹³³. Il libertarismo, dunque, non esclude affatto l’uso della forza, e la legittimità di essa in varie circostanze della vita sociale. I libertari dunque non sono “utopisti”, nel senso attribuibile all’anarchismo collettivista o a Rousseau: non ritengono che l’uomo sia naturalmente “buono” ma traviato dalle istituzioni. L’uomo è una mescolanza di bene e male¹³⁴, e l’uso della forza contro gli aggressori è, realisticamente, uno strumento a cui anche una società libertaria difficilmente potrà rinunciare¹³⁵.

¹³² La prima formulazione di tale principio è opera di Ayn Rand, che in *Textbook of Americanism* (Nathaniel Branden Institute, New York, 1946) scrive: «nessun uomo ha il diritto di intraprendere l’uso della forza fisica contro un altro uomo» (p. 10, traduzione mia). Simili gli enunciati successivamente proposti da Murray Rothbard: «proibizione di ogni violenza contro la persona e la proprietà altrui (*Potere e mercato*, IBL Libri, Torino, 2017, Kindle e-book, nota 78; ed. or. *Power and Market*, Institute for Humane Studies, Menlo Park, CA, 1970, note 4); «nessun uomo o gruppo di uomini può aggredire il corpo o la proprietà altrui» (*Per una nuova libertà*, cit., p. 47). Un vecchio adagio americano illustra con buona approssimazione il principio libertario: *Your freedom to swing your arm stops where my nose begins*, “La tua libertà di muovere il tuo braccio si ferma dove comincia il mio naso”. Rothbard usò l’espressione “*assioma* di non-aggressione”, tuttavia negli ultimi anni si è diffuso il più corretto termine *principio*. Infatti, più che un assioma è un principio derivativo, in quanto è l’esito di passaggi logici che lo precedono, che hanno all’origine elementi fondanti diversi da esso. Per esempio, per i libertari deontologi l’autoproprietà (e il principio di *homesteading* che ne consegue), o, per gli utilitaristi, l’utilità. Usare il termine *assioma* invece suggerirebbe che la non-aggressione è un postulato iniziale, in sé concluso, auto-evidente, un enunciato *a priori* logicamente non confutabile (in logica, vero in ogni possibile universo, di tipo tautologico, come ad esempio l’assioma di uguaglianza: per ogni x , $x=x$); o, come in matematica, un postulato arbitrario. Come si è visto, per gli austrolibertari i *diritti di proprietà* sono il fondamento vero della teoria, e sono anche logicamente precedenti al principio di non-aggressione. Non ricorrono al PNA quale fondamento del libertarismo, in quanto seguaci di impostazioni contrattualiste o consequenzialiste o eclettiche, autori come Jan Narveson, Eric Mack, Richard Epstein, Loren Lomasky, David Schmidt.

¹³³ Di conseguenza per accertare la giustizia o l’ingiustizia di un’azione violenta non è sufficiente l’osservazione del *fatto* nudo e crudo: bisogna anche sapere di quale persona sono stati violati i diritti di proprietà. Ad esempio, vediamo David che mette le mani addosso a Roberto e lo spinge; basandoci sulla semplice osservazione di questa azione potremmo dedurre che David è l’aggressore; ma può darsi che in precedenza Roberto aveva invaso il terreno di proprietà di David; dunque Roberto è l’aggressore e David sta solo eseguendo una legittima azione di risposta in difesa della sua proprietà.

¹³⁴ «Il libertario non è né ottimista né pessimista sulla natura umana. [...] Alcune persone sono buone; alcune no. Alcune persone buone talvolta si comportano male; alcune persone malvagie a volte si comportano bene». G. Casey, *Libertarian Anarchy*, Continuum, New York, 2012, p. 56 (traduzione mia). Secondo altre interpretazioni invece i libertari sono considerati ottimisti dal momento che ritengono che i privati, tramite le interazioni volontarie, riescono a venire a capo di tutte le situazioni in cui sono presenti elevati costi di transazione; e dunque a produrre un assetto sociale efficiente e qualitativo.

¹³⁵ Questo aspetto risulta ancora più chiaro se esaminato dal punto di vista del libertarismo anarchico: già nell’Ottocento un anarchico individualista come Benjamin Tucker scriveva: «Anarchismo significa assenza di Stato, ma non assenza di norme e di coercizione. [...] Gli anarchici si oppongono allo Stato non perché non credano nella punizione del crimine e

Il termine “aggressione” contiene in sé la circostanza di usare *per primi* la forza, e comprende anche la *minaccia*¹³⁶ di essa. È dunque più corretto del termine “coercizione”, talvolta utilizzato dai libertari (probabilmente per l’influenza di Ayn Rand). La “coercizione”, infatti, è una modalità d’uso della forza che può essere anche giusta, per esempio se, come si è detto, applicata in risposta a un’aggressione altrui (come la sanzione). “Coercizione” (come “forza” o “violenza”) è un termine neutrale, “aggressione” invece possiede la connotazione negativa implicata dalla violazione di un diritto, denota un’invasione ingiusta.

Il principio di non-aggressione, dunque, va inteso in una rigorosa accezione “negativa”, proibitoria, e non va confuso con l’intento di minimizzare l’ammontare totale di aggressione nella società, tipico di un’ottica consequenzialista, secondo cui è lecito infliggere un dato ammontare di aggressione per prevenirne uno maggiore¹³⁷.

Gli atti aggressivi alla fine si possono ridurre a due grandi tipologie: l’aggressione al corpo e ai beni altrui (che può avvenire sia per dolo sia per colpa).

La prima può consistere a sua volta o in un danno diretto al corpo o nella restrizione delle azioni possibili per la vittima (restrizione della libertà in senso stretto). Il danno diretto al corpo può assumere due modalità, che in ordine di gravità sono: l’omicidio e la compromissione dell’integrità fisica (nel linguaggio del diritto penale italiano: le lesioni, le percosse, la violenza sessuale). La restrizione alle azioni che la vittima avrebbe voluto/potuto intraprendere si ha in tutti i casi in cui attraverso la minaccia o un’azione diretta si costringe una persona a essere ristretta in un luogo (anche senza un danno fisico visibile, come nel caso precedente), come ad esempio nel sequestro di persona; o la si costringe a compiere un’azione o svolgere un’attività contro la sua volontà¹³⁸. In sostanza, la si priva coattivamente della libertà di autodeterminazione¹³⁹. L’aggressione che si traduce in una limitazione della libertà, dunque, racchiude sia l’*impedimento* sia la *costrizione a fare*, la cui assenza qualificava la libertà per i liberali.

Non è necessario che l’aggressione infligga danni severi o dolore fisico persistente: anche uno sputo in faccia o il cappello fatto saltare dalla testa rappresentano invasione fisica¹⁴⁰. Così come il semplice stato di apprensione indotto nella vittima (ad es. dirigersi verso di lei puntando una pistola)¹⁴¹. Per quanto riguarda in generale gli aspetti *psicologici*, i libertari riconoscono l’esistenza

nella resistenza agli aggressori ma perché non credono nella protezione forzosa». B. Tucker, in “Liberty”, vol. 8, n. 30 (212), 2 gennaio 1891, p. 2 (traduzione mia).

¹³⁶ La minaccia, chiara e diretta (intimidazione), è l’unico limite ammesso dai libertari alla libertà di espressione; un esempio tipico è la frase “o la borsa o la vita!”.

¹³⁷ Un esempio di tale impostazione potrebbe essere l’imposizione della coscrizione come deterrente a invasioni straniere. I libertari non accolgono tale interpretazione, che legittima azioni positive. Utilizzando la terminologia di Nozick, la proibizione dell’aggressione è un *vincolo collaterale* da rispettare, non un obiettivo da promuovere.

¹³⁸ Ad esempio, la coscrizione o il servizio militare o civile obbligatori, ai quali i libertari sono storicamente contrari, o l’obbligo di soccorso a una persona. La riduzione in schiavitù è la fattispecie che nella misura più estrema rappresenta l’obbligo a compiere azioni contro la propria volontà; ma incorpora anche l’assenza di libertà come impedimento.

¹³⁹ Fattispecie che per alcuni aspetti coincide con la *violenza privata* nel Codice penale italiano (art. 610).

¹⁴⁰ Su tutta la tematica inerente ai criteri per valutare l’esistenza di un’aggressione e i limiti dell’autodifesa v. *infra*, § 6.1 e M.N. Rothbard, *Law, Property Rights, and Air Pollution*, in “Cato Journal”, vol. 2, n. 1, primavera 1982, pp. 55-99; trad. it. *Diritto, diritti di proprietà e inquinamento*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/essays/diritto-diritti-proprietà-e-inquinamento.pdf>, 31 luglio 2009.

¹⁴¹ Come si è detto, la minaccia rappresenta un’aggressione. Per un’aggressione imminente, “apprensione” è un termine più appropriato di “paura”, perché evidenzia la consapevolezza dell’aggressione in arrivo e dell’azione dell’aggressore che causa quella consapevolezza, più che lo stato psicologico soggettivo della vittima. L’apprensione non è la stessa cosa della paura: la circostanza che la vittima sia coraggiosa non riduce o elimina la colpevolezza dell’aggressore. L’apprensione è la circostanza che per i libertari rende punibili i tentativi di reato (tentato omicidio, tentato furto ecc.): se

di un danno risarcibile solo come conseguenza e corollario di un'aggressione diretta: la paura e l'incertezza indotte, ad esempio, da un furto subito nella propria abitazione rappresentano un'aggressione che si aggiunge a quella rappresentata dalla eventuale sottrazione della proprietà fisica (v. *infra*, § 8.1). Qualsiasi altro comportamento che possa turbare sentimenti e stati mentali quali la sensibilità estetica o il pudore, a meno che non sia oggetto di accordi contrattuali¹⁴², non deve essere vietato¹⁴³.

L'aggressione ai beni invece può assumere tre modalità: la sottrazione (furto, rapina, estorsione, frode¹⁴⁴) per i beni mobili (incluso il denaro), lo sconfinamento per i beni immobili¹⁴⁵ e il danneggiamento (per entrambi)¹⁴⁶.

Per quanto riguarda gli immobili va effettuata un'ulteriore classificazione dei tipi di invasione: la violazione di proprietà, che è l'invasione da parte di un'entità tangibile, e la molestia, che è l'invasione da parte di entità intangibili (onde radio, onde acustiche, particelle, fumi ecc.)¹⁴⁷. Le

la vittima si rende conto del tentativo, anche se non portato a termine, l'apprensione in lui suscitata fa scattare l'obbligo del risarcimento per il colpevole.

¹⁴² Ad esempio, se le norme di un condominio a cui si è volontariamente aderito impediscono che la facciata del palazzo abbia particolari colori o che vi siano rappresentate immagini oscene, allora i residenti non hanno il diritto di violarle.

¹⁴³ Non si possono nemmeno invocare eventuali effetti fisici conseguenti a disagi psicologici per qualificare come aggressione un comportamento altrui: ad esempio, non posso sostenere che il tipo di musica (non ad altissimo volume, altrimenti rappresenterebbe molestia) ascoltata dal mio vicino mi provoca un aumento della pressione che a sua volta può causarmi mali gravi come l'infarto o l'ictus, e dunque considerare invasione ingiusta il suo ascolto della musica. Come si vedrà più avanti, gli effetti incerti, indiretti e potenziali non possono essere motivo di illegalità delle azioni.

¹⁴⁴ La maggior parte dei libertari assimila la frode al furto (Rothbard la definisce "furto implicito"; molte violazioni di contratto rientrerebbero in questa fattispecie). Alcuni critici sostengono che il libertarismo non possiede uno standard coerente e convincente per condannare la frode: qualunque "rappresentazione fuorviante" dei fatti rilevanti non è altro che una manifestazione della libertà di espressione, e dunque non si dovrebbe configurare come un'aggressione. Inoltre i "cattivi acquisti" esistono, sono conseguenza della superficialità o dell'ingenuità del compratore e in questi casi i libertari, rifuggendo dal paternalismo, si appellano alla responsabilità personale dell'acquirente. J.W. Child, *Can Libertarianism Sustain a Fraud Standard?*, in "Ethics", vol. 104, n. 4, luglio 1994, pp. 722-738; T.I. Emerson, *The System of Freedom of Expression*, Random House, New York, 1970. Benjamin Ferguson ha risposto a Child proponendo l'espedito di una "soluzione esterna": il consenso ottenuto con l'inganno è moralmente invalido quando è conseguito attraverso atti che non sono ammessi in base a una teoria completa dell'ammissibilità morale. B. Ferguson, *Can Libertarians Get Away with Fraud?*, in "Economics and Philosophy", vol. 34, n. 2, 2018, pp. 165-184. Alcuni libertari replicano pervenendo all'identificazione della frode non con il furto ma con la violazione di contratto, in base al seguente ragionamento: la comunicazione è il prerequisito necessario per l'effettuazione di qualsiasi trasferimento di titoli di proprietà e non può essere equiparata a un mero atto di espressione di opinioni. Se il comportamento del frodatore è volontario e il bene non viene proprio trasferito o è un bene diverso da quello concordato o contiene sostanze che possono danneggiare la salute, allora in questi casi si tratta di violazione di contratto e la frode è sanzionabile. Mark D. Friedman ritiene che la frode sia diversa dal furto, ma sia ugualmente perseguibile su basi libertarie. Egli considera la frode un'alterazione delle convinzioni (dello stato della mente) della vittima, una circostanza diversa dalla sottrazione *tout court* del bene perpetrata dal ladro. La vittima trasferisce *volontariamente* la sua proprietà al truffatore. Naturalmente lo fa perché ingannata, ma tale circostanza è diversa dall'inizio della violenza del ladro o del rapinatore, che non hanno bisogno di indurre una falsa credenza nella vittima. Tuttavia Friedman ritiene che, anche se su altre basi, la frode possa essere coerentemente vietata dal libertarismo. Il suo fondamento è rappresentato dai "vincoli collaterali all'azione" di Nozick, derivati dalla nozione kantiana del rispetto dovuto agli esseri umani in quanto agenti razionali, il cui status richiede che non siano mai trattati come mezzi. Per Friedman questo criterio etico preclude non solo la violenza in senso stretto ma anche la frode, nella quale l'esecutore *intenzionalmente* impedisce che la vittima possa compiere una libera scelta; ed è questo che distingue la frode dalle rappresentazioni esagerate o tendenziose che possono condurre le persone a effettuare scelte svantaggiose, e che non vanno sanzionate. M.D. Friedman, *Libertarian Philosophy in the Real World: the Politics of Natural Rights*, Bloomsbury, New York, 2014.

¹⁴⁵ In questa modalità è compresa anche l'invasione per *occupare* un edificio altrui, ad esempio l'appartamento. Costringere una persona a cedere il suo immobile, come avviene ad esempio in molte estorsioni, può essere considerata, ai fini della nostra classificazione non strettamente giuridica, una modalità dell'occupazione degli immobili.

¹⁴⁶ Ad esempio, il vandalismo o l'incendio doloso.

¹⁴⁷ L'inquinamento, dell'aria o dell'acqua, rappresenta aggressione. La natura spesso controintuitiva o alternativa ai modi di pensare consolidati delle proposte libertarie si manifesta nella maniera più clamorosa in materia di ambiente. Non vi è

molestie a loro volta si possono suddividere in visibili (percepibili dai sensi umani; ad es. rumori eccessivi¹⁴⁸, odori sgradevoli, fumi) o invisibili (ad es. onde radio, anidride carbonica, radiazioni a bassa intensità). Mentre la violazione di proprietà e la molestia visibile sono sempre illegittime, perché interferiscono con l'uso e il godimento della proprietà da parte del proprietario, la molestia invisibile non sempre lo è, ma solo se provoca un danno fisico, da provare oltre ogni ragionevole dubbio sulla base delle conoscenze medico-scientifiche del momento¹⁴⁹. Il danno, rappresentando un'interferenza con il possesso esclusivo, l'uso o il godimento della proprietà da parte del titolare, trasforma l'oltrepassamento dei confini in invasione. Dunque, finché non sarà provato che le onde radio sono dannose, il proprietario di un terreno non potrà interferire con le onde radio che lo attraversano, che appartengono a chi le trasmette, cioè a chi per primo ha trasmesso nell'etere un'onda a una data frequenza di X kilohertz. O, riprendendo l'esempio proposto (anche da libertari utilitaristi come D. Friedman¹⁵⁰) per mettere in difficoltà l'assolutezza dei diritti dei libertari "moralì", se io accendo una luce nella mia stanza, l'ingresso di fotoni nelle case dei miei vicini non è un'aggressione

infatti forse idea più radicata nel senso comune di quella che considera l'ambiente un bene collettivo, il cui assetto va sottratto alle logiche del mercato e del profitto, e regolato da normative, divieti e azioni pubbliche "positive". I libertari invece ritengono che l'inquinamento sia un fenomeno legato non al capitalismo, ma alla sua assenza; non alla libertà economica, ma al mancato funzionamento di un mercato basato sui diritti di proprietà. E la soluzione quindi risiede in una più ampia assegnazione e rispetto dei diritti di proprietà; dunque nella privatizzazione totale di qualsiasi elemento naturale, dalla terra all'acqua, dalle foreste agli oceani, ai laghi e ai fiumi. Associata al libero sviluppo della tecnologia. Ciascun proprietario, infatti, è incentivato a conservare e valorizzare i propri beni. La salvaguardia dell'ambiente avverrebbe attraverso l'internalizzazione delle esternalità: si fanno pagare i costi dell'inquinamento ai soggetti responsabili, ma non attraverso la mano pubblica, bensì lasciando che il danneggiato intraprenda un'azione giudiziaria per il risarcimento dei danni e per l'interruzione dell'azione inquinante, con un ulteriore effetto di deterrenza nei confronti degli inquinatori. Per l'inquinamento provocato dalle singole automobili vi è la difficoltà pratica di individuare il responsabile ed esigere il risarcimento. In una società libertaria, essendo le strade private, il responsabile dell'inquinamento sarebbe il proprietario della strada su cui transitano le automobili e i ricorrenti sarebbero i residenti vicini alla strada. Il litisconsorzio (*joinder*), cioè l'unione di più ricorrenti o più convenuti nella stessa causa, molto utile nelle questioni ambientali, dovrebbe essere consentito solo se i convenuti (presunti aggressori) hanno agito in concorso o solo se i ricorrenti (presunte vittime) hanno un interesse comune nettamente prevalente sugli interessi individuali. La teoria libertaria invece respinge l'"azione collettiva" perché in essa si agisce per conto anche di coloro che non sono consapevoli o non hanno acconsentito ad aderire alla causa. M.N. Rothbard, *Diritto, diritti di proprietà e inquinamento*, cit.; T.L. Anderson, R.D. Leal, *Free Market Environmentalism*, Westview Press, San Francisco, 1991; AA.VV., *Man and Nature*, The Foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson, NY, 1993; C. Lottieri, G. Piombini (a cura di), *Privatizziamo il chiaro di luna! Le ragioni dell'ecologia di mercato*, cit.; C. Lottieri, *Per una ecologia di mercato*, in "Biblioteca della libertà", n. 150, maggio-agosto 1999, pp. 47-60; N. Papafava, *Proprietari di sé e della natura*, Liberilibri, Macerata, 2004. Relativamente alle controversie sull'origine antropica del riscaldamento globale e sul cambiamento climatico, tra i libertari prevale una posizione di scetticismo, anche rispetto al catastrofismo dominante nei mezzi di comunicazione. Controcorrente risulta anche la loro tesi di contestazione degli allarmi sulla sovrappopolazione mondiale: la creatività umana e l'innovazione tecnologica moltiplicano le risorse; inoltre una maggiore popolazione consente una più ampia divisione del lavoro e maggiore conoscenza imprenditoriale (quella à la Hayek, dispersa fra le persone), cioè maggiori possibilità di scoprire soluzioni ai problemi umani. Cfr. A. Irajì, *The Overpopulation Fallacy: Why More People Means More Knowledge and Prosperity*, in "Mises Wire", 11 aprile 2025, <https://mises.org/mises-wire/overpopulation-fallacy-why-more-people-means-more-knowledge-and-prosperity>.

¹⁴⁸ «I diritti di proprietà possono essere violati dalle onde sonore, sotto forma di un forte rumore, o dai suoni dell'impianto hi-fi del vicino mentre si sta cercando di dormire. Tali violazioni dei diritti di proprietà sono ovviamente oggetto di azioni giudiziarie» anche per i libertari. J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 66 (traduzione mia). Naturalmente non è possibile fissare un'unica soglia di decibel al di sopra della quale vi è automaticamente disturbo della quiete altrui e al di sotto no; dipenderà dalle circostanze, valutabili *ex post* dal giudice; ma l'aspetto essenziale è che l'intensità acustica può rappresentare aggressione.

¹⁴⁹ Cfr. M.N. Rothbard, *Diritto, diritti di proprietà e inquinamento*, cit.

¹⁵⁰ D. Friedman, *L'ingranaggio della libertà*, Liberilibri, Macerata, 1997, pp. 237-239; ed. or. *The Machinery of Freedom*, Harper & Row, New York, 1973.

e dunque l'esito paradossale del divieto di accendere luci in casa mia non è una conseguenza avallabile dal diritto. Così come le emissioni di CO₂ derivanti dalla respirazione umana¹⁵¹.

Un altro aspetto di rilievo è che vi deve essere una connessione causale diretta fra l'azione dell'invasore e il danno subito dalla vittima¹⁵² (e, per alcuni autori, l'*intenzione*¹⁵³). Tale circostanza qualifica la responsabilità diretta (*strict liability*)¹⁵⁴. I libertari respingono qualsiasi forma di responsabilità indiretta (come, ad esempio, quella del datore di lavoro per i danni causati a terzi dal

¹⁵¹ Cfr. W. Block, *David Friedman and Libertarianism: A Critique*, in "Libertarian Papers", vol. 3, art. n. 35, 2011, pp. 4-6, <https://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2011/lp-3-35.pdf>.

¹⁵² L'onere di provare l'aggressione spetta al ricorrente, cioè alla presunta vittima, colui che accusa il convenuto del reato, in quanto è il ricorrente che generalmente cerca di cambiare lo stato di cose presente (i libertari sono favorevoli al *lasciar fare*) e quindi deve naturalmente assumere il rischio del fallimento della prova o della persuasione. Dunque, vige la presunzione di innocenza per il convenuto. Per quanto riguarda lo standard della prova, esso deve essere sempre "al di là di ogni ragionevole dubbio", che è uno standard più rigoroso della "prevalenza della prova" (*preponderance of evidence*) o "più probabile che no", in cui è sufficiente il 51% a favore della colpevolezza per condannare il convenuto. Nel diritto contemporaneo il primo tipo di standard di prova è utilizzato nel diritto penale e il secondo nel diritto civile, ma per i libertari dovrebbe essere usato sempre il primo, in quanto non conta la gravità della sanzione, ma la verifica della colpevolezza in sé, che merita sempre lo stesso rigore probatorio: i convenuti meritano la stessa protezione sia negli illeciti civili sia in quelli penali. D'altra parte, per i libertari il diritto penale dovrebbe confluire nel diritto che disciplina l'illecito civile (*tort*; v. *infra*, § 8.1). Se non vi è certezza sullo svolgimento dei fatti, non bisogna procedere, perché è meglio lasciare che un atto aggressivo resti impunito, dunque che un colpevole sia assolto, anziché imporre la coercizione a un innocente.

¹⁵³ Per H.-H. Hoppe, a differenza di Rothbard, la responsabilità sorge non solo in presenza del requisito oggettivo della causalità "fisica", ma anche del requisito soggettivo dell'*intenzione* (*intent*). Il rapporto di causalità e la colpa sono due elementi distinti, e devono essere presenti entrambi affinché si possa attribuire la responsabilità. Ciò comporta che, se è assente la colpa, ed esiste solo la relazione di causalità, l'attore non può essere considerato responsabile, e quindi colpevole; ma anche che, se è presente la colpa, l'attore è colpevole pure se manca, nel rapporto di causalità, l'invasione fisica diretta da parte sua. In sostanza, non tutte le invasioni fisiche comportano responsabilità, ma alcune azioni comportano responsabilità anche in mancanza di invasione fisica. Un esempio del primo caso è quello del guidatore A che sta transitando su una strada; B da dietro un albero salta sulla strada e viene ucciso da A. A non dovrebbe essere considerato responsabile. La vita, infatti, comporta un inevitabile elemento di rischio. Al criterio di Rothbard va quindi aggiunta questa clausola: nessuno è responsabile per gli "accidenti" che avvengono, il cui rischio dev'essere assunto individualmente (ed eventualmente assicurato). Ma, come detto, per Hoppe l'elemento intenzionale genera responsabilità anche in assenza di invasione fisica diretta. L'esempio è il seguente: A è un superiore gerarchico di B; si supponga che A possa calcolare con precisione in quale momento un albero venga colpito da un fulmine; quindi, volendo uccidere B, A lo invia sotto quell'albero; e B viene colpito dal fulmine. In questo caso Hoppe ritiene che A sia colpevole, perché ha causato l'evento, in quanto la sua volontà è fondata sulla consapevolezza della certezza del rapporto di causalità. Se A non avesse la certezza della caduta del fulmine, non dovrebbe essere considerato colpevole, perché in tale circostanza vi sarebbe solo la speranza, ma mancherebbe l'*intent*, che, come abbiamo visto, è l'elemento che configura l'*azione*. Rothbard, invece, presumibilmente non avrebbe considerato A giuridicamente colpevole in nessuno dei due casi, perché, sulla base del suo criterio di sola causalità, avrebbe valutato gli ordini di A come pure espressioni verbali, non come cause "fisiche" di un atto invasivo. L'azione che genera la colpa, seguendo la prasseologia misesiana, va intesa in un'accezione ampia: anche il non agire è una forma di azione, dunque l'intenzione si manifesta senza dubbio nella volontarietà, ma anche nella negligenza (avrei potuto evitare il fatto dannoso, e allora il non averlo fatto dipende da me, è una mia "azione"). H.-H. Hoppe, *Property, Causality, and Liability*, in "The Quarterly Journal of Austrian Economics", vol. 7, n. 5, inverno 2004, pp. 87-95. S. Kinsella, per evidenziare l'importanza dell'intenzione nell'attribuzione della responsabilità, offre il seguente esempio: A spedisce un pacco-bomba a B, che, aprendolo, muore nell'esplosione. Il corriere che ha consegnato il pacco, nonostante faccia parte della catena causale "fisica" che genera l'omicidio, essendo inconsapevole, quindi privo dell'intenzione, è ovviamente innocente. Il corriere è stato, in senso prasseologico, uno dei *mezzi* utilizzati dall'assassino (insieme ad altre risorse, come alcuni oggetti fisici: l'esplosivo, la carta del pacco ecc.) per conseguire il suo *fine*. Dunque, non è detto che l'intervento di un altro individuo interrompa sempre la catena causale; a volte è vero, come ad esempio nell'istigazione a delinquere (la libera volontà degli istigati toglie responsabilità all'istigatore, che dunque non è *causa* del crimine commesso; sebbene per Kinsella questo non sia sempre vero, dipende dai mezzi impiegati), ma non è una regola. S. Kinsella, P. Tinsley, *Causation and Aggression*, in "The Quarterly Journal of Austrian Economics", vol. 7, n. 4, inverno 2004, pp. 97-112.

¹⁵⁴ Se il danno è provocato nel corso di una legittima difesa (ad esempio, nel respingere un aggressore rompo il suo orologio), non vi è responsabilità.

dipendente nell'ambito dell'attività lavorativa), così come l'inclusione degli effetti *potenziali*¹⁵⁵ e *indiretti*¹⁵⁶. Dunque, esemplificando, per i libertari non va punito il fumatore per presunti danni che il fumo passivo possa aver provocato alle persone che vivono vicino a lui¹⁵⁷.

Parimenti, non devono essere considerate illecite azioni che possono provocare un danno indiretto, cioè una semplice perdita di benessere futuro potenziale, ma che non rappresentano aggressioni all'altra persona, come ad esempio la concorrenza, o la rivelazione di pettegolezzi diffamatori, o l'omissione di soccorso, o il rifiuto di fare l'elemosina, o di sottoscrivere un contratto¹⁵⁸, o di sposare una persona. Questo punto verrà ripreso nel capitolo 6 in relazione al concetto di *danno* proposto da John Stuart Mill.

L'“aggressione”, e la conseguente non-libertà, dei libertari è molto distante anche dal “dominio”, e la non-libertà, del neorepubblicanesimo, consistente nella condizione in cui un agente ha la capacità di interferire in maniera arbitraria¹⁵⁹ nelle scelte di un altro agente a seguito di uno squilibrio di potere tra i due (non solo politico, anche economico o sociale); dove nell'interferenza va compresa anche la condizione di soggezione psicologica, non solo l'aggressione in senso stretto¹⁶⁰. Come si vedrà fra breve, il criterio libertario risolve le contraddizioni lasciate in piedi da definizioni vaghe e imprecise del concetto di libertà.

Nella concezione in esame, il *consenso* è un elemento importante¹⁶¹: *volenti non fit injuria*, di conseguenza se il soggetto passivo (colui che subisce una violenza) è consenziente, come avviene, ad

¹⁵⁵ Ad esempio, se si è ubriachi si *potrebbe* provocare una rissa, o un incidente automobilistico; dunque in molti sistemi giuridici si vieta *tout court* il consumo di alcolici. Come vedremo a proposito del paternalismo giuridico (cap. 7), i libertari replicano che questi sono danni ipotetici, non certi e collocati in un orizzonte temporale futuro troppo esteso, mentre la compressione di libertà derivante dal divieto di bere alcolici è certa e diretta.

¹⁵⁶ Essere *indiretto*, nell'accezione qui intesa, non significa mancanza di prossimità temporale tra causa ed effetto, bensì che nella catena causale intervengono fattori non controllabili dall'agente. Può infatti sussistere una lunga catena causale, anche molto estesa nel tempo, che non esime il primo agente dalla responsabilità. Ad esempio, la persona A, per uccidere E, può elaborare un piano che consiste nell'assoldare B affinché assoldi C che a sua volta assoldi D per portare a termine l'omicidio. Per quanto la causa sia remota, A rimane chiaramente responsabile dell'azione.

¹⁵⁷ Il fatto che molti fumatori non contraggono il cancro ai polmoni, e viceversa che alcuni non-fumatori lo contraggono, dimostra che per questa malattia operano molte variabili complesse, e dunque non vi è una prova di una causazione diretta tra il fumo e la malattia; di conseguenza la correlazione non può essere utilizzata come prova giuridica per la colpevolezza di qualcuno. In generale, non si possono utilizzare le correlazioni statistiche o probabilistiche come prova che una data azione sia aggressiva. Correlazione non è causazione.

¹⁵⁸ L'esponente di maggior spicco della tradizione di pensiero opposta, interventista e socialista, che considera “coercizione” (aggressione) verso un individuo il rifiuto di negoziare con lui, è stato il giurista Robert L. Hale: la possibilità di rivolgersi a un altro venditore rappresenterebbe una minaccia intrinseca e dunque un potere esercitato dall'acquirente su ciascun venditore potenziale (*Coercion and Distribution in a Supposedly Non-Coercive State*, in “Political Science Quarterly”, vol. 38, n. 3, settembre 1923, pp. 470-494). Da pensatori ostili al libero mercato è stato introdotto il concetto di “potere economico”, considerato equivalente a qualsiasi altro potere di tipo coercitivo. Un soggetto che tipicamente ne disporrebbe è la grande impresa nei confronti dei dipendenti o dei fornitori. Tuttavia per i libertari tutti questi rapporti fanno parte della libertà contrattuale. Un licenziamento è il rifiuto da parte del datore di lavoro di continuare un determinato scambio; «in regime di libertà [...] ogni uomo ha il potere di effettuare o meno gli scambi come e con chi reputi convenienti». M.N. Rothbard, *Power and Market*, Institute for Humane Studies, Menlo Park, CA, 1970, p. 281. Negare ciò significa introdurre per il lavoratore un “diritto” sulla proprietà del datore di lavoro.

¹⁵⁹ Un atto è arbitrario se soggetto solo alla decisione e al giudizio dell'agente che lo compie.

¹⁶⁰ Di conseguenza fra le violazioni dell'indipendenza di un individuo sono comprese anche circostanze psicologiche soggettive come la riverenza, il servilismo o la condiscendenza verso le figure sociali in posizione di forza (il datore di lavoro, il superiore, il marito prepotente, il creditore, il docente tirannico, il genitore dispotico), anche se queste non stanno effettivamente esercitando le azioni di soggiogamento, essendo sufficiente che *possano* (abbiano il diritto e la capacità di) compierle senza temere sanzioni. Esponenti di tale corrente di pensiero sono P. Pettit, B. Kriegel, J. Habermas, R. Bellamy, R. Dagger, F. Lovett, M. Viroli, C. Laborde, J. Maynor.

¹⁶¹ «I libertari sostengono una *volontarietà radicale*. I libertari vogliono che tutte le interazioni umane siano basate sul consenso, non sulla forza». J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 3 (traduzione mia).

esempio, in un incontro di boxe o come avveniva nei duelli (oggi fuorilegge)¹⁶², l'atto violento non dev'essere vietato: non rappresenta infatti un'aggressione nel senso sopra esposto¹⁶³.

In sintesi: ciascuno dovrebbe essere libero di fare tutto ciò che vuole con le proprie risorse, purché questo uso non interferisca *fisicamente* con l'uso e il godimento delle risorse altrui¹⁶⁴. Questa confluenza del concetto di libertà nel concetto di proprietà, che verrà esaminata in dettaglio nel capitolo 6, è ben evocata da questo passaggio di Hospers, che descrive il contenuto di qualsiasi diritto impiegando i termini che richiamano le ordinarie intimità di invalicabilità della proprietà fisica: «quando reclamo un diritto, mi ritaglio una nicchia, [...] è come se dicessi “per te e per tutti gli altri,

¹⁶² Altri esempi di “intrusioni” legittime, in quanto richieste dal soggetto passivo, sono gli interventi di un chirurgo o di un dentista, le sofferenze fisiche desiderate dal masochista o l'eutanasia su richiesta del paziente.

¹⁶³ L'unico caso in cui per il soggetto passivo dell'atto forzoso può mancare il consenso (e anche un precedente atto di violenza) è l'impiego dei mezzi di correzione da parte dei genitori nei confronti dei figli (entro una certa età) o in generale l'esecuzione delle azioni espressione della potestà genitoriale, che dunque rappresentano un uso legittimo della forza. Circa l'“autoritarismo” nelle interazioni sociali, se volontario, per i libertari è lecito. D'altra parte, nelle società contemporanee vi sono diverse dinamiche caratterizzate dall'esercizio dell'autorità che sono normalmente accolte, come i docenti nei confronti degli studenti.

¹⁶⁴ Questa è anche la definizione più rigorosa del nucleo essenziale della filosofia libertaria. Si elencano di seguito varie definizioni o descrizioni sintetiche proposte da autori di impostazione libertaria: «Il libertarismo [...] è una filosofia della libertà personale, la libertà di ciascuno di vivere secondo le proprie scelte, a condizione che non cerchi di costringere gli altri e quindi di impedire loro di vivere secondo le proprie scelte» (John Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 14). «Secondo il credo libertario [...] la libertà è la condizione in base alla quale i diritti di una persona sul proprio corpo e sulle proprietà personali materiali non vengono invasi» (Murray N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., p. 72). Vi è «un unico obbligo universale: [...] non arrecare danno ad alcuno» (L. Spooner, *Legge di natura, in I vizi non sono crimini*, Liberilibri, Macerata, 1998, p. 42; ed. or. *Natural Law*, A. Williams & Co, Boston, 1882). «Il libertarismo è l'idea secondo cui ogni persona ha il diritto di vivere la propria vita in qualsiasi modo scelga, purché rispetti gli uguali diritti degli altri» (David Boaz, *The Libertarian Mind: A Manifesto for Freedom*, Simon & Schuster, New York, 2015, p. 6). «L'idea del libertarismo è quella di massimizzare la libertà individuale» (Jan Narveson, *The Libertarian Idea*, cit., p. 175). «I libertari credono che, fintanto che non violiamo i diritti degli altri, dovremmo essere liberi di vivere come vogliamo» (Jason Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. xi). «I libertari concordano sul fatto che la libertà dovrebbe essere considerata al di sopra di tutti gli altri valori politici» (Tibor Machan, *The Libertarian Reader*, Rowman & Littlefield, Totowa, NJ, 1982, p. vii). Traduzioni mie per gli originali in inglese. Il noto detto “vivi e lascia vivere” interpreta efficacemente la sensibilità libertaria. La possibilità di ricorrere, per la teoria libertaria, alle definizioni rigorose – in quanto adiafore – della filosofia analitica come filosofia del linguaggio è compromessa dalle implicazioni valutative di tale teoria. Supponiamo di utilizzare l'armamentario logico-positivistico di F.E. Oppenheim relativo alla *libertà sociale* e di scrivere la seguente proposizione solo descrittiva della libertà negativa, quella che più si avvicina alla dottrina libertaria: “nei confronti di Y, X è libero di fare x solo se Y non preclude X dal fare x”. In questo enunciato è assente la descrizione di circostanze decisive per il libertarismo; per elencarne due, se Y sia stato o meno in precedenza aggressore (della proprietà) di X e l'eventuale *consenso* di Y all'azione x che incide sulla sua proprietà. Circa il primo aspetto, se Y avesse precedentemente aggredito X, non avrebbe il diritto di precludere azioni di rappresaglia da parte di quest'ultimo. La proposizione, dunque, potrebbe essere ipoteticamente riscritta così: “nei confronti di Y (non aggressore), X è libero di fare x solo se Y non preclude X dal fare x”. Tuttavia, in tal caso è necessario preliminarmente decostruire attraverso l'analisi linguistica tutte le tipologie di aggressione e tutti i significati del termine “aggressione”; che incorporano però una connotazione normativa, non solo descrittiva, dal momento che, risalendo all'indietro, si arriva inevitabilmente a un punto in cui bisogna stabilire quando l'uso della forza è giusto o ingiusto; ci si deve cioè confrontare con un giudizio di valore. Per quanto riguarda il problema del “consenso”, si potrebbe controargomentare che l'espressione “Y non preclude X dal fare x” lo incorpora tacitamente; tuttavia la rivendicazione della natura freddamente fattuale del procedimento analitico, al cui campo di indagine sono estranei gli aspetti motivazionali, rende fragile la difesa. Anche in questo caso sarebbe indebito riscrivere così la proposizione: “nei confronti di Y, X è libero di fare x solo con il consenso di Y”; perché aver esplicitato, per esigenze di completezza, il fattore “consenso” lascia intatto il problema della natura di tale concetto, un'intrusione di tipo psicologico che inquinava la dimensione puramente comportamentistica (nel senso di “esteriormente fenomenica”), empirica, della metodologia analitica, che ambisce a fornire un resoconto “scientifico” della dinamica sociale, cioè asserzioni elementari sui dati sensibili. In conclusione, le definizioni della libertà libertaria (come, d'altra parte, quelle di tutte le teorie appartenenti all'ambito della filosofia politica) possiedono una connotazione valutativa che il linguaggio analitico neopositivista non può assumere e descrivere. Per un'analisi di tipo logico-positivistico del concetto di libertà sociale (avalutativa nelle intenzioni e dunque senza specifiche implicazioni libertarie) si veda F.E. Oppenheim, *Dimensioni della libertà* (1961), Feltrinelli, Milano, 1964.

questa mia attività è *off limits*”. E in questo modo ho messo un cartello di “divieto di accesso”, che delimita l’area del mio diritto. Ogni diritto posseduto da un individuo è il suo cartello di “divieto di accesso” rivolto a me e agli altri»¹⁶⁵.

Il principio di non-aggressione è una regola generale, applicabile in tutte le situazioni. Le sue implicazioni logiche consentono di erigere l’intero edificio libertario. Se vi fossero delle eccezioni sarebbe una regola sbagliata o un semplice criterio guida, impiegabile in molte circostanze ma non in tutte¹⁶⁶.

Le “situazioni da scialuppa di salvataggio” e la condizione dei bambini hanno rappresentato le principali sfide rivolte ai libertari¹⁶⁷ in relazione alla coerenza del principio di non-aggressione.

Le *lifeboat situations* sono gli stati di necessità, quelle contingenze in cui una persona, per salvare la propria vita, è costretta a violare un diritto di proprietà su beni fisici altrui, come il naufrago che si aggrappa a una scialuppa di salvataggio non sua. I critici del libertarismo ricorrono a contro-esempi di questo tipo per minare il regime di libertà contrattuale integrale sostenuto dai libertari. L’eventuale eccezione introdotta pregiudicherebbe la coerenza della teoria e in particolare l’assolutezza del principio di non-aggressione, attenuando i diritti di proprietà. Non ammettere eccezioni invece esporrebbe i libertari all’accusa di idolatria dei principi fino alla disumanità, tollerando una sproporzione tra il diritto di proprietà originariamente violato e l’esito della ritorsione¹⁶⁸.

I libertari dei diritti replicano che tali situazioni non creano alcuna difficoltà logica all’edificio teorico e continuano a difendere l’inviolabilità dei diritti anche in tali casi estremi. Colui che viola la proprietà altrui, anche se per salvare la propria vita, è un invasore e va sanzionato. Nel caso del naufrago, subirà la punizione dopo essere approdato alla terraferma.

Block ha ritorto contro i critici l’accusa di incoerenza. Se fosse vero, ha osservato, che per salvare una vita (in pericolo non a causa di aggressioni altrui) bisogna violare un diritto di proprietà su beni fisici, perché i libertari utilitaristi non si privano di una parte delle loro ricchezze per salvare alcune persone che muoiono di fame, ad esempio in altre zone del mondo? E non basterebbe privarsi di una limitata somma di denaro, perché le implicazioni logiche del loro argomento impongono che il

¹⁶⁵ J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 56 (traduzione mia).

¹⁶⁶ «Il PNA è una regola generale [...] Se una regola generale non si applica ai casi specifici, allora c’è qualcosa che non va: o non è una regola generale (bensì una linea guida, che può prevedere eccezioni) o è una regola generale sbagliata. Per definizione una regola generale deve potersi applicare ad ogni situazione specifica». W. Block, K. Williamson, *Is Libertarianism Thick or Thin? Thin!*, in “Italian Law Journal”, vol. 3, n. 1, 2017, p. 5 (traduzione mia).

¹⁶⁷ Anche da parte dei libertari utilitaristi. La posizione di Epstein sul tema è illustrata nel capitolo 9, nota 490.

¹⁶⁸ Il classico esempio proposto dai critici della concezione *assolutista* del PNA per denunciare la sproporzione tra violazione del diritto e risposta è il seguente: A involontariamente oltrepassa di solo mezzo metro il terreno di proprietà di B e B gli spara. Per una rassegna delle critiche rivolte al PNA come fondamento del libertarismo v. M. Zwolinski, *The Libertarian Nonaggression Principle*, in “Social Philosophy and Policy”, vol. 32, n. 2, 2016, pp. 62-90. Da *left-libertarian* sensibile anche ad alcuni temi *liberal*, Zwolinski ritiene che i diritti sui corpi delle persone vadano trattati diversamente dai diritti sui beni e dunque la violenza fisica contro una persona è una cosa diversa dalla violazione dei diritti di proprietà sulle risorse esterne; mentre la teoria libertaria standard fa confluire tutto in un unico concetto di proprietà. Un PNA relativo alle persone è corretto ma deve essere accompagnato da altre regole morali per altre situazioni. Egli propone un NAP “non assolutista” che rappresenta solo una *presunzione* iniziale, superabile però in circostanze che chiamano in causa altre considerazioni morali di peso, più importanti della violazione di proprietà in senso stretto (ad esempio, se un genitore non dà da mangiare a suo figlio neonato, c’è il diritto di entrare nella proprietà del genitore per nutrire il bambino). L’autore riconosce che la sua versione del NAP non rappresenta né una teoria morale completa né una teoria politica completa, ma solo un “pezzo” di teoria che va integrato con altri principi; e che da essa non si può ricavare una guida chiara e non ambigua alle azioni legittime. Anche Jason Brennan ritiene che i diritti di libertà e di proprietà siano diritti *prima facie* (forte *presumption* a loro favore), che possono essere sospesi, con conseguente proibizione di alcune azioni, nel caso in cui si adduca una giustificazione indipendente (molto robusta, precisa l’autore).

trasferimento debba continuare finché il loro tenore di vita è superiore a quello delle persone che stanno morendo di fame; cioè alla fine il trasferimento dev'essere di entità tale da lasciare nelle loro tasche solo la quantità di denaro che impedisce loro di morire di fame, non di più. Il fatto che non si comportino in questo modo dimostra che essi stessi non prendono sul serio il loro argomento¹⁶⁹.

Ayn Rand ha risposto che la mancata applicazione delle regole normali in situazioni di emergenza non intacca la solidità complessiva della teoria. In un naufragio o in un incendio un individuo può offrire un aiuto, ma nelle situazioni che l'autrice definisce *metafisicamente* normali, ciò che non deve essere imposta è una prestazione continuativa nel tempo, ad esempio per alleviare la povertà o le sofferenze fisiche degli altri¹⁷⁰.

Quante alle presunte difficoltà logiche create dalla condizione dei bambini, il problema è legato all'uso dei mezzi di correzione o all'imposizione delle condotte da parte dei genitori nei confronti di esseri umani non in grado di dirigere le proprie vite. Ad esempio, Thomas Szasz ha osservato che un genitore deve ricorrere alla forza per impedire al figlio piccolo di finire su una strada in cui passano le macchine; e ha concluso che l'assioma di non-aggressione è impossibile nella pratica¹⁷¹. Tuttavia la potestà dei genitori sui figli viene ammessa dai libertari (anzi, invocata, in quanto deterrente rispetto alle intromissioni dello Stato nelle scelte relative ai figli): i genitori sono proprietari dei figli, anche se è una proprietà dalla natura particolare, limitata sia nel tempo sia nella qualità. I genitori mantengono i figli in una sorta di custodia provvisoria (un'"amministrazione fiduciaria") fin quando essi non sono intellettualmente in grado di provvedere a sé stessi; dunque azioni dei genitori che limitano le libertà dei figli sono legittime e non in contraddizione con il principio di non-aggressione¹⁷².

¹⁶⁹ W. Block, *Turning Their Coats For the State*, in LewRockwell.com, <http://www.lewrockwell.com/2003/02/walter-e-block/turning-their-coats-for-the-state/>, 17 febbraio 2003.

¹⁷⁰ Secondo il libertario utilitarista Raymond Bradford questa replica di Rand distrugge l'universalità del principio di non-aggressione: «se si ammette che l'assioma non vale in alcune situazioni in cui non sussistono le condizioni "proprie dell'esistenza umana", in pratica ciascuno può eluderlo ogniqualvolta non gli piacciono le circostanze in cui si trova. [...] Che cosa impedisce a un individuo di dichiarare uno stato personale di emergenza ogni volta in cui usa per primo la forza? [...] [P]er garantire la validità di certe situazioni di emergenza, i libertari morali hanno trascurato l'universalità dell'assioma di non-aggressione. Alla domanda "quando è legittimo intraprendere l'uso della forza contro gli altri?" i libertari morali rispondono "mai! A meno che, naturalmente, tu non abbia realmente *bisogno* di farlo...". R.W. Bradford, con lo pseudonimo di Ethan O. Waters, *The Two Libertarianism*, in "Liberty", vol. 1, n. 5, maggio 1988, p. 8 (traduzione mia). In realtà la concessione fatta da Rand non può essere estesa a tutti i libertari "moralisti"; Rothbard e Block, ad esempio, non hanno replicato alle obiezioni sull'assolutezza ammettendo eccezioni. Invece autori che presentano versioni attenuate dell'aggressione in casi specifici sono Huemer e Narveson.

¹⁷¹ John Hospers ha proposto un caso più sofisticato, quello dei genitori che per motivi religiosi rifiutano cure mediche che potrebbero salvare la vita al loro figlio. In questo caso Rand ha risposto che il figlio dovrebbe essere sottratto ai genitori, per salvaguardare i suoi diritti. Di diverso avviso Rothbard.

¹⁷² La libertaria Kathleen Touchstone sostiene che lo Stato dovrebbe esistere solo per garantire i diritti dei bambini – e degli handicappati mentali – in caso di uccisione o abusi da parte dei genitori o dei tutori. Ella ritiene che l'anarcocapitalismo su questo fronte evidenzia una "falla". In tale sistema solo la vittima può intraprendere azioni per tutelare il diritto eventualmente violato. Ma i soggetti suddetti non sono "per natura" in grado di provvedervi, e dunque si creerebbe una disparità fra individui nel possesso dei diritti. La presenza dello Stato quindi deve servire a garantire tali diritti agendo contro gli eventuali familiari o curatori aggressori. Di più: a causa di questa incapacità naturale a provvedere a sé stessi, per l'autrice i bambini godono dei diritti "positivi" alla cura da parte dei genitori, con la protezione statale nel caso in cui vengano violati. K. Touchstone, *Rand, Rothbard, and Rights Reconsidered*, in "Libertarian Papers", vol. 2, art. n. 18, 2010, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2010/lp-2-18.pdf>. Di avviso contrario Rothbard, che riteneva assente un obbligo da parte dei genitori di mantenere (e quindi anche di nutrire) i figli, anche se neonati e incapaci di provvedere a sé stessi. M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., cap. 14, *I fanciulli e i loro diritti*. David Conway ritiene invece che i genitori, avendo *causato* l'esistenza del bambino, ne siano responsabili. In coerenza con tale

È importante sottolineare che per i libertari i limiti alle azioni umane che implicano non-libertà sono solo quelli imposti da altri esseri umani. Le cause *naturali* o quelle *interne* agli esseri umani non rappresentano compressioni della libertà/proprietà. Gli ostacoli naturali non devono essere considerati limitazioni della libertà ma assenza di *potere*, intesa come *incapacità*. Ne è un esempio l'impossibilità per gli esseri umani di attraversare l'oceano con un salto. Alcune leggi naturali non possono essere violate, e tuttavia l'azione impedita non è un'assenza di libertà, che nell'accezione "negativa" implica sempre l'interferenza da parte di persone fisiche¹⁷³. Inoltre i vincoli devono essere *esterni*, non *interni*, alla persona: elementi caratteriali (inclusi i desideri irrazionali o le credenze false¹⁷⁴) e fisici (malattie, dipendenze da sostanze o psichiche¹⁷⁵)¹⁷⁶, anche se possono ridurre la gamma di azioni del singolo, non rappresentano una compressione della libertà nell'accezione libertaria, incentrata solo su interazioni sociali. Questo è un elemento centrale nella differenza fra libertari ed egualitaristi (di vario grado) e, come si vedrà più oltre, ha implicazioni enormi in relazione alla legittimità delle politiche da intraprendere.

Da queste considerazioni segue che la funzione di base del diritto¹⁷⁷ (escludendo qui le norme sorgenti da accordi contrattuali specifici) deve essere quella di proteggere l'individuo, e la sua

tesi, sostiene però che un estraneo non abbia l'obbligo di soccorrere e sfamare un bambino in cui dovesse imbattersi. D. Conway, *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*, St. Martin's, New York, 1995, pp. 21-23.

¹⁷³ Questo punto è colto con chiarezza già nel Settecento dall'illuminista Claude-Adrien Helvétius, che nel saggio *Sullo spirito* (1758) scrive: «l'uomo libero è l'uomo che non è in catene, né è imprigionato in una cella, né è terrorizzato come uno schiavo dalla paura della punizione [...] non è mancanza di libertà il non saper volare come le aquile o il non saper nuotare come le balene». Similmente Isaiah Berlin: «non si può tuttavia usare il termine di coercizione per qualsiasi forma di incapacità. Se affermo di essere incapace di saltare più in alto di dieci piedi o di non saper leggere perché sono cieco o di non riuscire a capire le pagine più oscure di Hegel, sarebbe un'eccezionalità dire che in questo io sono costretto con la forza a non farlo o schiavizzato. La coercizione implica una deliberata interferenza di altri esseri umani all'interno dell'area in cui potrei altrimenti agire». I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), Feltrinelli, Milano, 2000, p. 12.

¹⁷⁴ Secondo la concezione della libertà come *autorealizzazione/autoperefezionamento*, sostenuta da comunitaristi come Charles Taylor e dai neoaristotelici Amartya Sen e Martha Nussbaum, la qualità degli scopi è rilevante per qualificare la libertà. La libertà coincide con la realizzazione non degli scopi triviali, ma di quelli fondamentali, che sono quelli che aristotelicamente garantiscono la fioritura umana, cioè lo sviluppo delle facoltà umane. Secondo questa concezione, dunque, una persona che passa tutto il suo tempo a guardare telenovelas soffre di vincoli interni e non visibili alla libertà. Di converso, divieti di segno paternalistico, come quello sul fumo, non sono considerati una compressione della libertà bensì l'esatto opposto, dal momento che rimuovono un ostacolo all'autorealizzazione e a una vita migliore.

¹⁷⁵ Ad esempio, il giocatore d'azzardo compulsivo. Quando si dice che una persona simile è *schiava* di quel desiderio, è un'accezione che «può essere di grande importanza per lo psicologo che lo cura [...] Nondimeno, il termine è una metafora. Lo schiavo in senso letterale ha la sua vita e il suo lavoro soggetti ai comandi di un altro essere umano, esterno a lui; questa persona non è libera nel primo e fondamentale senso. [...] E in filosofia politica è il senso letterale quello che a noi interessa. I neri del Sud erano letteralmente schiavi; il giocatore compulsivo che vola a Las Vegas ogni fine settimana non lo è, perché non c'è un'altra volontà umana che interviene per impedirgli di agire secondo le sue scelte volontarie. Qualsiasi problema possa avere che altera il percorso delle sue scelte è un problema tra lui e il suo psichiatra, e non influisce sul suo godimento della libertà o dei diritti sul piano politico». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 17 (traduzione mia).

¹⁷⁶ Anche la povertà non rappresenta una mancanza di libertà nel senso qui descritto (a differenza di quanto asserito dai sostenitori del concetto di libertà "positiva", esaminato più avanti).

¹⁷⁷ Non è questa la sede per dilungarsi sulla natura e le modalità della produzione giuridica in una società libertaria. Si può qui solo accennare brevemente ad alcuni orientamenti generali. Nella visione libertaria il diritto non coincide con la legislazione, le norme emanate dai parlamenti o da altre autorità in una logica *top-down*. Il diritto è stato il prodotto di un'articolata evoluzione che, nelle forme consuetudinarie o giudiziali, ha visto emergere regole utili per impedire la disintegrazione e consentire lo sviluppo delle comunità umane. L'elaborazione teorica prevalentemente angloamericana del libertarismo evidenzia una preferenza per il diritto giurisprudenziale, più idoneo a prevenire la proliferazione normativa, inevitabilmente associata a una compressione della libertà economica e sociale. Sul piano dei contenuti un ordinamento giuridico sarebbe caratterizzato da poche norme, generali e astratte, volte a proteggere i diritti (negativi) degli individui. Ma, ancor più dei contenuti, è probabilmente la modalità libertaria di implementazione dei vari ordinamenti a marcare la distanza dalla struttura giuridica contemporanea: il pluralismo ordinamentale e l'adesione

proprietà, dalla violenza degli altri. I diritti libertari sono tipicamente diritti “negativi”, che implicano cioè un correlativo obbligo altrui a *non fare*. I diritti (a specifiche libertà) non sono altro che l’applicazione alle diverse circostanze particolari di un unico diritto/dovere alla non-aggressione (diritto di non essere aggrediti e dovere di non aggredire)¹⁷⁸.

Dunque i libertari non riconoscono i diritti “positivi” *generali*, derivanti dal concetto di libertà “positiva”, così definita perché invece implica un obbligo altrui a “fare” qualcosa, a compiere un’azione a favore del soggetto di cui si predica quel tipo di libertà¹⁷⁹, in particolare di trasferirgli coercitivamente beni, servizi o denaro¹⁸⁰ (il che significa essere costretti a lavorare per lui per una quota del tempo senza contropartita). Tale nozione si afferma a cavallo fra Ottocento e Novecento e identifica la libertà con la *capacità effettiva (potere)* di agire, facendo slittare il concetto di libertà verso quello di *benessere*, che inevitabilmente implica il diritto a ricevere risorse economiche dagli altri¹⁸¹. Il tema dei diritti positivi sarà trattato più ampiamente nel paragrafo 7.4. Qui ci si limita a far notare che per i libertari gli unici diritti positivi ammessi sono quelli che sorgono dai contratti¹⁸², dunque sono obblighi volontari, o dal risarcimento¹⁸³; e sono diritti *speciali*. Diritti *generali* sono solo negativi.

volontaria dei libertari sono antitetici rispetto al monopolio della legislazione e all’obbligo di sottomissione dominanti nei sistemi statali moderni.

¹⁷⁸ Secondo Jan Narveson il significato libertario di libertà è sintetizzabile con l’espressione “diritto di fare”. Il possesso di un diritto è in ultima istanza un *action-right*, non un *being-right* né un *having-right*, entrambi casi particolari del primo. La “libertà di essere” infatti è inglobata nella “libertà di avere”, intesa come diritto della persona di possedere certe qualità, caratteristiche, proprietà. La libertà di avere “cose” a sua volta discende esclusivamente dalla “libertà di fare”. Il diritto all’azione (la “libertà di determinare” effetti sugli altri e sullo stato delle cose attraverso la “scelta” da parte dell’agente A di una persona o di una cosa, precisa Narveson) dunque incorpora gli altri due. J. Narveson, *The Libertarian Idea*, cit., pp. 18, 80, 81, 82.

¹⁷⁹ Come è evidente, gli aggettivi in questione non intendono suggerire un giudizio di valore, ma descrivono solo una modalità di interazione fra gli individui.

¹⁸⁰ Nell’epoca contemporanea, più che prestando direttamente un servizio, fornendo, attraverso l’imposizione fiscale, il denaro necessario a predisporre il servizio.

¹⁸¹ Sul piano teorico è Thomas H. Green, in *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* del 1881, a definire il concetto, e tutto il cosiddetto liberalsocialismo inglese di fine Ottocento (*New Liberalism*), rappresentato, oltre che da Green, dalle figure di B. Bosanquet, D.G. Ritchie e L.T. Hobhouse, segue questa nozione di libertà; successivamente fatta propria da John Dewey e dalle teorie di ispirazione democratica, socialdemocratica, socialista (Sidney e Beatrice Webb), cristiano-sociale e in generale welfarista. Nel Novecento ha una prosecuzione e uno sviluppo, anche se su basi filosofiche a volte diverse, nel pensiero *liberal*, del quale sono esponenti di rilievo i già citati Rawls e Dworkin. Nella influente teoria dei diritti del secondo, i diritti positivi sono fondati sul *principio di eguale considerazione* per tutte le persone (laddove l’altro principio proposto dall’autore, quello di *eguale rispetto*, è quello più in sintonia con la difesa della soggettività del libertarismo). Sostengono la libertà positiva anche i già menzionati Sen e Nussbaum (*Creating Capabilities*, 2011), il comunitarista Taylor (*What’s Wrong with Negative Liberty*, 1985), Cass Sunstein (*The Second Bill of Rights*, 2004) e Henry Shue (*Basic Rights*, 1980). Come si è già visto (v. *supra*, nota 150), all’interno di questo filone autori come Sen, Nussbaum e Taylor estendono la concezione della libertà come *capacità* integrandola con (trasformandola in) la nozione di libertà come *autorealizzazione/autoperfezionamento*, nella quale, oltre ai *mezzi* garantiti dal *liberalism*, è centrale il giudizio sugli *scopi*. In ogni caso, l’esito delle due concezioni è quasi sempre il medesimo, una consistente redistribuzione delle risorse. Ad esempio, nella visione di questi autori, l’erogazione gratuita o semigratuita di un servizio come l’istruzione incrementa sia la libertà come capacità sia la libertà come perfezionamento. Sul fronte del conservatorismo sociale, un esponente di questa impostazione è Sohrab Amari (*Tyranny, Inc.*, Forum Books, New York, 2023).

¹⁸² «Il diritto di qualcuno a ricevere qualcosa si realizza attraverso un contratto. Una persona presta cento dollari al suo vicino, il quale promette di restituirli a una data specifica; il creditore ha diritto al denaro al momento concordato». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 49 (traduzione mia).

¹⁸³ All’interno della teoria libertaria si dibatte se, in caso di mancata esecuzione dell’obbligazione contrattuale assunta, l’effetto debba essere solo di tipo economico (niente pagamento e risarcimento) o se sia lecito costringere il contraente a svolgere il servizio. Secondo W. Block possono essere stipulati entrambi i tipi di contratti, magari in relazione all’importanza dell’attività: per un’esibizione canora a un matrimonio sarebbe sufficiente l’esito economico, mentre per

5. Azioni lecite

Quanto fin qui rilevato – sono permesse tutte le azioni tranne gli atti palesi di aggressione – consente di desumere il contenuto delle norme giuridiche. Queste *non* devono: 1) vietare agli individui le azioni e le attività che “danneggiano” sé stessi¹⁸⁴ o imporre loro comportamenti ‘nel proprio interesse’¹⁸⁵, in quanto ciascuno, essendo proprietario del proprio corpo, deve poterne disporre come crede; 2) vietare gli scambi consensuali, cioè tutti gli scambi intrapresi volontariamente dalle persone (il *laissez-faire*, già incontrato a proposito dei beni tangibili, riguarda anche i servizi, dunque anche le prestazioni che le persone svolgono con il proprio corpo). Sono dunque illegittimi i tre tipi di norme giuridiche attualmente vigenti e variamente sostenute dalle altre concezioni politiche: paternalistiche, perfezionistiche e redistributive¹⁸⁶. Ciò implica – ed è un punto dirimente rispetto ad altri filoni politico-culturali – la liceità di attività, azioni e comportamenti in genere vietati dalla legge come la produzione, lo scambio e il consumo di droghe, farmaci e alcolici¹⁸⁷, la pornografia¹⁸⁸, la

la vigilanza a un bambino in piscina verrebbe concordato l’obbligo di intervenire. W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., pp. 196-198.

¹⁸⁴ Sulla scia del John Stuart Mill del *Saggio sulla libertà*, non si dovrebbe impedire alle persone di compiere scelte sbagliate finché fanno del male solo a sé stesse. Con le parole di Lysander Spooner: «i vizi non sono crimini»; o, con quelle di Cesare Beccaria, «distinguere i peccati dai reati».

¹⁸⁵ Come ad esempio il consumo, o un maggior consumo, dei cosiddetti *merit goods*.

¹⁸⁶ Sull’opposizione libertaria a paternalismo, perfezionismo, egualitarismo e “diritti” economico-sociali v. *infra*, cap. 7.

¹⁸⁷ Questo diritto deriva innanzi tutto da ragioni etiche, l’autoproprietà (diritto di ingerire o iniettare nel proprio corpo le sostanze desiderate) e la libertà di intraprendere scambi volontari. Un’ampia letteratura antiproibizionista ha addotto anche argomenti contro il divieto basati su considerazioni economiche e consequenzialistiche: l’impossibilità di sopprimere attività pacifiche che intercorrono tra consenzienti; l’aumento dei reati funzionali al procacciamento del denaro a causa dei prezzi alti; l’espansione delle organizzazioni criminali; la cattiva qualità dei prodotti cagionata dal regime di illegalità; la trasformazione in criminali di persone pacifiche; le risorse impegnate nell’apparato giudiziario-repressivo; i fenomeni di corruzione di giudici e polizia; l’erosione delle libertà civili conseguente alla “guerra alle droghe”. In ogni caso, in un mondo libertario, dove ogni spazio territoriale è proprietà privata, le “politiche” sul commercio di stupefacenti sarebbero decise dai proprietari (del quartiere, dell’isolato, del condominio, del parco, dell’unità commerciale, del ristorante). I residenti, potendo “votare con i piedi”, invierebbero ai proprietari le informazioni sulle loro preferenze e in tal modo si realizzerebbe la combinazione ottima fra aree “proibizioniste” o “tolleranti”; e lo stesso avverrebbe per il fumo delle sigarette, oggi sottoposto a un divieto sempre più pervasivo. Per un esame delle politiche proibizioniste di taglio consequenzialista si veda M. Thornton, *The Economics of Prohibition*, University of Utah Press, Salt Lake City, UT, 1991; trad. it. *L’economia della proibizione*, Liberilibri, Macerata, 2009. Naturalmente i consequenzialisti aggiungono anche, in positivo, il piacere derivante dal consumo delle sostanze in esame. Controbalanciato in negativo dagli effetti che si possono produrre a lungo andare in termini di dipendenza e di problemi per la salute e di danni provocati ad altri a causa dello stato di alterazione. Effetti ai quali però i consumatori responsabili non sono esposti. Come è noto, questo calcolo, a prescindere dalla complessità, non è realizzabile a causa dell’impossibilità della misurazione cardinale dell’utilità (sulle impostazioni consequenzialiste e utilitariste v. *infra*, cap. 9).

¹⁸⁸ «Non spetta alla legge – anche nel caso remotissimo in cui fosse possibile nella pratica – far diventare le persone buone, obbedienti, morali, pulite o rette. [...] Non spetta quindi al governo, né a un altro organo, fare leggi contro la produzione o vendita volontaria della pornografia. Che la pornografia sia buona, cattiva o indifferente non deve interessare alle autorità». M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., p. 156. Il libertarismo rifiuta il terreno delle distinzioni tra erotismo – considerato arte – e pornografia, essendo la linea di confine fra i due arbitraria e sfuggente.

prostituzione¹⁸⁹, l'omosessualità, le diverse pratiche sessuali¹⁹⁰, l'adulterio, la contraccezione, il nudismo, il gioco d'azzardo¹⁹¹, la prodigalità, il suicidio, l'eutanasia su richiesta dell'interessato¹⁹², il rifiuto di cure salva-vita, il rifiuto delle trasfusioni o dei trapianti per motivi religiosi¹⁹³, l'automutilazione¹⁹⁴, i rituali religiosi di autoflagellazione, le pratiche sadomasochistiche, la libera

¹⁸⁹ «Se il lavoro e l'individuo devono essere liberi, allora dovrebbe esistere anche la libertà di *prostituzione*. La prostituzione consiste nella vendita volontaria di lavoro, e il governo non ha alcun diritto di proibire o limitare tale vendita». M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., p. 159. «Esistono persone, tra cui delle femministe, che deplorano la condizione della povera prostituta oppressa, e che considerano la sua vita degradante e strumentalizzata. Ma la prostituta non considera degradante la mercificazione del sesso. Se dopo aver confrontato i pro (orario breve, altamente remunerativo) con i contro (vessazioni della polizia, commissioni coatte al ruffiano, condizioni lavorative poco edificanti), la prostituta continua a fare la prostituta, evidentemente ha scelto di fare quel lavoro, altrimenti lo lascerebbe». W. Block, *Difendere l'indifendibile*, Liberilibri, Macerata, 1996, p. 4; ed. or. *Defending the Undefendable*, Fleet Press Corporation, New York, 1976. Naturalmente i libertari reclamano la cancellazione dai codici penali, oltre che del reato principale di prostituzione, anche di reati contigui come l'induzione, il favoreggiamento o lo sfruttamento della prostituzione, tutte fattispecie nelle quali esiste palesemente il consenso della prostituta e del cliente.

¹⁹⁰ Tra le quali anche l'incesto, se praticato fra adulti consenzienti. Cfr. G.E. Andrade, *A Libertarian Critique of Incest Laws: Philosophical and Anthropological Perspectives*, in "Human Affairs", vol. 31, n. 2, 2021, pp. 139-148.

¹⁹¹ Tra le motivazioni che sottendono al divieto, quella principale è di impronta paternalistica (v. *infra*, cap. 7): la necessità di impedire che i ludopatici possano depauperare il proprio patrimonio. A tale argomento Rothbard così risponde: «A parte il fatto che egli può comunque spendere i soldi dello stipendio sulle scommesse "buone" [quelle gestite dallo Stato, *n.d.a.*], tale argomentazione dittatoriale e paternalistica è piuttosto curiosa. Va davvero oltre il dovuto: se dobbiamo proibire il gioco d'azzardo perché le masse potrebbero spendere troppo, perché allora non proibire anche altri articoli di consumo di massa? Dopo tutto, se un lavoratore vuole proprio buttare via lo stipendio, ha moltissime opportunità per farlo: potrebbe spendere una fortuna in televisori, liquori, articoli da baseball, e innumerevoli altri beni. La logica di proibire a un uomo, per il bene suo e per quello della sua famiglia, di giocare d'azzardo porta dritti alla gabbia totalitaria, la gabbia in cui il governo dice a ognuno tutto ciò che deve fare, come spendere i propri soldi, quante vitamine prendere, e lo obbliga a obbedire ai dettami dello Stato». M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., p. 165. Vi è poi, come in tutte le attività caratterizzate da scambi volontari, la concreta inefficacia del divieto: «la maggior parte della gente, facendo una distinzione istintivamente libertaria, aborrisce e condanna l'omicidio, e quindi non lo compie; perciò, la sua proibizione si traduce in un'osservanza piuttosto ampia del divieto. I più, però, non sono in fondo molto convinti della criminalità del gioco d'azzardo, e la legge – giustamente – diventa inapplicabile». *Ivi*, p. 164.

¹⁹² Il dibattito sull'eutanasia spesso è incentrato sull'alternativa fra eutanasia *attiva*, cioè causata da un intervento in positivo (un'iniezione, compresse), e *passiva*, la mancata somministrazione o l'interruzione di cure (ad es. il distacco di un respiratore artificiale); ma per i libertari conta solo la distinzione fra *volontaria* e *involontaria/non-volontaria*. Ciò che conta è la volontà del paziente e dunque è irrilevante il grado di partecipazione di un terzo, che in molti sistemi giuridici contemporanei configura l'*aiuto al suicidio* (o *suicidio assistito*) quando costui predispone alcune condizioni (accompagnare nel luogo di ricovero, mettere a disposizione dei barbiturici) ma non compie l'azione che direttamente provoca l'evento morte, azione materialmente compiuta dal suicida (ad es. l'assunzione dei barbiturici); o l'*omicidio del consenziente* quando invece il soggetto attivo esegue atti che determinano direttamente la morte (un'iniezione, il distacco del respiratore artificiale). Per i libertari questi reati vanno eliminati, perché in entrambe le modalità esiste il consenso del morituro. Il corpo, e la vita, di un individuo non devono essere considerati beni indisponibili per l'individuo stesso. Questa posizione non impedisce ai libertari, soprattutto di tendenza 'paleo', di manifestare la loro avversione nei confronti della cultura pro-morte diffusasi negli ultimi decenni, che ha condotto a situazioni discutibili anche nei termini della teoria libertaria. Il riferimento in particolare è a tutte quelle situazioni in cui medici, in assenza di testamenti biologici o in violazione di questi (come è avvenuto in Olanda o nel caso di Helga Wanglie), hanno arbitrariamente "staccato la spina"; o in cui giudici lo hanno imposto, anche contro il volere dei parenti e anche quando le spese mediche non erano a carico della collettività (casi Terry Schiavo e Indi Gregory). Cfr. M.N. Rothbard, *Our Pro-Death Culture*, in "Rothbard-Rockwell Report", vol. 1, n. 4, agosto 1990.

¹⁹³ Purché tale rifiuto riguardi esclusivamente sé stessi. La circostanza controversa naturalmente è quella della decisione presa dai genitori per figli piccoli, non in grado di poter decidere autonomamente. Trattandosi di un comportamento omissivo, potrebbe essere equiparato al mancato nutrimento, considerato legittimo da Rothbard. Di opposto avviso altri libertari.

¹⁹⁴ Il Codice civile italiano vieta "gli atti di disposizione del proprio corpo [che] cagionino una diminuzione permanente dell'integrità fisica" (art. 5).

compravendita degli organi¹⁹⁵, il rifiuto di indossare il casco e le cinture di sicurezza¹⁹⁶, la gravidanza surrogata, la libera compravendita dei figli¹⁹⁷, la concessione di prestiti a qualsiasi tasso di interesse

¹⁹⁵ Cfr. J.S. Taylor, *Stakes and Kidneys: Why Markets in Human Body Parts Are Morally Imperative*, Ashgate, New York, 2005. Alla base della liceità della vendita degli organi vi sono, oltre che l'autoproprietà e quindi la libera disponibilità del proprio corpo, anche argomenti di taglio consequenzialista. Il divieto di scambiare un certo bene per un corrispettivo in denaro produce effetti negativi anche in termini di efficienza, riducendo la disponibilità del bene per chi ne ha necessità. Ad esempio, se la donazione di sangue fosse remunerata, gli ospedali non avrebbero più i problemi di disponibilità che le cronache ogni tanto evidenziano. Allo stesso modo, molte delle migliaia di persone che attendono inutilmente di ricevere un trapianto di reni non morirebbero. Lo stesso discorso è applicabile alla compravendita delle cellule del midollo osseo: «sottraendo le cellule del midollo osseo a questo processo, affermiamo un principio: il corpo umano è un bene indisponibile. E tuttavia, siccome il mondo è fatto d'altro che di dichiarazioni di principio, determiniamo senza volerlo una serie di conseguenze (il fatto che alcune persone siano destinate a morire, non trovando un donatore) che nessuno, neppure chi più ardentemente crede in quel principio, vorrebbe». A. Mingardi, *L'intelligenza del denaro*, Marsilio, Venezia, 2013, p. 59. «La principale obiezione alla vendita degli organi è che individui poco lungimiranti o disperati sarebbero indotti da consistenti somme di denaro a vendere organi contro i propri interessi. Questa preoccupazione è comprensibile ma esagerata. Medici e ospedali, insieme ai parenti e agli amici, preverrebbero la maggior parte di tali abusi. Norme sul consenso informato sensibilizzerebbero i potenziali venditori di organi sui rischi che potrebbero correre». J.A. Miron, *Libertarianism from A to Z*, Basics Books, New York, 2010, p. 125 (traduzione mia). Brennan liquida così le preoccupazioni per lo "sfruttamento" dei poveri: «la vendita di organi salva vite e rende i poveri più ricchi? Evviva!». J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 81 (traduzione mia). W. Block ha ipotizzato che in un libero mercato degli organi sorgerebbero compagnie o ospedali che offrirebbero alle persone una somma di denaro per donare alcuni organi in caso di morte. Successivamente venderebbero l'organo al beneficiario. La disponibilità di organi crescerebbe enormemente perché le persone verrebbero remunerate, con somme probabilmente consistenti, quando ancora sono in vita. W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., pp. 98-102. Per quanto riguarda l'espianto *post-mortem* degli organi per i trapianti, i libertari sono contrari alla pratica diffusa del silenzio-assenso, che configura una proprietà originaria del corpo delle persone da parte dello Stato o della società.

¹⁹⁶ Le compagnie di assicurazione potrebbero inserire nei contratti clausole di non rimborso dei danni del conducente in caso di guida senza le cinture o il casco. Naturalmente in una società libertaria l'assicurazione sui veicoli, come di qualsiasi altro tipo, non dovrebbe essere obbligatoria.

¹⁹⁷ È una delle tesi libertarie giudicate più "scandalose". Tale pratica, ritenuta in genere abietta e ripugnante, determinerebbe però vantaggi per tutti e tre i soggetti coinvolti nello scambio, e in particolare per il figlio, proprio colui che la proibizione intende proteggere. «La domanda di bambini è solitamente molto maggiore dell'offerta, di conseguenza assistiamo quotidianamente alla tragedia di adulti ai quali inquisitivi e tirannici enti statali impediscono di godere della gioia di adottare un bambino. In effetti, possiamo constatare la presenza di una grande domanda insoddisfatta da parte di adulti e coppie di adulti in cerca di bambini, contemporaneamente a un gran numero di bambini indesiderati, trascurati o maltrattati dai genitori. Permettere l'esistenza di un libero mercato di bambini eliminerebbe questo squilibrio e permetterebbe di assegnare infanti e bambini, *allontanandoli* da genitori che non li amano o che non se ne curano e *affidandoli* a genitori adottivi che desiderano ardentemente averli. In questo tipo di società, *tutte* le parti, i genitori naturali, i bambini e i genitori adottivi, starebbero meglio». M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 162. V. anche L.A. Alexander, L.H. O'Driscoll, *Stork Markets: An Analysis of "Baby-selling"*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 4, n. 2, primavera 1980, pp. 173-196. W. Block fa notare che in fin dei conti la vendita dei figli non sarebbe altro che un'adozione con l'aggiunta di una somma di denaro in cambio. Anche nell'adozione si verificano le situazioni deprecate dai critici della vendita: i genitori naturali non si sono voluti prendere cura del figlio, e il figlio è stato trasferito a una nuova coppia. A dispetto di questa posizione apparentemente "dissolutiva" del valore della famiglia, e a conferma di quanto sia problematica la collocazione del libertarismo all'interno di un rigido schema progressisti-conservatori (v. *infra*, cap. 12), ai libertari appare particolarmente odiosa la pratica, in costante crescita negli ultimi anni, di sottrazione dei figli ai genitori da parte dei tribunali per i minori. Le motivazioni addotte ruotano intorno al criterio della tutela del bambino: che sarebbe oppresso da genitori iperprotettivi o troppo permissivi, tossicodipendenti o alcolizzati, o subirebbe violenze vere o presunte, o sarebbe obeso o denutrito, non sufficientemente istruito o pulito. In realtà queste giustificazioni spesso nascondono una visione autoritaria e giacobina, che pretende di imporre attraverso lo Stato un modello di educazione, comprimendo l'autonomia e la libertà delle famiglie. Il tema della famiglia viene ripreso nel paragrafo 12.2, in relazione alle posizioni paleolibertarie.

(anche usurario), l'insider trading¹⁹⁸, la libertà di esprimere qualunque pensiero¹⁹⁹. «I libertari estendono i diritti di proprietà fino a limiti a cui gli altri hanno paura di spingersi»²⁰⁰. Ritengono che dobbiamo essere «liberi di prendere [anche] decisioni stupide, imprudenti o addirittura immorali. Liberi di sperimentare nuovi modi di vivere. Liberi di aderire a comunità religiose o di deridere la religione. Liberi di scrivere canzoni patriottiche o di bruciare bandiere. Liberi di condurre una vita all'insegna della virtù o del vizio. Liberi di essere puritani o di compiere atti sessuali che altri considerano perversi»²⁰¹. Tutte azioni legittimate dall'autoproprietà, dal consenso di coloro che le vogliono intraprendere e dall'assenza di aggressione fisica a terzi non consenzienti²⁰². «Il libertarismo sostiene che il vero test di una società libera non consiste nella libertà delle persone di fare la cosa giusta, la cosa accettabile, la cosa responsabile o la cosa popolare. Il vero test di una società libera è la libertà delle persone di fare la cosa sbagliata, la cosa inaccettabile, la cosa irresponsabile o la cosa impopolare – purché la loro condotta sia pacifica»²⁰³.

5.1 Etica e morale

Molti di questi esiti della teoria sfidano il senso comune²⁰⁴ o risultano urticanti o addirittura scandalosi. E hanno frequentemente, ma erroneamente, attirato sui libertari l'accusa di "libertinismo" o "edonismo" o "materialismo" o "relativismo" o di "non credere in alcun principio morale". Il libertarismo, come detto, è una filosofia politica, in particolare è il sottoinsieme dell'etica che si occupa del giusto ruolo della violenza nella vita sociale; non è una teoria morale completa o una filosofia sociale o una teoria estetica, antropologica o sociologica, non offre una morale personale comprensiva né indicazioni per le filosofie di vita individuali²⁰⁵. Una persona non deve essere invasa

¹⁹⁸ Nell'*insider trading* è giudicata illecita, solo per il mercato finanziario, la possibilità di realizzare maggiori profitti grazie alla superiore informazione che si possiede, essendo stata ottenuta da fonti non pubbliche; ma tale circostanza è la norma in un'economia di mercato, e non vi dovrebbe essere niente di male. Oltretutto è un "crimine" senza vittime: supponiamo che B, l'insider trader, acquisti da A azioni di una società a 1 dollaro l'una, sapendo che in futuro vi sarà una fusione che coinvolge la società in questione; dopo la fusione B rivende le azioni a 2 dollari; se l'informazione non ci fosse stata, A avrebbe venduto ugualmente le azioni a 1 dollaro, a un altro individuo C; dunque egli non sarebbe stato privato di alcunché. Le norme sull'insider trading hanno alla base il presupposto, per i libertari ingiusto, secondo cui gli altri hanno un diritto a che ciascuno riveli loro le informazioni che ha acquisito. Cfr. T. Machan, *What is Morally Right with Insider Trading*, in "Public Affairs Quarterly", 10, n. 2, aprile 1996, pp. 135–142.

¹⁹⁹ Oggi limitata dai reati di opinione: v. *infra*, § 6.2.1.

²⁰⁰ M. Zwolinski, J. Tomasi, *The Individualists: Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, cit., p. 107.

²⁰¹ J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 81 (traduzione mia).

²⁰² La libertà di aborto non è stata inserita in questo elenco perché il tema è controverso all'interno del mondo libertario, sebbene la tesi dell'ammissibilità sia maggioritaria. I contrari – l'organizzazione americana "Libertarians for Life" (D. Gordon, D.N. Irving), Edward Feser, Andrew Napolitano, Ron Paul, Javier Milei – lo ritengono un'aggressione alla vita dell'embrione prima e del feto poi, quindi di un essere umano secondo una successione di tappe biologiche certe; i favorevoli un diritto derivante dall'autoproprietà della donna, che può rimuovere dal proprio corpo un ospite indesiderato (v. M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., p. 161).

²⁰³ J. Hornberger, *The Virtues of Libertarianism*, in <http://fff.org/explore-freedom/article/the-virtues-of-libertarianism/>, 15 maggio 2014.

²⁰⁴ «Le idee di base del libertarismo derivano dalla morale comune, ma i libertari usano queste idee in modi che sfidano il senso comune. Per esempio, la morale comune dice che, se una persona si fa gli affari suoi e non fa del male a nessuno, dovrebbe essere lasciata in pace. Eppure, la maggior parte di noi imprigionerebbe quella persona se scoprisse che, mentre si fa gli affari suoi e non fa del male a nessuno, ha anche sniffato della cocaina». J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 7 (traduzione mia).

²⁰⁵ «Non sono un libertino. Non sono un edonista. Non sono un relativista morale. Non sono un devoto di uno stile di vita alternativo. Non sono un rivoluzionario. Non sono un nichilista. [...] Sono un libertario». L.M. Vance, *I Am a Libertarian* in in LewRockwell.com, <https://www.lewrockwell.com/2014/05/laurence-m-vance/i-am-a-libertarian/>, 6 maggio 2014.

nel corpo e nella proprietà, ma ciò che essa *fa* con il suo corpo e i suoi beni (purché non invada corpo e beni altrui) è irrilevante per la teoria libertaria²⁰⁶. Tuttavia, una virtù del libertarismo è di non essere in conflitto con le strutture morali totali scelte dagli individui. Il che significa che i singoli libertari, come qualsiasi altra persona, possono avere, e sicuramente hanno, un proprio sistema morale completo o propri sistemi di valori circa i comportamenti personali²⁰⁷. E ciò a sua volta significa che, sia sul piano dell'azione politica sia sulla base della propria morale personale, non è detto che essi approvino o incoraggino i comportamenti trasgressivi o viziosi o gli stili di vita alternativi consentiti dal principio di non-aggressione²⁰⁸. Il libertario può ritenere che la virtù vada promossa e che alcuni comportamenti siano viziosi o indecenti. Per la prima potrà mobilitarsi attraverso la persuasione, l'educazione o l'esempio; contro i secondi potrà ricorrere, oltre alla persuasione e alla propaganda, alle cosiddette sanzioni informali, come l'ostracismo, il boicottaggio, l'esclusione dalle amicizie; o a qualsiasi altra forma di azione non violenta, mai alla coercizione.

Anche se dai testi non sempre si evince con chiarezza, il libertarismo distingue il significato di due termini che spesso sono utilizzati come sinonimi: etica e morale. Tra i numerosi criteri di distinzione proposti da pensatori e correnti filosofiche²⁰⁹, il libertarismo impiega il seguente: l'etica definisce il campo delle azioni proibite, e dunque legittimamente vietate dalle norme giuridiche, avendo individuato i fondamenti razionali che implicano uno status deontologico per tutti gli individui²¹⁰; mentre la morale definisce il campo dei comportamenti a cui gli individui si vincolano spontaneamente in base ai propri principi (la morale personale), ma su cui il diritto non deve intromettersi. Naturalmente all'interno dei principi morali di un individuo possono essere compresi anche valori che appartengono all'etica (ad es. il divieto di uccidere), ma questa intersezione o incorporazione non pregiudica la distinzione concettuale proposta. Un libertario, quindi, può giudicare *immorale* un dato comportamento, ad esempio l'esercizio della prostituzione, senza cadere in alcuna contraddizione; cosa che invece avverrebbe se lo definisse *anti-etico*, e dunque da vietare anche sul piano giuridico²¹¹.

²⁰⁶ Relativamente al "materialismo", Hospers ha osservato che «un individuo è libero di spendere il denaro che ha guadagnato in concerti sinfonici così come in yacht; può persino costruire e sostenere una sala da concerto o una cattedrale, se ha i soldi necessari. Ciò che fa con il denaro guadagnato dipende da lui; può farne un uso sia "spirituale" sia "materiale"». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 104 (traduzione mia).

²⁰⁷ «Questo significa che ai libertari è preclusa la possibilità di esprimere giudizi personali di valore su come una persona dovrebbe vivere la propria vita? Certo che no! Significa solo che, quando esprimono tali giudizi di valore, non lo fanno secondo la filosofia del libertarismo, ma piuttosto come cristiani, come persone che credono nella Regola d'oro o come persone che vivono secondo qualche altro codice morale o etico». J. Hornberger, *op. cit.*

²⁰⁸ M.N. Rothbard, *Myths and Truths About Libertarianism*, in "Modern Age", 24, inverno 1980, pp. 9-15. Walter Block, dopo la pubblicazione del suo "scandaloso" *Defending the Undefendable* (1976), nel quale difende figure in genere disprezzate come l'usuraio, la prostituta, lo spacciatore o il lenone perché le loro attività non rappresentano aggressioni, ha tenuto a precisare che personalmente si considera un "conservatore culturale" e che la sua difesa in termini di filosofia politica non va confusa con le sue preferenze morali. W. Block, *Libertarianism and Libertinism*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 11, n. 1, autunno 1994, pp. 117-128; il saggio è stato inserito come *Postfazione* alla traduzione italiana, *Difendere l'indifendibile*, cit.

²⁰⁹ Ad esempio, Hans Kelsen definisce *etica* la scienza che studia la *morale*. Jürgen Habermas invece attribuisce alla moralità la natura universalistica e normativa mentre l'etica riguarda l'autocomprensione di un gruppo in un contesto pluralistico.

²¹⁰ Mentre la *metaetica* si occupa della ricerca del fondamento e della giustificazione dei criteri stabiliti dall'etica; di cosa significa asserire che un'azione è moralmente buona o cattiva, permessa o vietata o richiesta; di cosa rende qualcosa moralmente buono o cattivo.

²¹¹ Alcuni autori utilizzano il termine *giustizia* per indicare il campo qui ricompreso nell'*etica*: «oggetto del diritto è la giustizia, che concerne il dare agli altri ciò che è loro dovuto e pretendere dagli altri il medesimo comportamento. L'oggetto della morale invece si estende da questioni banali che confinano con l'etichetta a questioni serie come

Sull'intera tematica va segnalato che, intorno alla metà degli anni Duemila, all'interno del mondo libertario ha cominciato a svilupparsi una discussione che ha chiamato in causa il grado di "asciuttezza" teoretica della dottrina, tradottasi in una distinzione tra libertari "snelli" (*thin*) e "densi" (*thick*). La differenza riguarda l'integrazione, o meno, del nucleo filosofico-politico con alcuni presupposti culturali e/o valoriali (e, per chi li accoglie, una mobilitazione a favore della loro implementazione). Gli snelli limitano la teoria al rispetto dei diritti di proprietà basati sull'*homesteading* e sui successivi scambi volontari, dunque al principio di non-aggressione e ai suoi sviluppi (e ritengono che solo questo sia il "vero" libertarismo; tra gli autori che hanno esplicitamente sostenuto la controversia: Narveson²¹², Block²¹³, Thomas Woods²¹⁴, Logan Albright²¹⁵, Rockwell Jr²¹⁶, Dan Sanchez²¹⁷, Robert Wenzel²¹⁸, J. Hornberger); mentre i "densi" la ampliano, con integrazioni "di sinistra" (prevalenti) o "di destra".

I sostenitori di un ispessimento "da sinistra" propugnano un ruolo attivo a fini di inclusione e non-discriminazione²¹⁹, diffusione dei diritti civili, opposizione al razzismo e al sessismo, lotta al patriarcato e in generale all'autoritarismo nei rapporti sociali, eliminazione dei privilegi dei bianchi, riduzione del potere delle grandi imprese, minore disuguaglianza economica²²⁰ (Chris Sciabarra²²¹, Charles Johnson²²², Kevin Carson²²³, Matt MacKenzie, Roderick T. Long²²⁴, Nick Gillespie e Matt

l'omicidio e il furto che chiaramente si sovrappongono ai temi che interessano la giustizia». G. Casey, *Libertarian Anarchy*, cit., p. 94 (traduzione mia).

²¹² J. Narveson, *Libertarianism: The Thick and the Thin*, intervento al simposio "Libertarianism Through Thick and Thin" organizzato dalla "Molinari Society", New York, 27-30 dicembre 2005.

²¹³ W. Block, *Libertarianism is unique*, Mises Institute, Auburn, AL, 2006; *Thick and Thin Libertarianism and the Non-Aggression Principle*, in "Ethics & Politics", XXIV, 2, 2022, pp. 31-54; W. Block, K. Williamson, *Is Libertarianism Thick or Thin? Thin!*, cit.

²¹⁴ T. Woods, *Thick and Thin Libertarianism, and Duck Dynasty*, in <https://tomwoods.com/thick-and-thin-libertarianism-and-duck-dynasty/>, 19 dicembre 2013.

²¹⁵ L. Albright, *What Libertarianism Is Not*, in LewRockwell.com, <https://www.lewrockwell.com/2014/04/logan-albright/what-libertarianism-is-not-2/>, 29 aprile 2014.

²¹⁶ L.H. Rockwell Jr., *The Future of Libertarianism*, in LewRockwell.com, <https://www.lewrockwell.com/2014/05/lew-rockwell/the-future-of-libertarianism/>, 1° maggio 2014. Rockwell ingloba nei densi solo i libertari di sinistra.

²¹⁷ D. Sanchez, *Sophistry and the State: The Perils of Fuzzy (Thick) Thinking*, in LewRockwell.com, <https://www.lewrockwell.com/2014/05/dan-sanchez/theperils-of-thick-thinking/>, 10 maggio 2014.

²¹⁸ R. Wenzel, *It's Here: Libertarian-Socialism*, in Economic Policy Journal.com, <https://www.economicpolicyjournal.com/2014/06/its-here-libertarian-socialism.html>, 14 giugno 2014.

²¹⁹ Un esempio particolarmente chiarificatore è rappresentato dal rifiuto di assumere o di vendere beni o servizi a determinate persone a causa della loro razza o del loro orientamento sessuale (diritto di esclusione). Secondo i *thick* di sinistra un simile comportamento cagiona una riduzione della libertà per queste persone e dunque i libertari, avendo l'obiettivo di espandere il più possibile la libertà nella società, dovrebbero combatterlo (solo attraverso la persuasione, senza mezzi coercitivi).

²²⁰ «I libertari "densi" di sinistra ritengono che un sostenitore, oltre a questi due aspetti fondamentali [NAP e diritti di proprietà] di tale filosofia, debba anche essere favorevole ai matrimoni interrazziali, all'omosessualità, all'egualitarismo, alle istanze Lgbt e opporsi al razzismo, al sessismo, all'ageismo e ad altri casi di discriminazione». W. Block, *Thick and Thin Libertarianism and the Non-Aggression Principle*, cit., p. 32 (traduzione mia).

²²¹ C. Sciabarra, *Total Freedom: Toward a Dialectical Libertarianism*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 2000.

²²² C. Johnson, *Libertarianism through Thick and Thin*, in https://radgeek.com/gt/2008/10/03/libertarianism_through/, 3 ottobre 2008. Una prima versione, meno estesa, dell'articolo è pubblicata tre mesi prima, il 1° luglio 2008, sul sito della Foundation for Economic Education, <https://fee.org/articles/libertarianism-through-thick-and-thin/>.

²²³ K. Carson, *Studies in Mutualist Political Economy*, Booksurge Publishing, North Charleston, SC, 2007. L'autore si ispira al socialismo volontaristico di anarchici individualisti come Warren e B. Tucker e cerca di riabilitare la teoria del valore-lavoro.

²²⁴ R.T. Long, *Thickness Unto Death*, in Austro-Athenian Empire, <https://aaeblog.com/2008/07/thickness-unto-death/>, 10 luglio 2008.

Welch²²⁵, Matt Zwolinski²²⁶, Sheldon Richman²²⁷, Jeffrey A. Tucker²²⁸, Cathy Reisenwitz²²⁹)²³⁰. Mentre “da destra” ritengono che si debba integrare il nocciolo del PNA con altri elementi, spesso di segno contrario, come il conservatorismo culturale, la moralità religiosa, il riconoscimento/valorizzazione delle differenze e delle gerarchie naturali tra le persone, la discriminazione attiva, l’esclusione territoriale (Hoppe²³¹, Gary North, Edward Feser²³², Ron Paul)²³³.

Charles Johnson ha proposto una difesa del libertarismo *thick*, orientata a sinistra, particolarmente elaborata. Egli prende in considerazione elementi (valori, modi di pensare, idee, azioni, esiti) che sono *correlati* positivamente con il libertarismo, cioè propizi alla sua realizzazione, anche se non sono il principio di non-aggressione e le sue dirette applicazioni, e li integra nella struttura di base della teoria.

Ad esempio, vi sono credenze e convinzioni che, pur non discendendo dal principio di non-aggressione, dovrebbero, in base a considerazioni di ragionevolezza, essere accolte da un libertario, perché sono convinzioni che spingono ad aderire al libertarismo, che sono prossime al PNA anche se non sono da questo implicate. Johnson fa l’esempio dell’*autoritarismo* nelle relazioni sociali (non l’*autoritarismo* imposto con la forza dallo Stato), in seguito al quale alcuni soggetti assumono, anche volontariamente (per influenze culturali, pressione sociale, azione dei mezzi di comunicazione) atteggiamenti di deferenza e soggezione nei confronti di chi esercita l’autorità (una moglie nei confronti del marito, un dipendente nei confronti del datore di lavoro ecc.). Anche se l’*autoritarismo* sociale non è in conflitto con il PNA, secondo l’autore sarebbe bizzarro se un libertario lo sostenesse e sarebbe invece ragionevole se lo combattesse, perché le ragioni profonde che inducono un libertario a sposare il PNA sono contigue all’avversione per l’*autoritarismo tout court*. Poiché convinzioni di questo tipo (l’*antiautoritarismo*) possono essere anche la base di adesione per altri orientamenti, Johnson definisce questo insieme di convinzioni “densità da basi comuni” (*thickness from grounds*).

Vi sono poi elementi che sono precondizioni per l’implementazione del PNA (di una società libertaria) nel mondo reale; cioè idee, pratiche o progetti che aumentano le probabilità che una società

²²⁵ N. Gillespie, M. Welch, *The Declaration of Independents: How Libertarian Politics Can Fix What’s Wrong With America*, PublicAffairs, New York, 2011.

²²⁶ M. Zwolinski, *Libertarianism: Thick and Thin*, in Bleeding Hearth Libertarians, <https://bleedingheartlibertarians.com/2011/12/libertarianism-thick-and-thin/>, 28 dicembre 2011.

²²⁷ S. Richman, *Libertarianism = Anti-racism*, in <https://fee.org/articles/libertarianism-anti-racism>, 28 maggio 2010.

²²⁸ J.A. Tucker, *The New Libertarianism*, in Foundation for Economic Education, <https://fee.org/articles/the-new-libertarianism/>, 28 ottobre 2013.

²²⁹ C. Reizenwitz, *Thick And Thin Libertarianism And Tom Woods*, in Center for a Stateless Society, <https://c4ss.org/content/23069>, 21 dicembre 2013.

²³⁰ Hanno un orientamento simile organizzazioni come il Cato Institute o l’Institute for Justice.

²³¹ Hoppe considera sé stesso *thick* in quanto integra i principi filosofico-politici del libertarismo con una cornice culturale conservatrice. Cfr. H.-H. Hoppe, *A Realistic Libertarianism*, in LewRockwell.com, <https://www.lewrockwell.com/2014/09/hans-hermann-hoppe/smack-down/>, 30 settembre 2014.

²³² E. Feser, *Self-Ownership, Abortion, and the Rights of Children: Toward a More Conservative Libertarianism*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 18, n. 3, estate 2004, pp. 91-114.

²³³ Anche gli Oggettivisti randiani possono essere considerati *tickist* (sebbene, nella alternativa sinistra/destra illustrata, la collocazione sia problematica), ritenendo essi che il libertarismo possa derivare solo dalla previa adesione ai principi metafisici, etici ed epistemologici della filosofia di Ayn Rand. Un *tickist* “centrista” può essere considerato Kevin Vallier, che sostiene una morale sociale liberale classica, in quanto sia una morale sociale progressista sia una conservatrice, sanzionando i dissenzienti, genererebbero esiti autoritari. K. Vallier, *Libertarian Social Morality: Progressive, Conservative or Liberal?*, in Bleeding Hearth Libertarians, <https://bleedingheartlibertarians.com/2013/02/libertarian-social-morality-progressive-conservative-or-liberal/>, 22 febbraio 2013; *Political Libertarianism: Between Thick and Thin*, in Bleeding Hearth Libertarians, <https://bleedingheartlibertarians.com/2014/05/political-libertarianism-between-thick-and-thin/>, 7 maggio 2014.

libertaria possa realizzarsi e preservarsi. Ad esempio, un libertario dovrebbe sostenere associazioni volontarie che si battono per ridurre le disuguaglianze economiche, perché una società con sperequazioni elevate – ad esempio con una minoranza di ricchissimi e una massa di poveri – sarebbe altamente conflittuale, rischierebbe di precipitare in una guerra civile e non rimarrebbe libera a lungo. Oppure un altro esempio è l’impegno libertario a promuovere il pensiero indipendente e la ragione e combattere il conformismo. Johnson definisce “densità strategica” (*strategic thickness*) l’insieme di queste idee, pratiche o progetti sussunte nel libertarismo.

Infine, esistono pratiche sociali o assetti economici che i libertari dovrebbero condannare anche se di per sé non rappresentano violazioni del PNA, come ad esempio condizioni di lavoro da sfruttamento (salari molto bassi, numero di ore giornaliere elevato), perché derivano da distorsioni stataliste precedenti (imprenditori che possono “ricattare” i lavoratori grazie al potere acquisito non in un mercato libero ma nell’ambito di un *crony capitalism*). Questi elementi sono definiti “densità da conseguenze” (*thickness from consequences*)²³⁴.

Per Johnson tutti questi elementi, non esclusivi del libertarismo, devono essere considerati *parti* costituenti di tale dottrina; che «deve essere vista come un filo tra altri fili in un “denso” fascio di impegni sociali intrecciati»²³⁵. Per evitare incoerenze con l’impostazione libertaria, l’autore precisa che i mezzi da utilizzare non devono essere coercitivi, dunque mai leggi e intervento statale, bensì azioni persuasive o di denuncia o di pressione, «come ad esempio campagne morali mirate, l’educazione di massa, la propaganda artistica o letteraria, la beneficenza, l’aiuto reciproco, l’elogio pubblico, la satira, l’ostracismo sociale, i boicottaggi mirati, le battaglie sociali, i rallentamenti deliberati dell’attività lavorativa e gli scioperi in uno specifico luogo di lavoro, gli scioperi generali o altre forme di solidarietà e azione coordinata»²³⁶.

Sulle orme di Johnson si muove un *thickist* di sinistra come Sheldon Richman, che prende in considerazione le condotte razziste non violente, cioè l’espressione di opinioni razziste o il rifiuto di una persona di intraprendere rapporti con persone di specifiche minoranze a causa di personali convinzioni razziste. Egli ritiene che il libertarismo debba contrapporsi anche a tali condotte, sebbene non prevedano l’inizio della forza fisica: non deve solo «abborrire il razzismo, [...] ma anche opporvisi pubblicamente e persino intraprendere azioni (non per mezzo dello Stato) pacifiche ma vigorose per fermarlo»²³⁷. Richman giustifica tale convinzione con un’interpretazione particolare della filosofia libertaria, secondo la quale tutti gli esseri umani sono uguali in termini di *autorità*, mentre nel razzismo i membri di un gruppo sono subordinati a quelli del gruppo razziale dominante. Zwolinski invece motiva così la necessità che il libertarismo includa l’opposizione al razzismo: «Immaginiamo, ad esempio, una persona che sostenga il principio di non-aggressione perché crede che rifletta l’uguaglianza fondamentale delle persone, ma che allo stesso tempo creda che i bianchi americani

²³⁴ Per avvertire che il suo è un metodo generale che può essere utilizzato anche per implementare un libertarismo denso di destra, Johnson indica una “densità da conseguenze” ricavabile dal pensiero di Hoppe: «si pensi alle ragioni che Hoppe offre per ostracizzare gli omosessuali e condannare l’immigrazione su larga scala di lavoratori non qualificati: si tratta fondamentalmente di una densità da conseguenze, nella convinzione che senza l’intervento dello Stato contro gli usi restrittivi dei diritti di proprietà, queste scelte di vita non sarebbero sostenibili di fronte all’opposizione della società civile. Io, come libertario di sinistra, trovo queste asserzioni pretestuose (o, nel caso di Hoppe, grottesche). Ma questo significa solo che non sono d’accordo con le premesse specifiche, non con le forme generali di argomentazione a cui tutte le forme dense di libertarismo si rifanno». C. Johnson, *op. cit.* (traduzione mia).

²³⁵ *Ivi.*

²³⁶ *Ivi.* Per una critica della proposta di Johnson si veda D. Sanchez, *op. cit.* In particolare, Sanchez evidenzia che una *correlazione* (tra gli elementi esaminati e il libertarismo) non significa *identità* (del libertarismo).

²³⁷ S. Richman, *op. cit.* (traduzione mia).

siano superiori moralmente a tutte le altre persone del pianeta, e che esprima questa convinzione attraverso una serie di comportamenti denigratori e di emarginazione. Anche se una persona del genere non violasse in alcun modo il principio di non-aggressione, direi comunque che non è un libertario in senso pieno come potrebbe e dovrebbe essere. Il motivo [...] è che hanno convinzioni e pratiche incompatibili con il fondamento morale stesso su cui poggia il libertarismo»²³⁸. Block ha contestato l'interpretazione del libertarismo di Richman osservando che «[l'uguaglianza di autorità] è una caratteristica dell'egualitarismo, usualmente non associato alla filosofia della libertà. [...] In secondo luogo, questo tipo di razzismo [non violento] non ha niente a che fare con la condizione di servilità. È semplice separatezza»²³⁹. Circa l'argomento di Zwolinski, i libertari *thin* ribattono che l'attribuzione a un gruppo di persone di particolari requisiti, ad esempio un quoziente intellettivo più basso o una maggiore propensione alla criminalità (tratto tipico del razzismo), non implica la richiesta di un diverso trattamento giuridico (cioè, un ineguale godimento dei diritti 'negativi' di proprietà)²⁴⁰.

Thomas Woods ha replicato così ai libertari che, per salvaguardare la libertà, ritengono di dover contrastare con opzioni di sinistra le credenze reazionarie: «alcuni libertari affermano che [...] dobbiamo anche avere opinioni di sinistra sulla religione, la morale sessuale, il femminismo ecc., perché le convinzioni reazionarie del pubblico sono anche minacce alla libertà. [...] Ma se i libertari "densi" sono preoccupati che certi atteggiamenti culturali possano essere pericolosi per la libertà, perché non li sento mai esprimere la preoccupazione che l'isteria della sinistra culturale possa essere pregiudizievole per la libertà? Perché solo le idee morali tradizionali della borghesia dovrebbero essere così minacciose? Potrebbe trattarsi dell'ennesimo doppio standard? Tutti nella società americana sanno che ci sono cose che non devono mai dire, così che la polizia del pensiero non li bandisca dalla buona società. [...] Eppure, non ho mai incontrato un libertario "denso" che sembrasse preoccupato di *questo*»²⁴¹.

Un esemplificativo *thickism* di destra è invece rappresentato da alcune posizioni di Hoppe. Ad esempio, in *Democrazia: il dio che ha fallito* sostiene che, in una società libertaria, gli individui che proclamano e praticano idee a essa alternative dovrebbero esserne esclusi (molto forte l'espressione utilizzata: "rimossi fisicamente"). L'elenco comprende comunisti, sostenitori dello Stato democratico e tutti coloro che esaltano gli stili di vita avversi alla famiglia tradizionale, tra cui gli omosessuali²⁴². (Block, fedele alla sua impostazione "snella", ha dissentito anche da questo opposto punto di vista: l'esclusione da strutture private è legittima, quella dalla "società" nel suo insieme no)²⁴³. Il tema di un prospettiva paleolibertaria verrà ripreso ed esaminato in maniera più estesa nel paragrafo 12.2.1.

²³⁸ M. Zwolinski, *Libertarianism: Thick and Thin*, cit. (traduzione mia).

²³⁹ W. Block, *Thick and Thin Libertarianism and the Non-Aggression Principle*, cit., p. 36 (traduzione mia).

²⁴⁰ Il *thin* David Gordon così liquida il sostegno ai matrimoni interrazziali, spesso evocato dai *thick* di sinistra come tema da integrare nel libertarismo: «Sarebbe difficile, su due piedi, pensare a una questione meno rilevante per il libertarismo, come è solitamente inteso. Naturalmente, nessuno ha il diritto di impedire con la forza tali matrimoni. Cos'altro deve dire un libertario su questo tema?». D. Gordon, *A Political Philosophy or a Social Attitude?*, in LewRockwell.com, <https://www.lewrockwell.com/1970/01/david-gordon/a-political-philosophy-or-a-social-attitude/>, 29 agosto 2011 (traduzione mia).

²⁴¹ T. Woods, *op. cit.* (traduzione mia).

²⁴² H.-H. Hoppe, *Democrazia: il dio che ha fallito*, Liberilibri, Macerata, 2005, p. 296; ed. or. *Democracy: The God That Failed*, Transaction, New Brunswick, NJ, 2001. Nel 2004 una sua affermazione, nel corso di una lezione, sulla alta preferenza temporale degli omosessuali diede luogo a una lunga controversia con la sua università, del Nevada, a Las Vegas.

²⁴³ «In una società libera, vi sarà un'alta probabilità che singoli gruppi tenderanno a concentrarsi in certe aree geografiche, e stipuleranno anche patti restrittivi che impongano i giusti requisiti, e limitazioni alla libertà di espressione. Ad esempio, vi sono pochi dubbi che in posti come il Texas, l'Alabama, il Mississippi, l'Arkansas e la Louisiana questi sentimenti

Albright così difende la natura “minima” del libertarismo quale teoria sull’uso legittimo della forza contro i *thickists* di sinistra e di destra: «se cerchiamo di ridefinire una filosofia politica circoscritta per includervi tutte le cose che ci piacciono e che pensiamo siano belle – come la non discriminazione, come il trattare le persone come fini piuttosto che come mezzi – ne diluiamo la potenza e la semplicità. Distruggiamo ciò che la rende grande. Una volta intrapresa la strada di dichiarare “libertario” tutto ciò che pensiamo sia buono, scopriremo rapidamente che il libertarismo improvvisamente non ha più alcun significato. Lasciamo la filosofia della non-aggressione alla sfera cui appartiene e sentiamoci liberi di integrarla con qualsiasi altro nostro codice morale [...]. È invece un errore cercare di aggregare tutte le nostre opinioni sulla vita in un informe ammasso di libertarismo annacquato»²⁴⁴. Secondo Rockwell, ampliandone i contenuti, si fa fare al libertarismo la stessa fine del liberalismo classico: «sostenere che non è sufficiente per il libertario opporsi all’aggressione significa cadere nella trappola che ha distrutto il liberalismo classico la prima volta, trasformandolo nel liberalismo moderno. Come ha fatto il liberalismo classico del XVIII e XIX secolo a diventare il liberalismo ossessionato dallo Stato del XX e XXI secolo? Come si è pervertita la prima volta la parola liberalismo, un tempo venerabile? Proprio a causa del *thickism*. Certo, dicevano i liberali del XX secolo, siamo favorevoli alla libertà, ma poiché la semplice libertà negativa – cioè le restrizioni allo Stato – non sembra produrre un risultato sufficientemente egualitario, abbiamo bisogno di qualcosa di più. Oltre alle restrizioni su alcune attività statali, abbiamo bisogno dell’*espansione* di altre forme di attività statali. Dopo tutto, dicevano i nuovi liberali, l’oppressione statale non è l’unica forma di oppressione esistente nel mondo. C’è la povertà, che limita la capacità delle persone di fare scelte di vita. C’è la proprietà privata, le cui restrizioni limitano la capacità delle persone di esprimere sé stesse. C’è la discriminazione, che limita le opportunità delle persone. C’è il linguaggio ingiurioso, che fa star male le persone. Vi suona familiare? Non è esattamente quello che molti libertari *thick* dicono oggi?»²⁴⁵.

Un altro fraintendimento è l’identificazione della *tolleranza* quale elemento distintivo del libertarismo. La veridicità di tale asserzione però dipende dal significato attribuito al termine. Se intesa come non interferenza con le idee e gli stili di vita non aggressivi altrui, allora è senz’altro un atteggiamento associabile al libertarismo²⁴⁶. Tuttavia nella maggior parte dei casi il concetto di

saranno all’ordine del giorno. Ma ci saranno probabilmente altre aree del Paese, ad esempio la People’s Republic di Santa Monica, Ann Arbor, Cambridge, il Massachusetts, il Greenwich Village a New York, anzi, l’intera città, in cui decisamente prevarrà sul piano giuridico la visione opposta. Cioè, il giudizio positivo sulla libera impresa, sul capitalismo, sul profitto ecc. sarà severamente punito dalla legge. Perché il libertarismo dovrebbe essere identificato con le convinzioni dei primi e non dei secondi è un mistero. Sicuramente la filosofia libertaria difenderebbe il diritto di *entrambi* i gruppi di agire nella maniera preferita. Circa l’omosessualità, è assolutamente possibile che alcune aree del Paese, ad esempio parte di Gotham e di San Francisco, esigeranno questa pratica e bandiranno interamente l’eterosessualità. Se ciò sarà fatto tramite contratto, diritti di proprietà privata, accordi restrittivi, sarà completamente compatibile con il codice giuridico libertario. Inoltre, proibire il sostegno delle idee che risultano dannose per la società produce le leggi contro l’istigazione. Io concordo pienamente con Hoppe sul fatto che i punti di vista dei democratici, dei comunisti, degli studiosi delle teorie queer ecc. sono molto dannosi per la civilizzazione. Tuttavia, il loro comportamento equivale all’istigazione», che per i libertari non va punita, conclude Block. W. Block, *Libertarianism is unique*, Mises Institute, Auburn, AL, 2006, p. 22 (traduzione mia).

²⁴⁴ L. Albright, *op. cit.*

²⁴⁵ L.H. Rockwell Jr., *The Future of Libertarianism*, cit.

²⁴⁶ È l’accezione in cui la intende Jason Brennan: «[i] libertari sostengono una *tolleranza radicale*. Il libertarismo è una dottrina esigente: ci chiede di farci gli affari nostri, anche se la maggior parte di noi preferirebbe non farlo. In una società libera, alcuni sceglieranno di seguire stili di vita tradizionali. Altri sceglieranno nuovi modi di vivere. Alcuni sceglieranno comunità affiatate. Alcuni le comuni. Alcuni una vita in solitudine. Alcuni saranno malvagi. Alcuni virtuosi. Finché una persona vive in pace e rispetta la libertà altrui, può vivere la sua vita come vuole. I libertari dicono: “Vivi e lascia vivere”.

tolleranza è fatto teoreticamente discendere da un presupposto relativista: poiché non vi sono valori o credenze oggettive, niente può giustificare la soppressione delle idee e dei comportamenti altrui, nei confronti dei quali quindi bisogna essere tolleranti. Questa è la posizione prevalente nel liberalismo²⁴⁷. Non nel libertarismo più coerente²⁴⁸, secondo il quale i comportamenti (non invasivi), le idee e le opinioni altrui non vanno messi fuorilegge non perché non sappiamo se siano buoni o cattivi, giusti o sbagliati, ma perché *non rappresentano aggressioni*. Anche se il problema del *pervasive disagreement* fosse risolto e raggiungessimo un consenso unanime su un criterio valido per distinguere le idee giuste da quelle sbagliate, le seconde ugualmente non dovrebbero essere vietate, perché non costituiscono un'aggressione fisica²⁴⁹. Il libertario non è relativista (tanto meno nichilista); proclama alcuni valori assoluti, come l'autoproprietà e la non-aggressione: solo grazie a essi la 'tolleranza' e il 'pluralismo' possono essere salvaguardati. Con il relativismo, sarebbero ideologie arbitrarie, come tutte le altre, e non vi sarebbe ragione di accettarle più del cannibalismo o della schiavitù²⁵⁰.

Le conclusioni a cui si è finora giunti consentono di capire le ragioni del sentimento di diffidenza, quando non di aperta ostilità, che i libertari manifestano nei confronti dello Stato. Il monopolio nell'uso della forza e la coercizione nell'acquisizione delle risorse, cioè l'imposizione fiscale, rendono lo Stato un potenziale aggressore, incomparabile con qualsiasi altro soggetto. «I libertari si oppongono alle idee romantiche sullo Stato. Le persone sono persone. Dare a qualcuno una pistola, chiamarlo capo e incaricarlo di un nobile obiettivo non lo trasformerà in un santo. I libertari sono scettici sul fatto che chi è al potere voglia usare il proprio potere per fare del bene. Sono anche scettici sul fatto che chi è al potere sappia *come* fare del bene, nel caso lo voglia»²⁵¹.

La "lotta di classe" dei libertari, a differenza di quella marxiana, è tra la classe dei produttori, di cui fanno parte anche i lavoratori, e la classe dei membri dell'apparato statale, che prospera parassitariamente sulla ricchezza prodotta dai primi²⁵².

Nessuno dovrebbe essere obbligato a conformarsi alla visione che gli altri hanno di una vita buona». J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 3 (traduzione mia).

²⁴⁷ Un assetto liberale come necessario esito del pluralismo dei valori è sostenuto, ad esempio, da Mises, M. Friedman e Berlin. Per un'impostazione simile si vedano D. Antiseri, *Liberi perché fallibili*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 1995; *Contro Rothbard. Elogio dell'ermeneutica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2011.

²⁴⁸ All'interno del libertarismo una posizione epistemologicamente relativista e/o scettica è mantenuta dalla componente di sinistra, quella più orientata verso i *civil rights* e le posizioni controculturali.

²⁴⁹ Lo stesso atteggiamento è mantenuto nei confronti del *rispetto*, altro comportamento oggetto di fraintendimento, come si evince dalla frase standard, frequentemente enunciata: "non condivido le tue idee ma le rispetto". Per i libertari invece non c'è alcun obbligo di rispettare le idee o gli stili di vita altrui; li si può anche disprezzare e schernire, azioni che non rappresentano aggressioni; l'unico vincolo è che quelle idee e quegli stili di vita non siano impediti con la forza.

²⁵⁰ H.-H. Hoppe, *The Western State as a Paradigm: Learning from History*, in Paul Gottfried (a cura di), *Politics and Regimes: Religion & Public Life*, Vol. 30, Transaction Publishers, Edison, NJ, 1997; S. Kinsella, *Milton Friedman on Intolerance, Liberty, Mises, Etc.*, in Mises Wire, <https://mises.org/wire/milton-friedman-intolerance-liberty-mises-etc>, 9 novembre 2009; W. Block, *Milton Friedman on Intolerance: A Critique*, in "Libertarian Papers", vol. 2, art. n. 41, 2010, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2010/lp-2-41.pdf>. Per una ricostruzione storica del concetto di tolleranza che mette in luce, in maniera tutt'altro che apologetica, il ruolo della sovranità statale all'inizio dell'era moderna, v. L.M. Bassani, *Tolleranza*, Liberilibri, Macerata, 2023: l'emancipazione del sovrano dalle catene, e dalle guerre, teologiche diventa lo strumento per consolidare il suo potere.

²⁵¹ J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 5 (traduzione mia).

²⁵² Cfr. F. Oppenheimer, *Der Staat* (1907), Libertad, Berlino, 1990; trad. it. *Lo Stato*, Edizioni Il Foglio, Roma, 2020: in questo lavoro è contenuta la celebre distinzione tra il sostentamento conseguito attraverso i mezzi economici – la produzione, e i mezzi politici – la rapina, modalità perseguita dagli Stati; A.J. Nock, *Our Enemy, the State*, William Morrow & Company, New York, 1935; trad. it. *Il nostro nemico, lo Stato*, Liberilibri, Macerata, 1994. Naturalmente nel capitalismo clientelare contemporaneo ci sono imprese che si avvantaggiano della presenza dello Stato e non ne sono solo

Nel paragrafo 10.2 verrà esaminato il filone di pensiero che conduce fino alle estreme conseguenze questa ostilità nei confronti dello Stato.

vittime. È il motivo per cui i libertari difendono un sistema di mercato puro, senza commistioni tra sistema pubblico e attività economiche.

6. La libertà come proprietà

Un aspetto importante delle conclusioni cui si è finora giunti è la confluenza nell'unico concetto di proprietà (inteso in senso ampio, anche come autoproprietà)²⁵³ di tre diritti che la tradizione liberale manteneva distinti: vita, libertà e proprietà (degli oggetti); nel senso che il perimetro protettivo dei diritti è coestensivo alla proprietà. Vediamo perché.

6.1 Vita

Il mio diritto alla vita non è altro che il diritto a rimanere in vita *se lo desidero*, che ha come correlativo negativo il divieto imposto ad altri di uccidermi (se io non ho minacciato o soppresso la vita altrui o se non l'ho chiesto espressamente). E tale divieto discende dall'autoproprietà; dunque è un diritto di proprietà. Solo in questa accezione va intesa la "sacralità" della vita per i libertari; non invece come una indefettibilità assoluta, perché vi sono cinque circostanze in cui è legittimo sopprimere la vita altrui: la legittima difesa, l'uccisione del nemico in guerra²⁵⁴, l'eutanasia su richiesta del paziente, la pena di morte²⁵⁵ e l'aborto²⁵⁶. Più il diritto di sopprimere la propria vita, con il suicidio.

Circa il diritto all'autodifesa, la minaccia dev'essere chiara e imminente (v. *supra*, cap. 4), dev'essere un atto manifesto. I meri insulti, violenze verbali, vaghe minacce future, guardare in cagnesco o il semplice possesso di un'arma non possono essere considerati aggressioni. La reazione deve essere proporzionata alla violazione subita (principio di proporzionalità) e diretta solo contro l'aggressore (*targeting principle*); ma all'agredito deve essere dato il diritto di procedere sulla base della supposizione che l'aggressione (in corso) sia mortale, e dunque di poter reagire con mezzi altrettanto mortali. L'uso di modalità che possono procurare la morte deve essere consentito anche nel caso in cui l'aggressione riguardi i beni (violazione di domicilio, furto di beni mobili)²⁵⁷.

²⁵³ Per illustrare come il concetto di proprietà sia alla base di qualsiasi tema sociale, il giurista libertario Butler Shaffer inizia il suo saggio *Boundaries of Order* elencando 92 temi che esauriscono tutte le questioni che oggi hanno rilevanza per la vita sociale (aborto, istruzione, salari minimi, ambiente, droghe, eutanasia, immigrazione ecc.) e rilevando come le controversie su ciascun tema riguardano in ultima istanza la natura e i limiti della proprietà (pp. 1-4). Egli ha sottolineato che, nell'accezione libertaria, *proprietà* non indica innanzi tutto il materialistico possesso di cose tangibili, «come ritengono erroneamente le persone di orientamento ascetico», bensì descrive una dimensione umana molto più elevata: «implica la questione di *come* e *da chi* le decisioni sulle persone devono essere prese [...]. Il significato più profondo della proprietà riguarda la definizione delle nostre relazioni reciproche così come del nostro personale senso dell'essere. Come suggeriscono le origini comuni del termine, "proprietà" è un modo di descrivere un comportamento "appropriato": e tale condotta è "appropriata" quando è lasciata all'individuo i cui interessi sono in causa». B. Shaffer, *Boundaries of Order: Private Property As a Social System*, Mises Institute, Auburn, AL, 2009, p. 29 (traduzione mia).

²⁵⁴ Poiché, come si vedrà nella sezione dedicata alla politica estera (§ 8.4), i libertari approvano solo le guerre difensive, e anche con modalità che non colpiscano gli innocenti, questa circostanza potrebbe essere considerata un'estensione di quella precedente, la legittima difesa.

²⁵⁵ L'ammissibilità della pena di morte, sostenuta da libertari influenti come Rothbard, non deve sorprendere: essa è infatti coerente con la visione restitutoria e proporzionalistica della pena prevalente all'interno del libertarismo; v. *infra*, § 8.1.

²⁵⁶ Come detto, sull'aborto non vi è unanimità all'interno del pensiero libertario, ma la tesi della liceità è prevalente.

²⁵⁷ Rothbard ha osservato che nel diritto contemporaneo, sulla scorta della dottrina prevalente della forza "ragionevole", il diritto della vittima di difendere sé stessa e i suoi beni è stato notevolmente indebolito. Nel diritto oggi vigente, a una vittima di aggressione è consentito usare la forza massima, o "letale", solo (a) in casa sua, e solo se è in corso un attacco personale diretto; o (b) se non c'è alcun modo di fuggire quando si è oggetto di un'aggressione personale. Tutto ciò è giudicato dall'autore una pericolosa assurdità. *Qualsiasi* aggressione personale potrebbe risolversi in un'uccisione; la vittima non ha modo di sapere intenzioni e reazioni dell'aggressore, se si fermerà senza infliggerle una grave lesione oppure no. Alla vittima dovrebbe essere consentito di agire sul presupposto che *qualsiasi* attacco è implicitamente mortale, e quindi di usare in risposta una forza mortale. Altrimenti viene sempre concesso il vantaggio della prima mossa al criminale, ed è inaccettabile. Per quanto riguarda la difesa dei beni, non si ammette che essa possa condurre

Il diritto all'autodifesa implica il pieno diritto al possesso di armi²⁵⁸. Per il difendente, come per qualsiasi persona, deve valere il principio della responsabilità oggettiva, per cui se provoca un danno fisico (non giustificato dal grado di minaccia subita), anche involontariamente, è colpevole.

6.2 Libertà personali

Come affermato correttamente da Lord J. Acton, la libertà è il più alto fine *politico*, non il più alto fine nella vita dei singoli individui²⁵⁹. Gli individui hanno bisogno della libertà per realizzare i propri fini, la cui importanza è soggettiva. La libertà è una precondizione, non un fine ultimo.

Essa consiste nella possibilità di svolgere azioni, con il proprio corpo, con i propri beni e/o sui propri beni, ma subendo come limite i corpi e i beni altrui; dunque ancora una questione di "proprietà". Nella concezione proprietarista libertaria la libertà "negativa" dei liberali, con i suoi mutevoli limiti all'area di non-interferenza²⁶⁰, diventa la condizione in cui qualsiasi individuo non è impedito nello svolgere *con le proprie risorse* qualsiasi azione (purché non si tratti di un'aggressione alle *risorse altrui*). Con una formula sintetica: la libertà è la condizione in cui i diritti di proprietà di una persona non vengono invasi²⁶¹.

La libertà di un individuo quindi non dipende dal contenuto delle sue azioni; non esiste una libertà di azione "in sé", ma solo il diritto di agire all'interno dei confini posti dai diritti legittimi di proprietà.

Con questo criterio della libertà come non-aggressione sono risolti con chiarezza tutti i conflitti che alcune definizioni liberali non riuscivano a comporre. Ad esempio, la nota formula kantiana "la libertà di ciascuno finisce dove comincia la libertà degli altri" (*Metafisica dei costumi*, 1796) è esclusivamente formale²⁶² e, se non accompagnata da una specifica teoria, non consente di

all'uccisione dell'aggressore, sulla base del seguente argomento: poiché la sanzione legale per il furto non è l'uccisione, allora la vittima non può sparare al ladro nemmeno nel momento del furto. Tuttavia la punizione e la difesa sono due cose diverse e devono essere trattate diversamente. La punizione è un atto di risarcimento *dopo* che il crimine è stato commesso e il criminale è stato preso, ristretto e processato; la difesa è un atto che avviene mentre il crimine è in corso, ed è una condizione molto diversa. M.N. Rothbard, *Diritto, diritti di proprietà e inquinamento*, cit., pp. 8-9.

²⁵⁸ I libertari contestano qualsiasi restrizione: di per sé la detenzione di una pistola non è un atto aggressivo, così come non lo è il possesso in casa di oggetti quali i coltelli, le mazze o le pietre; e non la si può vietare sulla base di un processo alle intenzioni. Inoltre, il divieto toglie in pratica alle vittime qualsiasi possibilità di autodifesa. I criminali, che possono rifornirsi di armi anche in un regime di proibizione, ne conseguono un vantaggio psicologico che si traduce di fatto in un incentivo a delinquere. Per una sintetica rassegna degli argomenti libertari a sostegno del possesso delle armi si veda M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., *Legislazione sulle armi*, pp. 170-175.

²⁵⁹ J. Acton, "The History of Freedom in Antiquity", conferenza al Bridgnorth Institution, 26 febbraio 1877, successivamente raccolto in *The History of Freedom and Other Essays*, Macmillan, London, 1907; trad. it. *Storia della libertà*, Ideazione, Roma, 1999.

²⁶⁰ Per una sintetica rassegna delle concezioni di libertà dei liberali e più in generale nella storia del pensiero si veda P. Vernaglione, *Libertà*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/filosofia-politica/liberta.doc>, 31 luglio 2009, agg. 2023.

²⁶¹ Come avviene per l'utilità, anche la libertà non è quantificabile e misurabile. In base ad un esempio proposto da W. Block, se una legge contiene sia un innalzamento del 7% del salario minimo sia una riduzione dei dazi doganali del 6%, non si può dire se a seguito della sua introduzione la libertà complessiva sia aumentata o diminuita; si può solo dire che la prima misura riduce la libertà, in quanto accentua un'aggressione (già esistente) ai diritti di proprietà, e la seconda la aumenta, in quanto rimuove parzialmente un'aggressione ai diritti di proprietà. W. Block, *Klein and Clark are Mistaken on Direct, Indirect, and Overall Liberty*, in "Libertarian Papers", vol. 5, art. n. 1, 2012, pp. 89-110, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2013/lp-5-1-4.pdf>.

²⁶² In precedenza, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), Kant aveva concettualizzato la libertà in una maniera completamente diversa, inerente al foro interno. La libertà si ha soltanto quando si agisce in modo *autonomo* e ciò avviene se si agisce sulla base della *ragione* (pratica, cioè inerente all'etica). La ragione consente di determinare quando un'azione è morale (e libera): se intesa come un dovere in sé, non perché utile o conveniente; e corrisponde al dovere se è formulabile come imperativo categorico. Del quale Kant offre due versioni: la prima individua l'universalizzabilità quale criterio di giudizio di ogni azione: bisogna agire in base ai principi che potremmo rendere universali senza cadere in contraddizione; la seconda è quella che vede le persone come fini in sé; esse quindi vanno

individuare un criterio operativo certo per stabilire da che cosa sia dato il confine fra le libertà degli individui coinvolti. Oppure l'“assenza di danno” di John Stuart Mill (*Saggio sulla libertà*, 1859²⁶³). Il suo *harm principle* fissa i limiti alle azioni di ciascuno nel possibile *danno* arrecato agli altri: con la definizione già contenuta nell'articolo 4 della “Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino” francese del 1789, “libertà è poter fare tutto ciò che non danneggia gli altri”. Tuttavia tale concezione rinvia a una rigorosa definizione del troppo vago concetto di “danno”. Se questo è troppo esteso, e ad esempio non esclude, come è avvenuto con alcune versioni dell'utilitarismo, generici riferimenti al “danno economico” o al “danno psicologico”, si potrebbe pervenire a conclusioni assurde e/o legittimare un interventismo pervasivo nelle relazioni sociali ed economiche, e di conseguenza si potrebbe limitare troppo la gamma di azioni consentite. Ad esempio, legittimi comportamenti omissivi, come il rifiuto di fare l'elemosina o beneficenza o di stipulare un contratto o di intraprendere una relazione sentimentale, e legittime azioni, come la concorrenza²⁶⁴ o le effusioni di una coppia in pubblico, potrebbero essere vietati in quanto vi sarebbero soggetti (il mendicante, la controparte che vorrebbe siglare il contratto, la persona sentimentalmente rifiutata, l'impresa che subisce la concorrenza altrui, i passanti con un'alta soglia del pudore) economicamente o psicologicamente “danneggiati”²⁶⁵.

Il criterio libertario non incorre in queste incoerenze logiche o in questi esiti paradossali. I diritti umani, o di libertà – di movimento, di espressione, di corrispondenza, religiosa, di circolazione, di associazione, di riunione, l'inviolabilità del domicilio – non sono altro che diritti di proprietà, nel senso che sono circoscritti dall'autoproprietà e dalla proprietà esterna. Acquisiscono così nitidezza i contenuti e i limiti di specifiche libertà, la cui natura e confini sono spesso travisati nel dibattito teorico e politico.

trattate come fini e non come mezzi. Isaiah Berlin ha osservato che per Kant, come per i razionalisti del suo stampo, non tutti gli obiettivi hanno lo stesso valore; è la ragione che riesce a individuare quelli “veri”, “moralì”. Secondo Berlin il fatto che il pensiero di autori inizialmente kantiani come Fichte ha avuto successivamente esiti autoritari può non sorprendere: la ragione non accetta tutti i fini degli individui, di conseguenza alcuni fini possono essere soppressi: «se il giudice razionale di Kant ti ha spedito in carcere è evidente che non hai prestato ascolto alla ragione che è in te [...] [Tuttavia] devo ammettere che non ho mai capito che cosa significhi “ragione” in questo contesto. [...] Se questo porta al dispotismo, sia pure da parte dei migliori o dei più saggi, [...] ma pur sempre dispotismo, che risulta essere identico alla libertà, non può darsi forse che ci sia qualcosa di sbagliato nelle premesse dell'argomento?». I. Berlin, *Due concetti di libertà*, cit., pp. 53-54.

²⁶³ J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, il Saggiatore, Milano, 1993.

²⁶⁴ Non è il caso di Mill, che nel capitolo 5 esplicitamente afferma che le perdite derivanti dalla competizione non devono essere impediti dai governi. Invece non considera legittimo il comportamento omissivo di colui che non interviene per impedire un danno altrui (non causato da lui); conclusione, come sappiamo, respinta dai libertari. Problematici sono anche i passaggi in cui Mill considera oggetto di legittimo divieto anche le azioni che hanno la *probabilità* di danneggiare un'altra persona.

²⁶⁵ Un altro esempio è il danno sofferto dai familiari o dagli amici o dai colleghi di una persona che assume comportamenti rischiosi per la propria vita (consumo di eroina, corse automobilistiche, guida senza casco): in caso di morte il danno per i familiari è sicuramente psicologico e, se dipendevano dal suo sostegno finanziario, anche economico. Mill su questo punto è ambiguo: ritiene che possano essere oggetto di intervento legislativo solo i comportamenti che hanno effetti dannosi su persone con le quali sono stati presi impegni contrattuali; ma comprende sia quelli formali sia quelli informali, e dunque inserisce anche i familiari tra le persone ingiustamente danneggiate. Rothbard liquida così l'impiego di termini fuorvianti: «non deve essere utilizzato il vago termine di “danno” che dà per scontato ciò che deve essere ancora dimostrato. Invece, la violazione può essere definita come “l'interferenza fisica diretta nei confronti della persona o della proprietà di un altro uomo o la minaccia di tale interferenza fisica”. [...] Il punto importante da ricordare è di non utilizzare mai espressioni vaghe come “torto”, “danno” o “controllo”, ma termini specifici come “interferenza fisica” o “minaccia di violenza fisica”». M.N. Rothbard, *Potere e mercato*, cit., cap. 6, par. A.

6.2.1 Libertà di espressione

Particolarmente illuminante è in tal senso la concettualizzazione della libertà di manifestazione del pensiero (intesa in senso ampio, anche attraverso le espressioni artistiche). Per i libertari non esiste un diritto assoluto alla libertà di espressione. La questione fondamentale non è *se* in astratto le persone ne godano bensì: *dove* viene compiuta l'azione. Non posso irrompere in casa di un'altra persona e tenere un comizio; la mia libertà di parola è limitata dal suo diritto di proprietà sulla casa. Allo stesso modo, non posso pretendere che un mio scritto sia pubblicato su un giornale; o un mio commento sia trasmesso da un canale televisivo. Qualunque situazione inerente alla libertà di espressione può essere interpretata secondo il criterio della proprietà: con il mio corpo (mia *proprietà*), cioè con le mie corde vocali, con la mia lingua, con la mia mano che impugna una penna o batte su una tastiera, posso esprimere le mie idee; ma lo posso fare o all'interno della mia *proprietà* fisica (la mia casa, un mio teatro, se ne sono il proprietario) oppure in una proprietà altrui, ma con il consenso del proprietario; per esempio affittando una sala, o sottoscrivendo un contratto di collaborazione con un giornale o con una tv o con una radio o con un sito web²⁶⁶, o essendovi invitato²⁶⁷.

Questa soluzione si contrappone alla teoria prevalente che, sacralizzando la libertà di manifestazione del pensiero, presuppone un diritto di "libero e pari accesso" per tutti. Che, oltre a essere eticamente sbagliato – rappresenterebbe un'aggressione al proprietario privato dello strumento di informazione – è anche tecnicamente impossibile (dunque pure per eventuali media *pubblici*). In termini economici, infatti, ciò significherebbe che l'offerta di spazio e tempo è gratuita, il che determinerebbe una domanda di essi (cioè una domanda/pretesa di accesso) elevatissima, che sicuramente eccede di gran lunga l'offerta. Ma il tempo e lo spazio sono risorse 'scarse' (limitate): il tempo concesso a un oratore su un podio o lo spazio concesso in un giornale non sono infiniti, devono essere suddivisi, e deve esistere un criterio di selezione. La decisione del proprietario è il criterio eticamente più giusto e operativamente meno arbitrario²⁶⁸.

²⁶⁶ Relativamente ai *social media* e in generale alle piattaforme tecnologiche online (Google, Apple, Facebook, X, Amazon, Microsoft), i toni sono particolarmente apocalittici. Le accuse sono le più varie: minaccia alla democrazia, controlli orwelliani, alterazioni della personalità, manipolazione delle idee e delle coscienze tramite diffusione di notizie false, violazione della privacy e commercializzazione dei dati, violazioni del diritto d'autore, abuso di posizione dominante, elusione delle imposte. In realtà in tutte le attività delle *Big Tech* non c'è aggressione: l'adesione è volontaria e sono conosciute le clausole e le conseguenze di essa. Relativamente alla privacy, non esiste in assoluto un diritto alla riservatezza (v. *infra*), ma in questo caso la cessione dei dati personali è volontaria; quindi la rivendicazione è ancora più inconsistente. La manipolazione attraverso *fake news*? Fa parte della libertà di espressione e comunicazione, ognuno filtra in base alle proprie capacità e cultura. Fanno pubblicità mirata conoscendo lo storico degli acquisti sul web delle persone? Non si scorge un intento fraudolento. È tracciabile la posizione geografica di ciascuno? Se si vuole, ci si può sottrarre all'individuazione. A volte viene violato il diritto d'autore? Non esiste un diritto alla proprietà intellettuale (v. *infra*, § 6.2.2). Guadagnano sull'adesione o partecipazione al servizio? Non stanno rubando niente all'utente. Di conseguenza, qualsiasi ingerenza degli Stati volta a impedire o condizionare le modalità di svolgimento dell'interazione tra utente e azienda è respinta dai libertari. L'unica circostanza in cui l'attività non è giudicata legittima è l'eventuale collaborazione di tali piattaforme con gli Stati per scopi repressivi, trasferendo agli apparati pubblici informazioni sugli utenti (o contenuti dei loro dispositivi) senza il loro permesso al fine di sanzionare "crimini senza vittime".

²⁶⁷ Il motivo per cui per i libertari dev'essere vietato gridare "al fuoco!", mentendo, in un teatro affollato – secondo il famoso esempio proposto dal giudice O.W. Holmes Jr. nel 1919 – non è l'eventuale effetto dannoso provocato agli spettatori, ma la violazione del contratto stipulato con l'esercente del teatro. Cioè, di nuovo, un problema di mancato rispetto dei diritti di proprietà.

²⁶⁸ Nei mezzi di comunicazione di proprietà statale di fatto l'accesso è deciso dal funzionario pubblico, con una decisione inevitabilmente arbitraria. Anche la decisione del proprietario privato è arbitraria, ma in questo secondo caso lo strumento di comunicazione non viene pagato da tutti, anche dagli esclusi, attraverso le imposte o un canone forzoso, come avviene per i *media* pubblici.

Tale impostazione ovviamente rifiuta l'esistenza di un presunto "diritto all'informazione", inteso nel senso di un diritto a essere informati, un classico diritto positivo contemporaneo. Proclamare un diritto di sapere (ma poi, *che cosa?* Chi stabilisce se quella data informazione è veritiera?) significa automaticamente obbligare altri a diffondere le notizie in proprio possesso o le proprie opinioni, che sono loro proprietà. Ciascuno non ha altro diritto che quello di ricercare e acquisire le informazioni o le opinioni che gli altri hanno deciso liberamente di diffondere, gratuitamente o a pagamento.

Questo inglobamento della libertà nella proprietà non opera necessariamente nel senso della limitazione. Al contrario, in un contesto libertario la libertà di espressione sarebbe complessivamente molto meno vincolata rispetto a quanto è garantito da altre posizioni politico-culturali e dalla realtà giuridica contemporanea. In quasi tutti i Paesi, la reputazione o la tutela della sensibilità o la sicurezza o la protezione dalla disinformazione²⁶⁹ o il pudore o la *privacy*²⁷⁰ o la proprietà delle idee o un eventuale danno economico sono considerati valori prevalenti rispetto alla libertà di espressione, come si ricava dall'esistenza dei reati di opinione o in generale dei reati commessi attraverso la manifestazione di pensieri o intenzioni o immagini. La supremazia dell'onore o della reputazione, di un singolo o di un gruppo, si riscontrano nella sanzionabilità dell'ingiuria, della diffamazione, della calunnia, del vilipendio, del negazionismo, delle "micro-aggressioni"²⁷¹, dell'incitamento all'odio e alla discriminazione per motivi razziali, etnici, nazionali, religiosi; in generale, nella punibilità

²⁶⁹ Il primo autorevole sostenitore della censura delle menzogne e delle idee diseducative è il Platone della *Repubblica*: le persone sono fragili e impressionabili e, affinché crescano con un buon carattere, sia nelle opere letterarie sia in quelle politiche e filosofiche non devono essere celebrati valori negativi, come ad esempio gli inganni e gli adulteri di Ulisse, e gli dèi non devono essere rappresentati come esseri gelosi, narcisisti, vendicativi.

²⁷⁰ Per la teoria libertaria non esiste un diritto alla *privacy*. In termini assoluti, significherebbe che ciascun individuo ha il diritto a che gli altri non sappiano alcunché di lui, a rimanere anonimo o nascosto alla vista o all'ascolto altrui anche senza intraprendere le azioni che gli potrebbero garantire tale condizione. Tuttavia, questo diritto non esiste: di nuovo, la riservatezza è connessa col diritto di proprietà; è questo che stabilisce i margini di manovra di ciascuno rispetto alla propria *privacy*. Chiunque può origliare, guardare o seguire un'altra persona, se non invade *fisicamente* la sua proprietà. Quindi, ad esempio, l'attività di un detective assunto dalla moglie per spiare il marito è legittima. Un giornalista, o di nuovo un detective, può guardare con il binocolo un'altra persona, anche se questa si trova nel proprio appartamento, perché in tal caso non vi è invasione fisica. E un fotografo, nelle medesime condizioni, può scattare fotografie. Per lo stesso motivo è lecito anche l'uso di occhiali o di altri strumenti ottici ai raggi X per vedere le persone attraverso i vestiti (come può avvenire negli aeroporti). Così come la sorveglianza dei lavoratori da parte del datore di lavoro, se prevista dal contratto. In una società libera, se si vuole la *privacy*, come altri beni e servizi, bisogna pagare per essa. È un privilegio, non un diritto. In molte delle situazioni precedenti si possono attuare delle contromisure sostenendo un costo. Si possono erigere delle protezioni per impedire che altri dall'esterno possano vedere il nostro giardino o il nostro appartamento, o si possono installare nella propria automobile i vetri fumé. Anche questioni spinose come le intercettazioni delle telefonate, le intercettazioni ambientali o il furto e la lettura delle e-mail sono circoscritte dai diritti di proprietà. Se tali attività venissero svolte da una polizia privata senza violare i confini della proprietà fisica, sarebbero legittime. Le conversazioni non sono proprietà di chi le tiene (non bisogna confondere questo falso diritto con il diritto *vero* a intraprendere una conversazione). Anche in questi casi, la disponibilità a impiegare risorse può fare la differenza in relazione alla protezione della *privacy*. In una società libertaria sorgerebbero imprese che offrirebbero servizi tecnologici per la protezione delle conversazioni, e gli individui più gelosi della riservatezza potrebbero acquistare tali servizi. Quanto detto viene opacizzato e distorto dal fatto che l'intrusione nelle vite altrui oggi avviene per opera dello Stato. Oltre ai casi elencati sopra, vi sono situazioni che violano la *privacy* legate tipicamente all'attività statale: le carte di identità, i passaporti, le tessere sanitarie, i *green pass* vaccinali, le patenti, le ispezioni postali, i censimenti, le telecamere nei luoghi pubblici, le schedature degli organi di pubblica sicurezza o dei servizi segreti. I libertari sono ostili a tali istituti non perché configurino una violazione del diritto alla *privacy*, che, come abbiamo visto, non esiste, ma per altri due motivi: perché sono finanziate coercitivamente; e perché rappresentano la condizione 'ricattatoria' che permette di compiere azioni altrimenti vietate o perché le informazioni carpite sono la premessa a successive aggressioni (ad es. i dati censuari sugli ebrei nella Germania nazista).

²⁷¹ Ideate dalla cultura *woke*, soprattutto nelle università americane, sono normali espressioni del linguaggio diventate però frasi proibite perché considerate offensive di qualche minoranza: ad esempio, non si può chiedere a una persona da dove viene; o verso quale "campo di studi" si orienta perché il termine "campo" evoca le piantagioni di cotone per i neri o un terreno agricolo in cui lavoravano gli antenati braccianti per un messicano.

dell'*hate speech*. Il predominio della sicurezza si evince dall'istigazione a delinquere e al suicidio, dall'apologia di reato, dalla violazione del segreto istruttorio e del segreto di Stato e ancora dall'incitamento all'odio. La preminenza della tutela dalla disinformazione (le *fake news*) si manifesta in provvedimenti come il *Digital Services Act* dell'Unione Europea. Il primato del pudore emerge nei limiti alla pornografia²⁷². La salvaguardia del sentimento religioso nel divieto di blasfemia. La non-riproducibilità di opere dell'ingegno discende dalle norme sul diritto d'autore. La maggior rilevanza di un danno economico è riscontrabile nei limiti al boicottaggio e al ricatto e nella configurazione del reato di aggravi.

Secondo i libertari tutti questi reati dovrebbero essere cancellati, perché l'esplicitazione delle proprie opinioni, anche le più aberranti, è una diretta emanazione dell'autoproprietà, e dovrebbe prevalere su altre fattispecie. Il pensiero e la voce, infatti, sono componenti del corpo dell'individuo, il loro libero esercizio è emanazione della proprietà di quel corpo da parte dell'individuo, e non rappresenta un'aggressione fisica verso l'interlocutore²⁷³.

Alle opinioni sgradite si risponde con opinioni contrarie, o anche con campagne di boicottaggio (una modalità di esercizio della libertà di espressione e di associazione) o con altre forme di pressione.

Un esempio chiarificatore è ricavabile dal conflitto tra diritto a manifestare il pensiero e diritto alla reputazione; da risolvere a favore del primo, in quanto la reputazione non è un'entità che appartiene al calunniato, bensì consiste dei giudizi contenuti nelle menti delle altre persone, è una funzione dei sentimenti soggettivi degli altri; e le menti sono loro proprietà, e dunque non sono sottoponibili a controllo. E l'utilizzo di quella proprietà non si traduce in invasioni fisiche. Oltre tutto, la reputazione di un individuo (o di un'istituzione) oscilla in continuazione, a seconda delle opinioni del resto della popolazione. Vi è poi un altro motivo per cui non si può chiedere il risarcimento e/o la condanna del calunniatore: le informazioni e le opinioni delle persone sulla reputazione altrui, come la "proprietà" intellettuale in genere, non sono risorse scarse, e dunque non sono oggetto di diritti di proprietà²⁷⁴. In caso di diffamazione o calunnia, la vittima può difendere la propria reputazione contrapponendo libertà di espressione a libertà di espressione, cioè replicando, acquistando una pagina di giornale,

²⁷² O nella censura vera e propria con divieto di pubblicazione, anche per opere letterarie, tacciate di oscenità (fu il caso, ad esempio, de *L'amante di Lady Chatterley* nel Regno Unito fino al 1960). Scomparsa ormai in Occidente, permane in molti Paesi islamici.

²⁷³ La libertà di espressione libertaria non implica che le persone possano pretendere di non sopportare alcun *costo* per le idee e le opinioni espresse. Non dev'essere un prezzo sul piano *legale*, ma è lecito che lo sia su altri aspetti inerenti alle relazioni sociali. Se altri non vogliono intraprendere rapporti con una persona perché ritengono particolarmente odiose alcune sue idee, devono poterlo fare. Ad esempio, se un'università privata non vuole assumere una persona per questo motivo, non deve essere coartata, e la persona avrà sopportato un costo per la manifestazione delle sue idee. Sul diritto di discriminare v. *infra*.

²⁷⁴ Secondo Walter Block, favorevole, a differenza di M. Rothbard e altri libertari, alla possibilità del contratto di schiavitù volontaria, vi è un caso in cui una persona è proprietaria della mente di un altro, appunto quello del proprietario di uno schiavo (o quello, simile e ancora più problematico, di una persona A che ha acquistato da un'altra, B, il diritto di proprietà parziale alla propria reputazione, cioè alle idee che B ha su di lui). Se una persona, parlando con lo schiavo (volontario), calunnia il proprietario dello schiavo, secondo Block il proprietario ha il diritto di essere risarcito, e dunque il calunniatore può essere sanzionato, perché in questo caso la reputazione del proprietario contenuta nella mente dello schiavo appartiene al proprietario. Se il motivo della non sanzionabilità della diffamazione consistesse solo nella questione di "chi" è proprietario della mente e dei pensieri, questo caso metterebbe in difficoltà la conclusione libertaria. Ma, conclude Block, anche in questo caso prevale la teoria sulla intangibilità e non scarsità dei pensieri, per cui anche in questo caso il diffamato non può chiedere un risarcimento e/o la condanna del calunniatore. W. Block, J. Pillard, *Libel, Slander, and Reputation According to Rothbard's Theory of Libertarian Law*, op. cit., pp. 116-142.

sfidando il calunniatore a un pubblico dibattito e così via, ma non ricorrendo ai tribunali. Per i libertari, all'opposto della sinistra della *cancel culture*, “le parole NON sono violenza”²⁷⁵.

Inoltre, in molti di questi reati di opinione non è possibile stabilire in maniera oggettiva, scientifica e inconfutabile qual è il limite oltre il quale un'espressione di idee da lecita diventa illecita. Tracciare un confine fra idee “vere” o “giuste” e mistificazioni è un'operazione scivolosa²⁷⁶. Un principio che fa seguire la generica clausola “eccetto in alcuni casi” è un principio fragile, che può essere facilmente travolto. Aprendo di fatto la strada a “verità di Stato” e consentendo che i tribunali pongano un'ipoteca sulla ricerca storica e sulla libertà di parola, scrittura e pubblicazione. L'esito è inevitabilmente la censura o la persecuzione delle opinioni non allineate²⁷⁷. Naturalmente una totale libertà di espressione consentirebbe il manifestarsi di idee e opinioni anche abiette, false e ripugnanti, ma il regime alternativo comporta un prezzo ancora più alto²⁷⁸.

In termini consequenzialisti, mentre misurare il danno fisico provocato da un'azione è semplice, non vi è modo di misurare la pericolosità di un'idea. «Valutarla in base alle conseguenze materiali di cui potrebbe essere causa non è semplice: prese alla lettera, vi sono affermazioni della Bibbia o del Corano che suonano come istigazioni all'omicidio. Applicare un criterio storico è impossibile, perché si dovrebbe mettere fuori legge non solo il comunismo, ma più o meno tutte le religioni, nel cui nome sono stati perpetrati massacri inauditi. Entrare nel merito delle varie opinioni, per valutarne la compatibilità col buonsenso, è a dir poco rischioso, perché anche il buonsenso è mutevole: centocinquant'anni fa negli Stati Uniti la schiavitù era per molti un'idea morale. [...] Diceva John Stuart Mill che l'unico modo per estirpare un'idea sbagliata è farla circolare il più possibile, così che possa venir confutata dal maggior numero di persone con il più vasto arco di argomenti»²⁷⁹. Inoltre, aggiungeva sempre Mill, prendere in considerazione le idee altrui, anche solo con l'intento di demolirle dialetticamente, consente di testare la solidità delle proprie²⁸⁰. Essere messi davanti al male aiuta a riconoscerlo ed eventualmente a combatterlo.

Sempre all'interno di un contesto analitico consequenzialista, un esponente dell'analisi economica del diritto come Richard Posner sostiene la non limitazione del *free speech* in base alla considerazione

²⁷⁵ Uno slogan del radicalismo *woke* è “*words are violence*”. La posizione di Hospers a favore dell'esistenza dei reati di calunnia e diffamazione può essere considerata un'opinione isolata, personale, non rappresentativa nemmeno di una porzione minoritaria dell'arcipelago libertario. Egli la giustifica così: «il concetto di violenza può essere esteso anche a questioni morali e spirituali, oltre che materiali. Se qualcuno diffonde menzogne sul vostro conto, facendovi perdere la reputazione e il lavoro, potete denunciarlo per diffamazione [...]. La vostra reputazione e il vostro lavoro, che per voi possono significare più del denaro o dei beni, vi sono stati portati via per mezzo di false dichiarazioni; [...] siete stati danneggiati contro la vostra volontà» J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 28 (traduzione mia).

²⁷⁶ In relazione all'ossessione recente per le *fake news*, va rilevato che l'accuratezza nella presentazione di una notizia non è caratterizzata da una condizione binaria, vero/falso, ma da un *continuum* che varia tra due valori estremi. Di conseguenza la sbrigativa soluzione censoria spesso invocata si scontra con un problema epistemico molto più complesso di quanto ritengano i sorveglianti digitali. In ogni caso, per i libertari non c'è un diritto a non essere “ingannati” da una semplice notizia.

²⁷⁷ Un esempio recente è rappresentato dall'ammissione, fatta da Meta nel 2024, di aver censurato, su richiesta dell'amministrazione Biden, le opinioni dissenzienti relativamente alla gestione del Covid.

²⁷⁸ A conferma del fatto che la censura statale agisce sempre in modo sovradimensionato, “The Future of Free Speech”, un think tank con sede all'Università Vanderbilt, nel 2024 ha svolto una ricerca da cui è risultato che tra l'88,5% e il 99,7% dei commenti eliminati dai social a seguito del Digital Service Act erano permessi dalla legge.

²⁷⁹ F. Rondolino, *Non è con le manette che si batte il razzismo*, in “Il Giornale”, 16 dicembre 2011.

²⁸⁰ Per contrastare la censura, nel *Saggio sulla libertà* Mill si avvale anche di un altro argomento: dal momento che non è possibile avere la certezza assoluta sulla veridicità o sulla falsità di qualsiasi idea, vietandone alcune si rischia di mettere al bando una verità, che avrebbe potuto contribuire al progresso della società. Il fallibilismo epistemico radicale contenuto nella premessa di Mill non è condiviso da tutti i libertari.

efficientistica secondo cui la circolazione delle idee e delle informazioni genera esternalità positive a causa della non-rivalità di esse e della incompleta appropriabilità dei diritti di proprietà su di esse²⁸¹.

Infine, come ogni proibizionismo, anche quello delle idee genera due effetti perversi: rende i propugnatori delle idee proibite martiri della libertà, amplificando la diffusione di quelle idee; e, producendo clandestinità, incoraggia il passaggio dall'opinione al gesto esemplare, dall'idea all'azione violenta.

Per i libertari, come detto, anche l'istigazione a delinquere non dovrebbe essere sanzionata. Gli individui possiedono la libertà di scelta e di volontà, e devono essere responsabili delle proprie azioni. Se A dice a B e C "Forza, andate a spaccare quelle vetrine" e B e C eseguono, solo gli ultimi due, che hanno compiuto una concreta violenza, vanno sanzionati, non chi ha solo proferito parole. B e C non sono automi inesorabilmente costretti a commettere una tale cattiva azione²⁸². Lo stesso criterio va applicato all'"incitamento all'odio" o ai contenuti video violenti: «se proibissimo i film, dovremmo proibire anche libri, racconti, quadri, commedie, opere ecc. Anche alcune favole per bambini [...] sono piene di conflitti e uccisioni. Questa strada conduce alla fine della cultura e dell'arte come le conosciamo. Ma vi è un'obiezione ancora più importante alla censura e alle restrizioni preventive. L'essere umano è una creatura dotata del libero arbitrio. Che piaccia o no, le persone sono responsabili dei propri atti. [...] Qualsiasi opera artistica che rappresenta la violenza non va incolpata per gli atti di coloro che cercano di emularla. Solo gli autori degli atti criminosi sono responsabili e colpevoli»²⁸³.

Similmente, non va vietato il 'ricatto'. Se un individuo ha il diritto di divulgare le conoscenze che possiede su un altro individuo, allora ha anche il diritto di chiedere a questo una somma di denaro per non rendere di dominio pubblico le informazioni di cui dispone. Il diritto a ricattare può essere desunto dal diritto di proprietà generale sulla propria persona e sul proprio sapere e dal diritto a divulgare o meno tale sapere.

²⁸¹ R. Posner, *The Law and Economics Movement*, in "American Economic Review", vol. 77, n. 2, 1987, pp. 1–13.

²⁸² Naturalmente è cosa diversa se A è l'organizzatore dell'azione violenta: ha reclutato gli esecutori, li ha stipendiati, ha fornito loro armi ecc.; in tal caso è responsabile. Sull'istigazione è meno netta la posizione di S. Kinsella: egli, nell'individuazione della catena causale ai fini della responsabilità, utilizza la prasseologia, dunque l'applicazione di *mezzi* in relazione a un determinato *fine*. Se l'iniziatore della catena causale ha l'intenzione, e gli istigati rappresentano i mezzi, il primo è anche responsabile. Per Kinsella bisogna distinguere concretamente caso da caso ed esaminare il contesto: «Non sosteniamo che l'istigatore sia necessariamente responsabile; la questione dipende dai fatti specifici e dal contesto. Ciò che sosteniamo è che l'istigatore non è sciolto dalla responsabilità *solo perché* i rivoltosi possedevano il libero arbitrio. La domanda a cui rispondere è: la folla rappresentava il *mezzo* dell'istigatore? L'istigatore fu una causa della rivolta della folla? [...] Non riteniamo che formulare la questione in questo modo consenta di trovare la risposta corretta con facilità in ogni situazione. Tali questioni richiedono che si tenga conto dei fatti rilevanti e del contesto, e dipendono dal senso di giustizia del giudice o della giuria. Tuttavia, guardare alle azioni dal punto di vista prasseologico ci aiuta a guardare nel posto giusto e a porci le domande giuste». S. Kinsella, P. Tinsley, *Causation and Aggression*, cit. p. 107 (traduzione mia). Sulla tematica più generale degli *inchoate crimes*, i reati che rappresentano un passaggio intermedio e antecedente alla commissione di un altro reato (delitti tentati, associazione a delinquere, istigazione, incitamento, favoreggiamento), si veda B. O'Neill, W. Block, *Inchoate Crime, Accessories and Constructive Malice in Libertarian Law*, in "Libertarian Papers", vol. 5, art. n. 2, 2013, pp. 241-271, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/2013/12/article/2013/12/lp-5-2-34.pdf>.

²⁸³ W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., pp. 120-121 (traduzione mia). Una polemica simile viene portata avanti nei confronti delle armi giocattolo per bambini, che inciterebbero questi alla violenza. Il filosofo canadese-americano Richard Fumerton ha fatto notare che la sua generazione, cresciuta durante gli anni Cinquanta del secolo scorso con i film western e di conseguenza con la fissazione per le armi giocattolo, è stata poi quella del "fate l'amore non la guerra" negli anni Sessanta: «è mia convinzione che i bambini siano molto bravi a distinguere la fantasia dalla realtà e sono perfettamente in grado di godersi la fantasia mentre vivono una vita molto diversa da quella fantasia». R. Fumerton, *op. cit.*, p. 114 (traduzione mia).

L'unica libertà di espressione non ammessa dai libertari è quella funzionale alla minaccia dell'uso della forza o alla commissione di un crimine in un rapporto associativo di tipo gerarchico: un esempio del primo tipo è la frase "o la borsa o la vita" proferita da un rapinatore; un esempio del secondo l'ordine di uccidere da parte di un capomafia.

Identico alla libertà di espressione è il contenuto, proprietarista, della libertà religiosa: ciascuno ha il diritto di pregare, svolgere i riti della propria religione e l'attività di proselitismo all'interno delle strutture proprie o di quelle utilizzabili in seguito ad accordo con i proprietari²⁸⁴. Non c'è invece un diritto a vedere costruita una chiesa o una sinagoga o una moschea con le risorse altrui, come avviene quando lo Stato realizza questi luoghi di culto attraverso la tassazione.

Il problema delle sovvenzioni statali o della proprietà pubblica in realtà riguarda qualsiasi mezzo di comunicazione delle idee, dei pensieri, dei fatti, delle immagini, dei suoni, della cultura in generale – tv, radio, stampa, internet e anche, in senso più ampio, cinema, teatri, musei, biblioteche. Lo Stato non deve interferire nemmeno "in positivo", a fini di sostegno. La scelta di privilegiare un'opera anziché un'altra, un orientamento anziché un altro, è arbitraria e falsa la concorrenza. L'esito è in genere un conformismo burocratico dei sovvenzionati. Negli Stati Uniti il National Endowment for the Arts, l'ente che sovvenziona le arti, è stato spesso al centro di polemiche e controversie per aver finanziato opere oscene o blasfeme, o politicamente orientate, o non classificabili nel novero delle arti. Il mercato libera l'arte, l'intervento pubblico ne cristallizza le forme. Inoltre la "cultura" è un bene illimitato, per cui il desiderio di sostenerla o promuoverla, se perseguito con coerenza, implicherebbe un saccheggio di risorse senza limiti. È ciò che inevitabilmente avviene quando lo Stato, anziché limitarsi a "evitare il male" (le aggressioni), si pone l'obiettivo di realizzare "il bene".

6.2.2 Proprietà intellettuale

Si diceva sopra che la confluenza della libertà nella proprietà complessivamente comporta un ampliamento, e non una compressione, della gamma di azioni lecite. Ne è un'ulteriore conferma la posizione a cui è approdato il pensiero libertario sul tema della cosiddetta proprietà intellettuale, relativamente alla quale prevale la tesi dell'illegittimità.

La proprietà intellettuale riguarda beni intangibili quali le creazioni della mente. In genere la si identifica con il diritto d'autore, concernente prodotti della creatività umana quali scritti (libri, articoli), film, composizioni musicali, opere teatrali, dipinti, programmi informatici ecc., ma negli ordinamenti giuridici contemporanei è applicata anche ai brevetti, ai marchi e ai segreti industriali.

In che cosa consiste esattamente il diritto riservato all'autore dalle legislazioni contemporanee? Prendendo ad esempio l'autore di un romanzo, egli in sostanza ha diritto 1) su ogni versione fisica del suo lavoro (libro) costituito da quella data sequenza di parole²⁸⁵ 2) di vendere il libro, presentarlo

²⁸⁴ Sulla base della sua impostazione consequenzialista (v. *infra*, cap. 9), D. Conway giustifica la libertà religiosa in questo modo: supponiamo che una persona preferisca vivere in una società che consente solo la pratica della propria religione. In tal caso l'alternativa che si trova a fronteggiare non è tra la tolleranza di tutte le fedi e la supremazia della sua, bensì tra la tolleranza di tutte le fedi e una sanguinosa guerra civile, come la storia europea del sedicesimo e diciassettesimo secolo ha mostrato. Dunque, in termini di benessere la libertà religiosa è la soluzione migliore. D. Conway, *op. cit.*, pp. 17-19.

²⁸⁵ Il diritto d'autore protegge la *forma*, l'*espressione* delle idee, non le idee stesse sottostanti, che possono essere rielaborate in una diversa forma espressiva. Tuttavia questa distinzione è più problematica di quanto sembri: ad esempio, W. Block ha osservato che le *parole* non sono altro che una manifestazione delle idee. Poiché le parole sono state inventate da varie persone nel passato, se si ammette la proprietà intellettuale, questa non può avere un limite di tempo, e allora

pubblicamente e incassarne (in tutto o in parte, a seconda degli accordi con eventuali editori) i proventi e 3) che l'acquirente non realizzi una copia di esso (da cui il termine *copyright*: solo l'autore può riprodurre il suo stesso lavoro). L'acquirente possiede solo la copia fisica del libro, quelle date pagine e quel dato inchiostro, non "il romanzo" in sé stesso.

Precursori ottocenteschi del libertarismo come Spooner²⁸⁶ e Spencer²⁸⁷ difendevano la proprietà intellettuale. Così come nel Novecento libertari sia di impianto giusnaturalista che utilitarista. I primi – Andrew J. Galambos²⁸⁸, J.N. Schulman, D. Kelley, A. Rand²⁸⁹, J. Hospers – partendo dal tradizionale principio di autoprodotto: la mente appartiene all'individuo, e dunque appartengono a esso anche i prodotti della mente, le creazioni intellettuali. I secondi – L. von Mises, D. Friedman²⁹⁰ – evidenziando che la protezione dei diritti degli ideatori, dunque la possibilità di trarre vantaggio economico dalle proprie creazioni, incentiva la realizzazione di una maggiore quantità di invenzioni artistiche e tecniche, che si riverbera positivamente sulla ricchezza e l'utilità complessive.

Nei primi anni Duemila, tuttavia, un contributo innovativo di Kinsella²⁹¹ muta l'orientamento sul tema. Successivamente riflessioni nella stessa direzione vengono offerte da autori come J.A. Tucker, R.T. Long²⁹², W. McElroy, T.G. Palmer, H. Lepage, B. Bouckaert, W. Block e B. Shaffer²⁹³. La contrarietà all'esistenza della proprietà delle idee si fonda sulla distinzione fra beni tangibili (corporei, materiali²⁹⁴) e intangibili con riferimento alla scarsità. Come abbiamo visto nel capitolo 3, i beni tangibili sono scarsi (fisicamente limitati) e, per evitare conflitti, vanno creati diritti di proprietà su di essi. Per svolgere questa funzione, i diritti di proprietà devono essere *visibili* e *giusti*. 'Visibili' nel senso che devono essere oggettivi, cioè accertabili senza ambiguità; 'giusti' nel senso che devono rispettare il criterio di assegnazione lockiano del "primo occupante".

I diritti di proprietà intellettuale però non riguardano risorse scarse e non sorgono sulla base del criterio del primo occupante. Le idee non sono scarse: «il mio impiego del Teorema di Pitagora non

nessuno di noi potrebbe più usare le parole, verbalmente o in forma scritta. W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., pp. 224-225.

²⁸⁶ L. Spooner, *The Law of Intellectual Property* (1855), in *The Collected Works of Lysander Spooner*, M & S Press, Weston, MA, 1971. La base è il lockiano lavoro (mentale) svolto dal creatore o dallo scopritore di una data idea.

²⁸⁷ H. Spencer, *Social Statics*, cit., cap. 11, "The Right of Property in Ideas";

²⁸⁸ Galambos, una personalità eccentrica che negli anni Sessanta riuscì ad avere un buon seguito tra i giovani libertari nella California del sud, estremizzò la sua teoria della "proprietà primaria" – le sue idee – impedendo a coloro che frequentavano le sue lezioni (a pagamento) tenute al Free Enterprise Institute di divulgare le sue idee a chicchessia, a meno che non le avessero pagate; e a sua volta metteva un nichelino in una scatola ogni volta che pronunciava la parola "libertà" per pagare la *royalty* ai discendenti di Thomas Paine, ritenuto l'"inventore" del termine.

²⁸⁹ A. Rand, *Patents and Copyrights*, in "The Objectivist Newsletter", maggio 1964.

²⁹⁰ Nell'ambito dell'Analisi Economica del Diritto sosteneva la medesima posizione anche un'importante esponente come Richard Posner.

²⁹¹ S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, cit.; J.A. Tucker, S. Kinsella, *Goods, Scarce and Nonscarce*, in *Mises Daily*, <https://mises.org/library/goods-scarce-and-nonscarce>, 25 agosto 2010. L'autore sviluppa e perfeziona alcune riflessioni che a fine Ottocento Benjamin Tucker aveva svolto sulla rivista "Liberty".

²⁹² R.T. Long, *The Libertarian Case against Intellectual Property Rights*, in "Formulations", 3, n. 1, autunno 1995, pp. 10-13, ristampato in G. Chartier, C. Johnson (a cura di), *Markets Not Capitalism: Individualist Anarchism against Bosses, Inequality, Corporate Power, and Structural Poverty*, Autonomedia, New York, 2012, pp. 187-198.

²⁹³ Rothbard, pur collocabile su questo fronte, ammetteva una forma limitata di proprietà intellettuale come conseguenza del concetto di "fascio di diritti": esiste un diritto alla proprietà della copia fisica di un libro e un distinto diritto a che gli altri non lo riproducano inseribile dall'autore/editore nel contratto di vendita.

²⁹⁴ Hardy Bouillon ha osservato che "materiale" è più accurato di "tangibile" dal momento che vi sono beni materiali che non sono tangibili, come ad esempio gli atomi. H. Bouillon, *A Note on Intellectual Property and Externalities*, in J.G. Hülsmann, S. Kinsella (a cura di), *Property, Freedom and Society: Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, Mises Institute, Auburn, AL, 2009, pp. 149-160.

riduce in alcun modo il tuo»²⁹⁵. Relativamente ai brevetti, «se io invento una tecnica per raccogliere il cotone, il fatto che tu raccolga il cotone con questa tecnica non comporta che la sottrai a me. [...] Il tuo uso non esclude il mio uso»²⁹⁶, non c'è conflitto. Lo stesso si può dire per il diritto d'autore: «se tu copi un libro che ho scritto io, io ho ancora il libro originale (tangibile), e “ho” anche la sequenza di parole che costituisce il libro»²⁹⁷. È la *replicabilità*, cioè la possibilità di copiare e condividere all'infinito, la caratteristica che rende un bene non scarso, e dunque non oggetto di proprietà. Se un'idea (o la musica prodotta, o un *file* sul web ecc.) è stata resa pubblica, cioè se altre persone si sono impossessate di essa, il creatore non ne viene privato (né alcun altro); quell'idea si è replicata (moltiplicata) senza costi. Non c'è *rivalità* nella proprietà di essa. In breve: un libro è un bene scarso, è oggetto di proprietà e ha un prezzo; le idee in esso contenute no, e devono poter essere copiate senza limitazioni. Sono proprietario di uno specifico libro, non della sequenza di parole in esso contenute e in generale delle sue *caratteristiche*; così come se acquisto un'automobile rossa sono proprietario di quella singola automobile, non del colore rosso in astratto, che può essere utilizzato anche da altre persone. In termini prasseologici, i beni non-scarsi non sono *mezzi*, ma *guide* per l'azione umana²⁹⁸. «La conoscenza non è una cosa concreta che un individuo può controllare; è un *universale*, che esiste nella mente e nella proprietà di altre persone, e chi ha generato quella conoscenza non ha una legittima sovranità su di esse. Non puoi essere proprietario della conoscenza senza essere proprietario delle persone»²⁹⁹.

Questa conclusione è una conseguenza della già esaminata (v. *supra*, cap. 3) rettifica operata dal pensiero libertario contemporaneo relativamente all'elemento che giustifica l'acquisizione di un diritto di proprietà in seguito all'*homesteading*: non le *energie mentali* o *fisiche*, non il *lavoro*, bensì la semplice azione di occupazione. Nel caso in esame l'errore nasce dal fatto che i sostenitori della proprietà intellettuale ritengono che sia la *creazione*, cioè un tipo di lavoro, a legittimare la costituzione di un titolo di proprietà.

6.2.3 Libertà di circolazione

È una questione di proprietà anche l'accesso agli spazi pubblici collegato a diritti come quello di riunione o di circolazione. Nei “luoghi pubblici” (strade, piazze, marciapiedi ecc.) la teoria dominante fa in genere discendere dalla natura pubblica di un bene³⁰⁰ un diritto assoluto di accesso per tutti. Tale situazione però genera inevitabilmente conflitti. Anche qui il libero accesso – cioè, in termini economici, l'offerta gratuita di una risorsa limitata quale è lo spazio – genera un permanente eccesso di domanda rispetto all'offerta. Da qui i conflitti. Sono quindi necessari criteri di selezione. Nella

²⁹⁵ W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., p. 226 (traduzione mia).

²⁹⁶ S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, cit., p. 22 (traduzione mia).

²⁹⁷ *Ibidem*.

²⁹⁸ J.A. Tucker, S. Kinsella, *Goods, Scarce and Nonscarce*, cit.

²⁹⁹ R.T. Long, *The Libertarian Case Against Intellectual Property Rights*, cit., pp. 10-13 (traduzione mia).

³⁰⁰ «La proprietà pubblica è una finzione. Se pensate di possedere qualcosa che viene proclamato proprietà del “popolo” (di cui fate parte), chiedetevi che potere avete individualmente su di esso. Se si possiedono azioni di una società, si è realmente proprietari di una parte di essa: si può esprimere il proprio voto sulle decisioni della società e (cosa ancora più importante) si possono ritirare le azioni in qualsiasi momento per dissociarsi dall'azienda e riscuotere il loro valore. Ma provate a fare lo stesso con qualsiasi impresa di proprietà del governo. [...] Scoprireste presto che non possedete nulla di tutto ciò; pagate le tasse per sostenerla, che lo vogliate o meno, ma non c'è nessuna parte di essa che possiate chiamare vostra. Ciò che è “di proprietà del popolo” è solo pagato dal popolo e usato dai funzionari statali a spese del popolo, e occasionalmente da voi, alle condizioni da loro stabilite». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., pp. 78-79.

realtà, la decisione viene presa caso per caso dall'amministratore pubblico. Tuttavia il problema non è risolto, perché gran parte delle persone che accedono allo spazio pubblico sono contribuenti, dunque hanno finanziato (coercitivamente) la produzione e manutenzione del bene, dal cui godimento possono essere esclusi in base all'arbitrio del funzionario statale. Ad esempio, relativamente alle strade, un conflitto tipico è quello tra automobilisti e manifestanti. Quale che sia la decisione presa dal funzionario pubblico, una delle due categorie (anche di contribuenti) vedrà limitati o violati i propri diritti: di circolare con l'automobile o di manifestare³⁰¹. Altri esempi di conflitti nello spazio pubblico sono quelli fra automobilisti e lavavetri ai semafori, fra prostitute e residenti, o fra barboni molesti e passanti sui marciapiedi.

Anche questo tema conferma la stretta relazione tra libertà e proprietà. L'intero problema, infatti, non insorgerebbe se le strade fossero proprietà privata di individui o aziende³⁰². In tal caso, come avviene per ogni altra forma di proprietà privata, esse potrebbero essere affittate o donate a individui o gruppi di individui. Sarebbe il proprietario a decidere se affittare la propria strada ai manifestanti o agli automobilisti, e quando, e a quale prezzo. In tal caso non sorgerebbe conflitto, perché agli esclusi, a differenza dei contribuenti per le strade pubbliche, non verrebbero sottratte risorse economiche.

6.2.4 Libertà di associazione (e di esclusione)

Circa il diritto di associazione, l'interpretazione libertaria risulta particolarmente eterodossa rispetto al pensiero corrente. Abbiamo visto nel capitolo 3 che il diritto di proprietà garantisce anche il diritto di esclusione. La libertà di associazione non è altro che un sottoinsieme del diritto di proprietà (che incorpora la libertà contrattuale). Dunque incorpora il diritto di "discriminazione", cioè di esclusione. La libertà di associazione, infatti, è il diritto di stabilire relazioni *volontarie* con altre persone; con chi si *desidera*. E di accettarle o escluderle dalla proprietà fisica. Frequentare alcune persone è una scelta che implica al tempo stesso e necessariamente di non frequentarne altre. Tutti noi continuamente 'discriminiamo' per il solo fatto di compiere scelte che implicano contatti o relazioni con le persone: scegliamo le amicizie o gli affetti o le relazioni commerciali o associative in base all'onestà o alla bellezza o al talento o agli interessi comuni o ad altre caratteristiche; dunque, ignorando o evitando (discriminando) altre persone che a nostro avviso non possiedono i requisiti da noi richiesti. Per converso, e a dispetto del mantra progressista sull'"inclusività" sempre e comunque, nessuno ha il diritto di imporre sé stesso a un altro non consenziente. La libertà nelle relazioni sociali, con il suo correlativo negativo, implica che nessun fattore possa essere escluso come criterio selettivo: genere, razza, età, nazionalità, religione, orientamento sessuale, inclinazioni politiche, valori personali³⁰³. «Il nightclub omosessuale dev'essere costretto ad assumere donne? Il ristorante o il

³⁰¹ R. Fumerton, prendendo atto del contesto attuale caratterizzato da proprietà pubblica, propone come soluzione di compromesso l'identificazione di specifici spazi per manifestare le proprie idee o rivendicazioni. Le aree importanti per la circolazione o per le attività commerciali non sarebbero disponibili. Questo modello "Hyde Park corner" amplificato consentirebbe ai manifestanti di esercitare la loro libertà di espressione e agli automobilisti o alle persone che vogliono fare shopping o passeggiare di non essere importunati. Lo stesso autore riconosce che i manifestanti probabilmente gradirebbero poco tale soluzione in quanto la risonanza delle proteste, spesso correlata al disagio provocato, verrebbe molto ridimensionata. R. Fumerton, *op. cit.*, pp. 123-124.

³⁰² Un sistema stradale completamente privato è descritto nel paragrafo 10.2.

³⁰³ La realtà, empiricamente constatabile, della selettività delle persone relativamente alle frequentazioni, con la conseguente tutela giuridica reclamata dai libertari, è anche la risposta alla tesi dei comunitaristi contro l'individualismo (spesso indebitamente assimilato all'atomismo; v. *supra*, cap. 5). Costoro enfatizzano i legami degli individui con la comunità e la realizzazione dei singoli come emanazione della salute e della compattezza (valoriale, identitaria) del corpo politico. Ma, come ha fatto notare Epstein, «una comunità richiede più di una serie di persone che vivono l'una accanto

circolo di lesbiche dev'essere costretto ad assumere uomini? I ristoranti cinesi devono essere costretti ad assumere cuochi e camerieri non orientali?»³⁰⁴. Una pasticceria il cui proprietario si rifiuti, per convinzioni personali, di preparare una torta di celebrazione di un matrimonio omosessuale, deve poterlo fare. A loro volta le associazioni gay devono avere il diritto di proporre pubblicamente il boicottaggio della pasticceria. I club britannici riservati solo agli uomini non devono essere costretti ad ammettere le donne. E in relazione al razzismo, i libertari avversano la segregazione in quanto è (stata) una discriminazione imposta dallo Stato, ma quando si entra nell'area delle relazioni tra privati «dobbiamo difendere il diritto di un razzista a usare e disporre dei propri beni. Il razzismo privato non è un problema giuridico, bensì morale e può essere combattuto solo con mezzi privati»³⁰⁵. Un gruppo di privati deve poter decidere, per quanto odioso possa apparire a molti, di non accettare al loro interno omosessuali o persone di colore (e, viceversa, omosessuali e persone di colore devono avere la libertà di escludere eterosessuali e bianchi³⁰⁶ dalle proprie associazioni)³⁰⁷.

Infine, come già accennato, esiste il diritto di manifestare le proprie idee e di rendere pubblica una propria condizione, non il diritto di essere immune dalle conseguenze non aggressive di tale

all'altra o di individui che devono fedeltà a un singolo sovrano. Richiede che le persone della comunità mostrino interesse reciproco. Un pari interesse e rispetto non possono essere infilati a forza nelle gole di coloro che desiderano rivolgere le proprie energie emotive altrove. Quello che è richiesto è un'accettazione e un riconoscimento volontari delle comunità da parte dei membri. Le comunità [...] non possono essere create dall'esterno: vanno costruite dall'interno. [...] Una comunità volontaria presuppone e difende anche l'*esclusione* di alcune persone se *non* rispondono ai suoi criteri, che siano definiti in base all'etnicità, alla religione, alla nazionalità, alla razza, al sesso oppure a interessi, attività e origini comuni. Nessun gruppo o comunità può rappresentare tutto per tutti». R. Epstein, *Regole semplici per un mondo complesso*, cit., p. 442.

³⁰⁴ W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., p. 130. Block fa notare che le norme antidiscriminazione a volte entrano in conflitto con la libertà religiosa. È ciò che è accaduto al sito di incontri matrimoniali e-Harmony, ideato dallo psicologo cristiano Neil Clark Warren. Nel 2008 la New Jersey's Civil Rights Division con una causa ottenne che Warren aprisse un sito anche per incontri fra omosessuali, e nel 2010 che questo confluisse nel sito originario per conseguire una maggiore visibilità.

³⁰⁵ A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, cit., p. 148.

³⁰⁶ Alla luce di ciò diventa meno sorprendente, e meno "scandalosa", la preferenza di Rothbard e di altri libertari per il separatista Malcom X anziché per l'integrazionista Martin Luther King, anche se ritenevano che il concetto di "nazionalismo nero" del primo fosse per diversi aspetti problematico. Cfr. M.N. Rothbard, *Their Malcom...And Mine*, in "Rothbard-Rockwell Report", vol. 4, n. 2, febbraio 1993, pp. 10-12.

³⁰⁷ D'altra parte, come fecero notare Gary Becker e Milton Friedman, il comportamento razzista, sessista o in generale discriminatorio, proprio grazie all'operare del libero mercato, non resta privo di sanzione. L'operatore economico che discrimina, infatti, limita le sue possibilità di scelta e quindi restringe univocamente il proprio mercato (ad esempio, riduce il numero di lavoratori tra i quali può scegliere le nuove assunzioni; o il numero di fornitori da cui può acquistare un bene o un servizio; o il numero di persone a cui può affittare il proprio appartamento), imponendo a sé stesso costi più elevati rispetto a quelli dei suoi concorrenti che non discriminano e subendo così uno svantaggio competitivo: G. Becker, *The Economics of Discrimination*, University of Chicago Press, Chicago, 1957; M. Friedman, *Capitalismo e libertà*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1995, pp. 150-151; ed. or. *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1962. Come abbiamo visto nel paragrafo 5.1, i libertari *thick* di sinistra ritengono invece che un libertario dovrebbe battersi (senza mezzi coercitivi) contro gli atteggiamenti discriminatori.

“rivelarsi” agli altri³⁰⁸. I libertari quindi sono radicalmente contrari alle leggi antidiscriminazione applicate ai privati³⁰⁹.

6.2.5 Diritti civili e diritti libertari

L’illustrazione dei precisi caratteri della libertà libertaria consente anche di fare luce sulla vera natura di una categoria di diritti che generalmente viene associata al libertarismo: i *diritti civili*. Se intesi nell’accezione ottocentesca, cioè come libertà “dallo Stato”, potrebbero coincidere in gran parte con le libertà libertarie. Tuttavia, oggi l’etichetta non indica soltanto le libertà “negative” dei singoli, ma comprende anche l’integrazionismo forzoso e l’attribuzione di privilegi che spesso implicano per altri l’obbligo di compiere azioni, conferendo così ai diritti una connotazione “positiva” che non appartiene alla concezione libertaria. Inoltre, questi (pseudo)diritti sono quasi sempre inerenti ai gruppi, sono collettivistici, e il mosaico tribale a cui danno vita è antitetico rispetto all’ispirazione libertaria, secondo la quale il diritto e lo Stato devono relazionarsi con tutti i cittadini in quanto *individui* e non in quanto membri di categorie.

Molti di questi *civil rights* sono presentati come (o nascosti dietro l’etichetta di) politiche anti-discriminatorie³¹⁰ e/o inclusive: diritto a corsie preferenziali per l’assunzione o l’ammissione a vari servizi di appartenenti alle minoranze (quote riservate, attribuzione di punti extra³¹¹); diritto a non

³⁰⁸ A proposito dei comunisti americani durante il maccartismo, Justin Raimondo scrive che «non c’è niente di “libertario” nell’idea che i comunisti abbiano un “diritto” al posto di lavoro nel settore privato. Non c’è niente nel libertarismo, correttamente inteso, che impedisca a un datore di lavoro di licenziare immediatamente un compagno non appena la sua appartenenza al partito viene esposta alla luce del sole. Le condizioni di libertà sono soddisfatte fintanto che si ha il diritto di esprimersi su qualsiasi argomento, di sposare qualsiasi credo politico, non importa quanto irrazionale o ripugnante, ma non c’è alcun corollario a questo principio che insista nel rendere l’esercizio di tale diritto redditizio o addirittura indolore». J. Raimondo, *Reclaiming the American Right: The Lost Legacy of the Conservative Movement*, Center for Libertarian Studies, Burlingame, CA, 1993; ripubblicato da Regnery Gateway, Washington, DC, 2008, pp. 125-126 (traduzione mia).

³⁰⁹ Come il *Civil Rights Act* americano del 1964. Si vedano R. Epstein, *Forbidden Grounds: The Case Against Employment Discrimination Laws*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1992; W. Williams, *The Right to Discriminate*, in “Creators Syndicate”, 1 giugno 2010, <https://www.creators.com/read/walter-williams/06/10/the-right-to-discriminate>; “*Discrimination and Liberty*,” in “Foundation for Economic Education” (blog), 1 aprile 1998, <https://fee.org/articles/discrimination-and-liberty/>. Secondo Williams, afroamericano, è lo Stato con i suoi interventi a danneggiare la comunità nera: i salari minimi e le licenze frenano le assunzioni degli outsider e delle persone a più bassa produttività, che spesso appartengono alle minoranze, mentre gli istituti assistenziali del welfare mantengono i neri in una condizione di dipendenza e di povertà permanente.

³¹⁰ La vittimologia alimentata dalla sinistra identitaria moltiplica sempre più le categorie da riconoscere come minoranze oppresse; che tuttavia, pur nella loro molteplicità, sono identificabili per contrapposizione (più raramente per semplice distinzione) alla quaterna Maschio, Bianco, Eterosessuale e Occidentale, giudicata manicheisticamente la matrice del dominio. Ad esempio, le rivendicazioni dei generi appartenenti alla comunità Lgbtq+ nascono e si sviluppano, più o meno esplicitamente, per antitesi alla maggioritaria condizione eterosessuale; così come le lotte femministe rispetto al Maschio; e quelle dei neri rispetto al Bianco; e il sostegno alle cause internazionali ha sempre un afflato terzomondista di intonazione antioccidentale. Quando i fatti collocano nella posizione di vittima una categoria che non rientra nel rigido paradigma vittimario (ad esempio, i civili israeliani trucidati dai palestinesi di Hamas), nella galassia della *social justice* si determina una dissonanza cognitiva che produce o silenzio o forme di giustificazionismo.

³¹¹ Per teorizzazioni favorevoli alle azioni “affermative” o “positive” si vedano: T. Nagel, *Equal Treatment and Compensatory Discrimination*, in “Philosophy and Public Affairs”, vol. 2, n. 4, 1973, pp. 348-363; R. Dworkin, *Affirming Affirmative Action*, in “The New York Review of Books”, 22 ottobre 1998, pp. 91-102. Molte recriminazioni suscita la possibilità di scavalcare altri in una graduatoria inizialmente stilata sulla base di criteri di merito. L’*affirmative action* introduce norme giuridiche sulla base di valutazioni psicologiche o sociologiche, inevitabilmente sfuggenti e cangianti (il pregiudizio non si può quantificare). Per i libertari solo alla discriminazione *de jure* si può porre rimedio, e la terapia, giuridica, è quella che rimuove le incapacità che eventualmente colpiscono lo *status* degli individui, cioè gli uguali diritti alla vita, alla libertà e alla proprietà e gli uguali doveri di astenersi dal violare i medesimi diritti altrui. La logica delle

subire epiteti ingiuriosi o sprezzanti o sarcastici se si appartiene a una data minoranza; diritto a risarcimenti di gruppo a seguito del presunto “razzismo sistemico” o di quello sofferto dagli antenati; diritto a essere scelto come locatario se membro di una data categoria; diritto all’ingresso e alla fruizione dei servizi di luoghi aperti al pubblico come ristoranti, alberghi, negozi³¹²; diritto all’assegnazione di una casa per una coppia (etero o omosessuale); diritto del disabile di potersi muovere agevolmente nella città; diritto al libero e ‘pari’ accesso a risorse e luoghi pubblici e a stazionarvi anche se si assumono comportamenti molesti³¹³; diritto dell’alunno a frequentare anche se persegue condotte violente; pene più alte per le aggressioni a categorie specifiche (le donne, gli omosessuali) o introduzione di reati specifici come il femminicidio o l’omofobia; obbligo di approvare il multiculturalismo nelle scuole; immigrazione indiscriminata³¹⁴.

È esemplare in questo senso la posizione dei libertari sull’intera tematica dell’omosessualità. In linea con la visione della libertà come semplice assenza di aggressione, essi sono interessati solamente alla garanzia della libertà di intraprendere rapporti omosessuali. Dunque i “diritti dei gay” (delle lesbiche, dei bisessuali, dei transessuali, dei transgender, dei queer) consistono nel dover essere trattati come tutti gli altri, e cioè nel solo diritto a non essere aggrediti nella persona e nella proprietà (sia da soggetti privati sia dallo Stato quando considera l’omosessualità un illecito penale o quando impone trattamenti psichiatrici coercitivi). E non anche, come sostengono i *liberal* e molti libertari di sinistra, nella pretesa, dietro il ricatto semantico della “discriminazione”, che tutti esprimano approvazione nei confronti dell’omosessualità (*enforced approval*)³¹⁵; o che si proceda alla corporativizzazione di quella condizione attraverso privilegi giuridici e aiuti statali; o che si violi l’uguaglianza giuridica inventando nuove fattispecie penali che aggravano le sanzioni per i reati contro gli omosessuali. Inoltre, poiché ciascuno deve poter disporre come crede delle proprie risorse e possedere piena libertà contrattuale, sono assolutamente leciti comportamenti, erroneamente definiti “discriminatori”, quali il rifiuto da parte di un datore di lavoro di assumere un omosessuale o da parte di un proprietario di un appartamento di affittare a un omosessuale. Per i libertari il dato biologico è irrilevante ai fini morali e giuridici, nel senso che anche i libertari che ritengono che vi sia un nocciolo biologico che distingue i due generi (la maggioranza) non concludono che tale disparità istituisca differenze nello status morale degli individui e di conseguenza la necessità di trattamenti differenti sul piano giuridico (come invece sostiene, ad esempio, il femminismo della differenza³¹⁶).

“azioni positive” perde di vista l’individuo e rende l’appartenenza a una razza o a un genere l’elemento *normativamente* (non *soggettivamente*) dirimente nelle relazioni socio-economiche.

³¹² È il motivo per cui i libertari, anche qui indignando larghi settori dell’opinione pubblica, non sostengono il già menzionato Civil Rights Act del 1964, in particolare il Titolo II, che rende un crimine il rifiuto da parte dei proprietari di luoghi aperti al pubblico di servire le persone a causa della razza.

³¹³ Come i lavavetri ai semafori, i mendicanti che chiedono l’elemosina in maniera intimidatoria, le comitive di ragazzi che importunano e schiamazzano, gli ambulanti con le bancarelle invadenti e così via: «dobbiamo respingere una volta e per sempre l’idea [...] secondo cui tutte le risorse gestite dallo Stato debbano essere fogne [...] [è necessario] riappropriarsi delle strade: sbarazzarsi dei vagabondi». M.N. Rothbard, *Populismo di destra*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/articles/populismo-di-destra.pdf>, 27 agosto 2009, p. 4; ed. or. *Right-Wing Populism*, in “Rothbard-Rockwell Report”, vol. 3, n. 1, gennaio 1992.

³¹⁴ Sulla saldatura tra vittimologia e statalismo assistenzialista così Justin Raimondo: «la scienza della vittimologia [...] misura il diritto ai “diritti” sulla base di quanto si è “oppressi”: più si è vittime, più si viene sovvenzionati. Washington [...] non è governata dal Congresso e nemmeno dal Presidente, ma dai lobbisti di ogni gruppo che aspira al vittimismo, in competizione per il diritto di derubare i contribuenti». J. Raimondo, *Reclaiming the American Right*, cit., p. 287 (traduzione mia).

³¹⁵ Come abbiamo visto sopra, per i libertari non esiste alcun diritto a essere “approvati” dagli altri.

³¹⁶ I tratti principali del femminismo libertario, rappresentato da esponenti come Theodora Nathan, Joan Kennedy Taylor, Sharon Presley e Wendy McElroy, sono l’individualismo e l’uguaglianza giuridica. Sul piano storico un riferimento è

Il rifiuto della statizzazione dei rapporti familiari³¹⁷ è alla base anche della freddezza libertaria nei confronti delle rivendicazioni volte alla legalizzazione dei matrimoni o delle unioni civili omosessuali. Questa non farebbe che sottomettere anche i matrimoni omosessuali alla legislazione coercitiva e uniformante cui sono attualmente sottoposti i matrimoni eterosessuali, con il corollario dei cosiddetti “diritti positivi”³¹⁸ spettanti ai coniugi³¹⁹. Invece per i libertari nessun tipo di matrimonio dovrebbe essere disciplinato dalla legislazione, “convalidato” dallo Stato, bensì lasciato ai contratti di diritto privato; differenziati secondo le preferenze e gli orientamenti religiosi o culturali dei contraenti³²⁰. L’obiettivo primo dei libertari è la separazione fra lo Stato e il matrimonio³²¹.

Alla luce di queste considerazioni assume una maggiore evidenza la forte impronta pubblicistica e statalistica dei “diritti civili”. L’espressione stessa manifesta l’ambiguità del concetto: essi, infatti, presuppongono l’identificazione dell’individuo con il *civis*, contraddistinto dalla condizione di appartenenza allo Stato (o alla “comunità”, intesa però in un’accezione pubblicistica, come entità

Mary Wollstonecraft, che nel Settecento dà origine al femminismo liberale. Sul tema si vedano: J. Kennedy Taylor, *Reclaiming the Mainstream: Individualist Feminism Rediscovered*, Prometheus Books, Buffalo, NY, 1992; *Women’s Issues. Feminism, Classical Liberalism and the Future*, Hoover Institution Press, Stanford, CA, 1993; W. McElroy, *Freedom, Feminism, and the State: An Overview of Individualist Feminism*, Cato Institute, Washington, DC, 1982; *Individualist Feminism of the Nineteenth Century. Collected Writings and Biographical Profiles*, McFarland, Jefferson, NC, 2001; R.T. Long, C. Johnson, *Libertarian Feminism: Can This Marriage Be Saved?*, in <https://charleswjohnson.name/essays/libertarian-feminism/>, 2005.

³¹⁷ Anche sul tema ‘famiglia’ i libertari percorrono un crinale stretto. Infatti, difendono la famiglia quale trincea privata all’invasione statale, apparendo compagni di strada dei conservatori. Ma, ponendo l’enfasi sull’individuo come valore primario, dal punto di vista sia etico che ermeneutico, diffidano delle suggestioni circa la famiglia quale entità dotata di una sua esistenza autonoma al di là degli individui che la compongono, e perciò degna di specifiche attribuzioni giuridiche. Ritengono infatti che tale impostazione possa determinare un’inaccettabile riduzione dei gradi di libertà degli individui all’interno di tale formazione sociale. Per i libertari i legami familiari devono essere volontari, ed eventualmente revocabili. L’unità decisionale ultima è sempre l’individuo. Imprigionare il singolo, attraverso vincoli giuridici stringenti, in entità allie quali si conferisce astrattamente una superiore spiritualità, rappresenta un’ingiustificata compressione della libertà e del benessere individuali. Tali considerazioni giustificano il favore con cui il libertarismo guarda alle normative che consentono il divorzio.

³¹⁸ Il matrimonio comporta diversi effetti in ambiti sociali ed economici, come il diritto di visita in ospedale, il diritto di successione, le detrazioni fiscali per il partner a carico, il diritto di partecipare agli utili dell’impresa familiare, l’azione di risarcimento per danni subiti dal partner, il congedo parentale, la pensione di reversibilità, l’assegnazione di un’abitazione. Gli ultimi tre sono diritti positivi *generali*, gravanti sui contribuenti o su soggetti terzi, e dunque considerati illegittimi dai libertari.

³¹⁹ D’altra parte, la statizzazione è proprio ciò cui aspirano entrambe le parti che si confrontano: sia i favorevoli sia i contrari ai matrimoni gay ambiscono al riconoscimento pubblico del matrimonio (solo tra etero per i contrari, sia etero sia gay per i favorevoli), in quanto ritengono che sia questa “ufficializzazione” ad assegnare a esso un valore superiore, a conferirvi un sigillo di approvazione. Non a caso il filosofo Michael Sandel ha coniato il termine *deufficializzazione* per designare la posizione libertaria, verso cui è ostile.

³²⁰ Per i libertari questi contratti privati devono poter prevedere anche la poligamia/poliandria e i matrimoni di gruppo. Cfr. W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., cap. 15, *Polygamous Marriage*, pp. 115-117. Richard Fumerton, nella sua prospettiva consequenzialista, in un quadro di sostanziale orientamento a favore della liceità, elenca anche possibili disutilità, come la complessa disciplina in caso di divorzio e di custodia dei figli: R. Fumerton, *op. cit.*, pp. 142-143. Per una difesa di tali istituti, da parte di un’autrice non libertaria, v. E. Blake, *Minimizing Marriage: Marriage, Morality, and the Law*, Oxford University Press, Oxford, 2012. Essendo i libertari favorevoli alla libera compravendita dei figli esercitabile da qualsiasi soggetto, sono favorevoli anche alla libertà di adozione da parte delle coppie omosessuali, così come dei *single*, sebbene l’istituto sia pesantemente disciplinato dagli Stati.

³²¹ Una posizione diversa è espressa da Stephan Kinsella: in dissenso da coloro che definisce libertari “puristi”, sostiene che i libertari, nel concreto contesto di statizzazione contemporanea, dovrebbero difendere la possibilità del matrimonio fra omosessuali: «i libertari “puristi” affermano che non dovremmo estendere i limiti dello Stato in questo modo. D’accordo, lo Stato non dovrebbe nemmeno possedere le strade. Ma noi non ci opporremmo a una legge che vieta ai gay di utilizzare le strade? Non ci nasconderemmo di certo dietro la posizione “Certo, non è bello che lo Stato vieti ai gay di utilizzare le strade, ma la soluzione non è di consentire ai gay di utilizzare le strade – è di abolire le strade pubbliche”». S. Kinsella, *The Libertarian Case for Gay Marriage*, in [StephanKinsella.com](https://www.stephankinsella.com/2009/06/the-libertarian-case-for-gay-marriage/), <https://www.stephankinsella.com/2009/06/the-libertarian-case-for-gay-marriage/>, 24 giugno 2009.

fortemente integrata – o addirittura fusa – con il soggetto pubblico); sono perciò diritti intimamente connessi con l'esistenza dello Stato, che solo può concederli e garantirli; non sono quindi *veri* diritti. Le attribuzioni etiche e giuridiche dei libertari sono invece preesistenti allo Stato, sono rivolte agli individui *uti singuli*, non *uti cives*.

Sono quindi esplicitate le ragioni per cui questa etichetta “contenitore”, che in larga parte designa, secondo l'espressione di Rothbard, diritti *fasulli* (*phony*), non è accolta dai libertari. Se non, come detto, dai libertari di sinistra, che Hoppe accusa di incoerenza, dal momento che la difesa della proprietà privata è incompatibile con le posizioni anti-discriminazione e pro-immigrazione. I *left-wing libertarian* (v. *infra*, cap. 12) cercano di riconciliare sul piano logico questi due aspetti delegittimando *tutta* l'attuale distribuzione della proprietà privata, alterata in passato dall'intervento dello Stato, dunque oggi ingiusta. Hoppe osserva che dalla premessa, corretta, che gli Stati hanno pesantemente alterato i diritti di proprietà, non segue che tutte le attuali proprietà private debbano essere alla mercé di qualsiasi intervento rettificativo. Il criterio corretto dev'essere il seguente: tutte le attuali proprietà private sono legittime a meno che una persona non reclami la titolarità di una o più di esse, con l'onere della prova a suo carico³²².

Per concludere, un breve cenno ai diritti procedurali: in sistemi ad adesione volontaria come quelli prefigurati dai libertari, le norme non primarie non hanno la cogenza delle norme di condotta e possono avere margini di variabilità. Tuttavia, per un sistema di pensiero che ha tra le sue più robuste radici il liberalismo, soprattutto l'ordinamento penale deve tutelare un complessivo diritto all'*habeas corpus*, garantito da principi come la presunzione di innocenza, il diritto alla difesa e a un giusto processo, l'onere della prova sul ricorrente, la colpevolezza “al di là di ogni ragionevole dubbio”, la protezione da arresti e detenzioni arbitrari, la garanzia contro perquisizioni e sequestri ingiustificati³²³.

6.3 Proprietà esterna

In questa accezione il termine “proprietà” è usato anche dai liberali e ha lo stesso significato attribuito a esso dai libertari, l'assolutezza del diritto di proprietà sugli oggetti materiali, di cui abbiamo già esaminato le implicazioni nel capitolo 3. La proprietà privata dei beni si estende a dimensioni della libertà economica come la libertà di intraprendere³²⁴, di risparmiare e di investire³²⁵.

³²² H.-H. Hoppe, *A Realistic Libertarianism*, cit. Sulla legittimità storica dei diritti di proprietà attuali Rothbard allo stesso modo: «se non sappiamo se il titolo attuale ha un'origine criminale, ma non possiamo provare il contrario, allora il bene [...] spetta istantaneamente e giustamente al suo attuale possessore». M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., p. 103.

³²³ Per un'interpretazione libertaria di alcuni di questi istituti v. M.N. Rothbard, *Diritto, diritti di proprietà e inquinamento*, cit.

³²⁴ Un'idea errata, diffusa soprattutto a sinistra, è che il libertarismo sia il difensore degli interessi del *big business*. Ciò è falso non solo sul piano teorico ma anche alla luce della realtà contemporanea caratterizzata dalla commistione tra Stato e grandi imprese. L'antistatalismo libertario è funzionale anche a evitare che queste ultime “catturino” il potere politico al fine di ottenere privilegi. Il libertarismo non solo non è difensore delle grandi imprese, ma non è proprio difensore delle imprese in generale, di qualsiasi dimensione, come non è difensore di qualunque categoria – consumatori, risparmiatori, professioni ecc. I libertari difendono solo un libero mercato totale, in cui ciascuno compete senza subire o imporre coercizione ingiusta.

³²⁵ La libertà economica, oltre a essere assenza di interferenza, è garantita anche dalla tutela *ex post* dei diritti di proprietà e dal rispetto dei contratti; dunque, necessita di tribunali e polizia efficienti. Dover attendere molti anni per conseguire un risarcimento o riscuotere un credito, o per rientrare in possesso di un proprio immobile nonostante l'inquilino sia moroso sono esempi di circostanze che limitano la libertà economica nel senso specificato.

Gli egualitaristi obiettano che l'universalità del diritto di proprietà sui beni sarebbe violata dall'esistenza di gradi diversi di ricchezza fra gli esseri umani (semplificando, dall'esistenza dei ricchi e dei poveri), perché il ricco beneficerebbe di tale diritto molto più del povero. Tuttavia essi fraintendono completamente la natura dei diritti "negativi" libertari, che garantiscono la possibilità di compiere un'azione, non il risultato finale. Come ha osservato l'americano Mark D. Friedman, un individuo può non sentire alcuna esigenza di esprimere le proprie opinioni, però il Primo Emendamento continua a vigere; o, per i sostenitori dei diritti politici, una persona può disinteressarsi completamente di politica e non votare, ma questo non significa che gli sia stato compresso il diritto all'elettorato attivo³²⁶.

I marxisti e altre scuole di pensiero ostili alla proprietà sostengono che i diritti di proprietà sulle cose sono meramente "formali", concetti vuoti per chi non possiede nulla. I libertari replicano che dove questi "formali" diritti sono garantiti c'è un tenore di vita elevato, mentre nei Paesi che non li fanno rispettare o li cancellano del tutto vi è una diffusa povertà.

Nel libertarismo avviene la ricomposizione tra libertà personali e libertà economiche, tenute separate dal pensiero *liberal*, per il quale le libertà economiche non sono diritti fondamentali, non hanno la stessa dignità di diritti come la libertà di espressione o religiosa o come alcuni diritti positivi³²⁷. Ma, fanno notare i libertari, la libertà di vendere droga o servizi sessuali è anche una libertà economica, e la libertà di assumere o meno un lavoratore è anche una libertà personale. Per Hayek «la libertà economica non può essere separata dalle altre libertà. Libertà significa sperimentare e si può sperimentare solo se si possono usare tutti i mezzi a disposizione. La distinzione tra libertà economica e libertà intellettuale o culturale è artificiale. Non c'è sistema che, privato della libertà economica, sia stato in grado di garantire la libertà intellettuale»³²⁸. D'altra parte, osservò Goldwater, «come può un uomo essere davvero libero se gli sono negati i mezzi per esercitare la libertà? [E] se non può disporre dei frutti del proprio lavoro, che vengono considerati invece come [...] ricchezza pubblica? Proprietà e libertà sono inseparabili»³²⁹. La libertà economica non solo è intrecciata alle libertà personali ma spesso ne è un propulsore, come ha esemplificato Jahel Queralt: «si consideri, ad esempio, la libertà di associazione. Le associazioni generalmente intraprendono attività economiche e commerciali. Raccolgono quote di iscrizione, amministrano fondi, risparmiano e offrono diversi tipi di beni e servizi, come attività per il tempo libero, istruzione, strutture sportive. Lo stesso si può dire della libertà religiosa [...]. Molte delle attività svolte dai gruppi religiosi richiedono il possesso e il controllo di risorse produttive e il godimento di diritti imprenditoriali»³³⁰.

Le restrizioni alla libertà economica impediscono il pieno dispiegarsi delle potenzialità delle persone, che sono diverse l'una dall'altra; inoltre ostacolano il perseguimento dei loro progetti di vita e della loro concezione di *vita buona*, imponendo uniformità e standardizzazione.

³²⁶ M.D. Friedman, *op. cit.*

³²⁷ I *liberal* Liam Murphy e Thomas Nagel hanno criticato il libertarismo nella sua idea dei diritti di proprietà come antecedenti alle istituzioni giuridiche; secondo i due autori i diritti di proprietà derivano da convenzioni giuridiche e sono resi possibili dall'azione dello Stato e dall'imposizione fiscale (idea già sostenuta in passato da Hobbes e Bentham). L. Murphy, T. Nagel, *The Myth of Ownership: Taxes and Justice*, Oxford University Press, Oxford, 2002. Una replica a tali tesi è contenuta in E. Mack, *Libertarianism*, Polity Press, Cambridge, UK, 2018, pp. 129-137.

³²⁸ F.A. von Hayek, intervista a "El Mercurio", 19 aprile 1981 (traduzione mia).

³²⁹ B. Goldwater, *The Conscience of a Conservative*, Victor Publishing, Shepherdsville, KY, 1960, p. 59. (traduzione mia)

³³⁰ J. Queralt, *Are Economic Liberties Basic Rights?*, in J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz (a cura di), *op. cit.*, pp. 290-291 (traduzione mia).

I libertari dunque sono radicalmente antistatalisti, quale che sia la natura e il grado dell'intervento in campo economico, dalla pianificazione collettivistica ai sistemi misti del keynesismo, della socialdemocrazia, del liberalsocialismo, dell'ordoliberalismo e anche del liberalismo classico quando prevede interventi eccedenti la gestione della forza³³¹. Lo Stato minimo o la soluzione anarchica rappresentano in ogni caso assetti che avversano la presenza della mano pubblica³³².

Naturalmente scenari simili, che implicherebbero, tra le altre cose, lo smantellamento dei sistemi di *welfare*³³³, attirano sui libertari l'accusa di spietatezza, cinismo, indifferenza ai problemi della povertà e dell'insicurezza economica.

I libertari replicano che, innanzi tutto, il mercato è lo strumento più potente per ridurre al minimo la povertà³³⁴. Storicamente i Paesi che hanno cancellato o ostacolato il mercato hanno sperimentato tenori di vita molto bassi. Dalla Rivoluzione industriale a oggi, per le persone a basso reddito molto più dello Stato hanno fatto i produttori, che, innovando e comprimendo i costi di produzione, hanno reso accessibile e a basso prezzo una quantità elevata di beni e servizi. «Una volta eravamo tutti poveri. Poi è arrivato il capitalismo e il risultato è che ora siamo ricchi»³³⁵. Circa la 'sicurezza' da molti invocata, spesso è il mantenimento degli interessi precostituiti, la staticità.

³³¹ Secondo una classificazione funzionale, cioè in relazione agli scopi da conseguire, l'intervento statale può essere ripartito in tre categorie: efficienza, redistribuzione, stabilizzazione macroeconomica. La prima comprende gli interventi antimonopolistici, quelli volti a favorire le esternalità positive (beni pubblici) o fronteggiare le esternalità negative (ad es. l'inquinamento), a indirizzare consumi e produzione, a superare le asimmetrie informative. I libertari o contestano la validità di alcuni di questi concetti o ritengono che il mercato gestisca più efficacemente tali situazioni; che i "fallimenti dello Stato" siano su scala più ampia e più dannosi degli ipotetici "fallimenti del mercato". Dell'interventismo denunciano conseguenze come il clientelismo, la corruzione, gli sprechi, l'assistenzialismo, il parassitismo, la burocratizzazione, l'ipertrofia normativa, i disincentivi, la riallocazione a vantaggio degli interessi organizzati, lo spiazzamento delle attività private, e ne avversano anche gli effetti fiscali: spesa pubblica e tributi alti, disavanzi di bilancio strutturali, debiti pubblici fuori controllo. Quand'anche dettato da buone intenzioni, il tentativo di dirigere i sistemi economici dall'alto, gravato dall'assenza di conoscenza (delle circostanze di tempo e di luogo, che sono sparse tra gli individui: Hayek, T. Sowell) e di incentivi, non si traduce in buoni risultati; senza contare l'eterogenesi dei fini e le conseguenze inintenzionali della legislazione. Il costruttivismo, come qualsiasi progetto di palingenesi sociale, oltre a essere immorale, è dunque anche fallimentare in termini consequenzialisti. Con i liberali classici un punto di dissenso è la legislazione antitrust, che la tradizione liberale ha difeso in nome della concorrenza e che i libertari equiparano a ogni altra intrusione pubblica nel libero funzionamento del mercato. Attraverso espressioni vaghe e arbitrarie come "posizione dominante", "concorrenza sleale" o "collusione" le autorità pretendono di determinare a tavolino il numero ottimo di imprese e le loro dimensioni; mentre a parere dei libertari è sufficiente rimuovere le barriere *giuridiche* all'entrata, quelle create artificialmente dagli Stati.

³³² Gli *autolibertari* sono gli autori che combinano l'analisi economico-sociale basata sull'impostazione metodologica della Scuola Austriaca con le posizioni politiche libertarie, spesso di taglio anarchico: fra gli economisti si possono menzionare, oltre ai già citati Rothbard, Block e Hoppe, Joseph Salerno, George Reisman, Jörg Guido Hülsmann, Jesus Huerta de Soto, David Gordon, Thomas Di Lorenzo, Hans Sennholz, Robert Murphy, Douglas E. French, Gary North, Peter G. Klein, Roger Garrison, Peter Boettke.

³³³ Sostituiti da soluzioni privatistiche, nelle quali giocherebbero un ruolo importante le assicurazioni, in campo sanitario e previdenziale. Con prevalenza dei sistemi a capitalizzazione, in sostituzione dei sistemi a ripartizione, redistributivi, oggi dominanti.

³³⁴ Eliminarla del tutto e per sempre appare irrealistico perché nel breve periodo possono accadere circostanze sfortunate che privano del reddito alcune persone e nel lungo periodo pesano anche le scelte e i comportamenti individuali. I libertari di orientamento *paleo* (v. *infra*, § 12.2), in totale dissonanza dal pensiero convenzionale contemporaneo, sostengono che i *permanentemente* (non *transitoriamente*) poveri, se non impediti da handicap fisici seriamente invalidanti, lo sono perché lo meritano, perché hanno valori e attitudini orientati al presente, non sanno autodisciplinarsi, non sono disposti a sacrificarsi, sono imprevidenti, sono governati dagli impulsi, non sviluppano interesse per alcun mestiere, consumano solo le cose e il loro corpo. Se le persone hanno un minimo di intraprendenza non restano povere per un lungo periodo.

³³⁵ J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 107 (traduzione mia).

In secondo luogo, va preso in considerazione il benessere «di *tutti*, non solo dei beneficiari [...] ma anche di coloro che forniscono le risorse, per i quali l'onere aggiuntivo dell'imposizione fiscale spesso fa la differenza fra la solvibilità e la bancarotta»³³⁶.

In terzo luogo, è lo statalismo welfarista che accorcia l'orizzonte temporale della società, cioè riduce l'incentivo a lavorare e risparmiare per poter accrescere il proprio reddito³³⁷. I sistemi di *welfare* poi falliscono il loro obiettivo anche a causa di altre distorsioni: dispersione burocratica³³⁸, redistribuzione capovolta³³⁹, frodi.

Infine, in un contesto di mercato opererebbero quattro istituzioni private in grado di risolvere le situazioni di disagio e insicurezza: la famiglia, le associazioni caritative, il meccanismo delle assicurazioni e il *welfare* aziendale.

Il principale argomento dei sostenitori di un sistema di *welfare* pubblico è la sua capacità universalistica, che verrebbe meno affidandosi ad associazioni filantropiche private o ad assicurazioni volontarie, come è accaduto fino all'Ottocento. Tuttavia, il confronto non va fatto con il numero e le dimensioni delle *attuali* organizzazioni di carità privata, perché l'avocazione a sé di tali attività da parte dello Stato ha “scacciato” i privati. Considerando i livelli di reddito attuali (che, senza i prelievi per il *welfare* statale, al netto sarebbero ancora più elevati), le capacità organizzative (riduzione dei costi di transazione e aumento delle informazioni grazie al web) e la maggiore efficienza, le associazioni private disporrebbero di una potenza di fuoco tale da svolgere il ruolo assistenziale in maniera non meno efficace, ma addirittura più efficace dello Stato. A metà dell'Ottocento, dunque all'apice del *laissez-faire*, in Gran Bretagna e negli Stati Uniti vi fu una proliferazione straordinaria di istituzioni filantropiche e di mutuo soccorso. In Gran Bretagna nel 1870 esistevano trentaquattro società di mutuo aiuto; tre bambini su quattro della classe operaia frequentavano scuole private a pagamento, con il sostegno di enti religiosi e filantropici; e all'inizio del Novecento nove milioni di

³³⁶ J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 283 (traduzione mia). Secondo la lezione di Bastiat, bisogna prendere in considerazione anche gli effetti *non visibili* delle misure prese, “ciò che non si vede”.

³³⁷ «Nessun'altra considerazione ha stimolato l'opposizione intellettuale al liberalismo classico [più del problema degli indigenti]. [...] Tuttavia, dal fatto che una comunità politica liberale non riconosce o non attribuisce a tutti i suoi membri un diritto al benessere non si può dedurre che in essa coloro che non possono provvedere a sé stessi si trovino meno bene che non se vivessero in una società che garantisce tale diritto. [...] Potrebbe accadere che i tentativi da parte dello Stato di prendersi cura degli indigenti – riconoscendo e amministrando diritti di welfare – non riducano il numero e il disagio dei poveri ma aggravino soltanto la situazione». D. Conway, *op. cit.*, pp. 20-21 (traduzione mia).

³³⁸ Una parte consistente delle risorse prelevate non arriva ai destinatari (eventuali bisognosi) ma è assorbita dai *costi amministrativi*, in sostanza dalla burocrazia pubblica che le intermedia (stipendi dei funzionari, strutture residenziali, acquisti e sostituzioni di beni per gli uffici ecc.). Secondo studi americani queste risorse ammonterebbero ai due terzi: R. Woodson, *Private sector alternatives to the welfare state*, NCPA, Dallas, 1987; M. Tanner, *The End of Welfare*, Cato Institute, Washington, 1996. Le società private che svolgono attività di carità assorbono per sé meno di un terzo delle risorse intermedie. Una volta che una burocrazia pubblica è stata istituita, risulta poi impossibile smantellarla, in quanto i suoi membri costituiscono un gruppo di interesse combattivo, politicamente organizzato e strategicamente posizionato (la presunta competenza tecnica rivendicata presso il legislatore).

³³⁹ Il trasferimento redistributivo va da gruppi a reddito più basso verso gruppi a reddito più alto, perché questi ultimi sono più organizzati dei primi, sono in grado di svolgere attività di lobbying e godono di collegamenti politici, determinando la cosiddetta “cattura del regolatore”. G. Stigler, *The Theory of Economic Regulation*, in “The Bell Journal of Economics and Management Science”, vol. 2, n. 1, 1971, pp. 3–21.

lavoratori erano coperti dalla Friendly Society e da altri assicuratori privati contro la malattia e la disoccupazione³⁴⁰.

La concezione di libertà-proprietà testé illustrata consente di derivare il concetto, e una definizione, di *diritto (soggettivo)*. Esso è la traduzione di un'istanza etica in un vincolo giuridico³⁴¹. Se i diritti generali sono solo “negativi”, e gli unici diritti “positivi” sono quello derivanti da un obbligo contrattuale, allora un diritto soggettivo è la pretesa assoluta di ciascun individuo a non essere aggredito nel corpo e nei beni di cui è proprietario, garantita dalla legittimità dell'uso della forza contro il trasgressore³⁴².

Diritti così costruiti non sono mai in conflitto reciproco, sono *compossibili*, cioè possono coesistere con gli uguali diritti di altri, nel senso che l'esercizio di un proprio diritto da parte di A non preclude mai l'esercizio di un proprio diritto da parte di B. Non ci sono sovrapposizioni o zone grigie³⁴³; è possibile individuare in ogni controversia con chiarezza il titolare del diritto senza il ricorso a valutazioni relative al maggior benessere finale o al (presunto) maggior valore morale di una data azione³⁴⁴ o ad arbitrari e mutevoli bilanciamenti di diritti realizzati *ad hoc* a seconda delle circostanze³⁴⁵.

³⁴⁰ Cfr. D. Beito, *From Mutual Aid to the Welfare State: Fraternal Societies and Social Services, 1890–1967*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, NC, 1999; T.G. Palmer (a cura di), *After the Welfare State*, Jameson Books, Ottawa, IL, 2012.

³⁴¹ Come abbiamo visto esaminando nei capitoli 2 e 3 la genesi teorica dei diritti (su sé stessi e sulle cose), per i libertari i diritti preesistono alla loro giuridicizzazione per opera dello Stato o di qualsiasi comunità che si autoorganizza, non sono da questi *concessi*: «i diritti non sono creati dallo Stato; [...] gli Stati riconoscono e proteggono i diritti che gli individui già possiedono». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 57 (traduzione mia).

³⁴² Questa definizione “snella” di diritto soggettivo è notevolmente diversa dalle definizioni *mainstream* della teoria giuridica contemporanea, fondate su concezioni più articolate in quanto presupponenti diritti positivi generali e legittimità delle prerogative statali, come la teoria statica di W.N. Hohfeld, la teoria del bilanciamento dei diritti di Dworkin o il positivismo giuridico. In generale, le tradizioni di pensiero democratica, *liberal* e repubblicana, a differenza del libertarismo, prevedono diverse tipologie di diritti: parlano di “generazione” dei diritti, la cui successione sarebbe la seguente: diritti civili (libertà “dallo Stato”; diritti di I generazione), diritti politici (II generazione), diritti sociali (III generazione), diritti delle generazioni future, dell'ambiente, alla salvaguardia del patrimonio artistico, alla pace e simili (IV generazione). Per alcuni la successione è un ordine di priorità assiologica (di modo che un eventuale conflitto fra diritti sarà risolvibile facendo ricorso all'ordine valoriale stabilito); per i seguaci di visioni più interventiste ed egualitarie invece la successione è esclusivamente cronologica.

³⁴³ I diritti ‘positivi’, invece, oltre a essere in conflitto con quelli ‘negativi’, sono anche reciprocamente conflittuali. Infatti, essendo le risorse a disposizione di un Paese (e quindi dello Stato attraverso l'imposizione fiscale) non illimitate, destinarne una quota maggiore a un settore comporta inevitabilmente una riduzione in un altro settore: ad esempio, un aumento della tutela del “diritto” alla salute (aumento delle spese per le cure mediche) pregiudica il “diritto” all'istruzione (riduzione delle spese per le scuole o le università), o il “diritto” a una retribuzione equa di altri dipendenti pubblici, o il “diritto” al sussidio di disoccupazione e così via.

³⁴⁴ Nei termini di Locke: A vuole sacrificare un vitello per compiacere Dio, B non vuole perché ritiene che il sacrificio dispiaccia a Dio; la controversia non viene risolta stabilendo se a Dio piaccia o dispiaccia il sacrificio, valutando il contenuto morale o religioso delle due posizioni, ma stabilendo *chi è il proprietario* del vitello.

³⁴⁵ Come avviene, ad esempio, nel neocostituzionalismo, propugnato da giuristi come R. Dworkin, R. Alexy, C. Nino, R. Dreier, G. Capograssi, G. Zagrebelsky, A. Garcia Figueroa, M. Atienza, P. Haberle.

7. Interferenze ingiuste

Una teoria che, come si è visto, ammette solo gli scambi volontari e le azioni che non rappresentano aggressioni ad altri logicamente avversa le dottrine che, a vario titolo e in diverso grado, violano tali principi. Saranno ora esaminate alcune impostazioni teoriche che per i libertari danno luogo a coercizione ingiusta.

7.1 Paternalismo giuridico

È definita *paternalismo*³⁴⁶ *giuridico* la concezione, opposta al libertarismo, che ammette la (minaccia dell'uso della) forza contro un individuo adulto “per il suo bene”, per tutelare i suoi interessi (che il legislatore conosce meglio di lui) – ossia per evitare che l'individuo prenda decisioni che possano cagionare a sé stesso un danno fisico, psichico o economico o genericamente per incrementare il suo benessere³⁴⁷. La premessa di tale impostazione è che gli interessi delle persone sono contrapposti alla loro stessa volontà; cioè che molti individui non sono i migliori giudici del proprio benessere in quanto non responsabili o non razionali (distorsioni cognitive) o non lungimiranti o male informati; anche perché manipolati o suggestionati³⁴⁸. «Questo ragionamento è alla base di

³⁴⁶ O, come suggerito dai sostenitori di un linguaggio non sessista, che si mantenga neutro rispetto al genere, *parentalismo*. Il termine inglese da cui è mutuato, *parentalism*, ha una resa migliore dal momento che i *parents* sono i genitori, non genericamente i parenti.

³⁴⁷ La *Repubblica* di Platone è una delle prime espressioni di paternalismo politico: una libertà senza briglie conduce alla rovina; come i genitori restringono le libertà dei figli per il bene di questi, così i governanti devono regolare i comportamenti delle persone al fine di evitare atteggiamenti autodistruttivi e garantire il loro benessere e l'integrità dello stato. Per avvicinare i sudditi si può ricorrere alla menzogna a fin di bene – un classico del paternalismo –, la “nobile menzogna” rappresentata dalla favola fenicia secondo cui i guardiani sono d'oro, i guerrieri d'argento e la massa dei cittadini di ferro o rame. Un progenitore più recente di tale dottrina è il J.G. Fichte de *Lo Stato commerciale chiuso* (1803) e dei *Discorsi alla nazione tedesca* (1808).

³⁴⁸ Tale pregiudizio “francofortese” è alla base delle diffuse intemerate contro il “consumismo”; un concetto che ha le sue origini nelle critiche al consumo di Karl Marx (“feticismo delle merci”) e Thorstein Veblen e si perfeziona e definisce negli anni Cinquanta del Novecento con l'economista americano Victor Lebow (*Price Competition in 1955*). Se con il termine si designano solamente comportamenti oggetto di indagine di discipline come la sociologia o la psicologia, una filosofia politica, qual è il libertarismo, potrebbe avere poco da dire. Tuttavia l'espressione ha acquisito una connotazione fortemente critica nei confronti del capitalismo e del mercato (responsabili di un'artificiale pulsione all'acquisto indiscriminato di beni di consumo, all'“edonismo”), propone una specifica interpretazione in termini prasseologici (distinzione fra bisogni reali e bisogni fittizi, indotti; fra beni necessari e superflui; beni standardizzati e di lusso) e asserisce una mistificatoria identificazione della cosiddetta “omologazione” di fronte alla merce con una forma di totalitarismo (equiparando la coercizione politica alle scelte economiche individuali, seppure “conformistiche”); per cui i libertari hanno ragioni per sentirsi chiamati in causa e sostenere una battagliera controversia. Anche perché l'esito, intenzionale o meno, di questa offensiva è quasi sempre l'imposizione coercitiva di specifici stili di vita, in nome di un'equivalenza tra vita virtuosa e vita austera e, più recentemente, in nome della difesa dell'“ambiente”. Per i libertari invece ciascuno deve poter sempre riorganizzare liberamente la gerarchia fra essenziale e accessorio (Voltaire: «il superfluo, così necessario!»). I critici del consumatore sovrano hanno evidenziato l'insoddisfazione continua come spia e prova di una patologia. Sergio Ricossa ha osservato: «si diceva che i consumi lasciavano insoddisfatti, ed era vero. L'uomo è quello che è perché non è mai soddisfatto. Se lo fosse, il progresso si fermerebbe sull'istante. Ma essere insoddisfatti è desiderare qualche cosa, che non si ha già, e che implica probabilmente altri consumi». S. Ricossa, *I fuochisti della vaporiera* (1978), IBL Libri, Torino, 2017, Kindle e-book. D'altra parte, storicamente quasi tutti i beni oggi di massa – automobili, televisori, computer, telefoni - in passato hanno rappresentato un “lusso” per pochi. Seguendo la logica dei fustigatori dell'abbondanza, questi beni e servizi non sarebbero mai stati introdotti sul mercato. Mises ha fatto notare che «appena due o tre generazioni or sono in Inghilterra avere il bagno in casa era ritenuto un lusso; oggi ce n'è uno in ogni casa di operaio di un certo livello. Trentacinque anni fa non esistevano ancora automobili; vent'anni fa possederne una era il segno di un tenore di vita particolarmente lussuoso; oggi negli Stati Uniti anche un operaio ha la sua Ford. [...] Ci fu un tempo in cui solo i ricchi potevano permettersi il lusso di viaggiare all'estero. Schiller non ha mai visto le montagne svizzere che cantò nel suo *Guglielmo Tell*, sebbene confinassero con la sua patria sveva. Goethe non ha mai messo piede a Parigi Vienna Londra. Oggi i viaggiatori sono centinaia di migliaia e presto saranno milioni. [...] È

politiche come i programmi di previdenza obbligatoria, le leggi a protezione dei consumatori, i divieti ai ‘vizi’, le leggi sull’istruzione obbligatoria, le etichette sui cibi e sulle medicine e altro ancora»³⁴⁹. Il paternalismo, frequentato a sinistra dai *liberal* e a destra dai *compassionate conservative*, è affine all’utilitarismo olista (l’individuo, avendo legami comunitari, non può danneggiare sé stesso altrimenti danneggia altri, riducendo il benessere collettivo) e all’impostazione teologica (Dio dà la vita e la toglie, e nessuno può disporre di ciò che non gli appartiene).

Per i libertari invece la libertà comprende anche la libertà di commettere errori o di farsi del male nel lungo periodo conseguendo un maggiore piacere nel breve. Nell’edificio sociale libertario la massima libertà va sempre a braccetto con la massima *responsabilità* personale³⁵⁰. Una formulazione classica dell’anti-paternalismo è quella di John S. Mill: «il solo scopo per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civilizzata, contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il bene dell’individuo, sia esso fisico o morale, non è una giustificazione sufficiente»³⁵¹. E Hayek, in un mirabile passaggio de *La società libera*: «quando la condotta privata si può ripercuotere unicamente su chi, adulto, volontariamente agisce, la sola avversione per l’azione altrui o anche il sapere che altri coi propri atti nuocciono a se stessi, non fornisce ragione legittima per l’impiego della coercizione»³⁵².

All’argomento secondo cui sostanze come le droghe abbreviano la vita, e dunque rappresenterebbero un danno oggettivo per gli individui, Block ha risposto in questo modo: «questo ci addolora, ma non può certo costituire una valida critica alla dipendenza, né può assolutamente

questa l’evoluzione della storia economica: il lusso di oggi è la necessità di domani. Ogni progresso appare all’inizio come un lusso di pochi ricchi per poi diventare, dopo un certo tempo, il normale bisogno necessario di tutti. Il lusso stimola il consumo e l’industria a inventare e a introdurre nuovi prodotti, ed è quindi uno dei fattori dinamici della nostra vita economica». L. von Mises, *Liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2021, p. 56; ed. or. *Liberalismus*, Gustav Fischer, Jena, 1927. «Se tutti dovessero aspettare le cose migliori fino a quando si renda possibile fornirle a tutti, in molti casi quel giorno non sorgerebbe mai». F.A. von Hayek, *La società libera*, Seam, Formello (RM), 1999, p. 78; ed. or. *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1960. Come si è ripetutamente detto, il libertarismo, in quanto teoria politica, non caldeggia un particolare stile di vita rispetto a un altro; tuttavia, davanti alle intemerate contro “il lusso” e i generi “voluttuari” del pauperismo di sinistra, che si risolvono solo in intolleranza per i gusti degli altri, è comprensibile l’insofferenza e la forzatura operata dal libertario Marco Faraci: «Chi non è libertario [...] ci accusa spesso di volere trasformare il mondo in un supermercato. Sì. È vero. Noi libertari vogliamo trasformare il mondo in un supermercato. E ce ne vantiamo. Che cos’è in fondo un supermercato se non un luogo accogliente dove puoi trovare tutto quello che ti serve? Dove puoi scambiare il frutto del tuo lavoro con altre persone consenzienti, comprando quello che vuoi e pagando per quello che compri? [...] Noi siamo edonisti, perché non ci piace fare voto di povertà come gli integerrimi coreani del nord. Noi siamo consumisti, perché crediamo in una società in cui sempre più persone possano accedere ai beni di consumo e sempre più persone possano trovare lavoro nella produzione di beni di consumo. Ma soprattutto noi siamo convinti che, di fronte all’arroganza di chi vuole cancellare asetticamente le disuguaglianze e le soggettività, il “consumista” assurga a un ruolo estremamente meritorio, quello di difensore di un diritto fondamentale dell’uomo: il diritto a perseguire il valore più soggettivo che esista, la propria felicità personale». M. Faraci, *Il consumismo? È la ricerca della felicità*, in “Enclave”, n. 12, giugno 2001, p. 6. Una difesa della società dei consumi, dell’allargamento degli orizzonti del desiderio, degli oggetti come espansione delle facoltà umane e del loro contenuto estetico come espressione dello spirito umano è contenuta in P. Bruckner, *Le Fanatisme de l’apocalypse. Sauver la Terre, punir l’Homme*, Grasset Et Fasquelle, Paris, 2011; trad. it. *Il fanatismo dell’apocalisse*, Guanda, Parma, 2014, in particolare la terza parte.

³⁴⁹ J.A. Miron, *op. cit.*, p. 127 (traduzione mia). In generale, viene incoraggiato o reso obbligatorio il consumo dei cosiddetti *merit goods* (abitazione, istruzione, cure mediche, casco, cinture di sicurezza, revisione dell’autoveicolo) e scoraggiata o vietata la fruizione dei *demerit goods* (stupefacenti, tabacco, alcool, bibite, cibi grassi, armi, slot machine).

³⁵⁰ Come vedremo più avanti a proposito dell’egualitarismo e dell’interventismo socializzatore, per i libertari non deve essere consentito esternalizzare, cioè far ricadere sugli altri, i costi delle proprie cattive decisioni.

³⁵¹ J.S. Mill, *op. cit.*, p. 22. E più avanti nel testo: «nessuno, e nessun gruppo, è autorizzato a dire a un adulto che per il suo bene non può fare della sua vita quel che sceglie di farne». Id., p. 107.

³⁵² F.A. von Hayek, *La società libera*, cit., p. 200.

giustificare la proibizione dell'uso dell'eroina. Non costituisce una critica valida, e non giustifica quel divieto, perché spetta all'individuo decidere il tipo di vita che vuole condurre – una vita breve, che comprenda ciò che lui considera attività piacevoli, o una vita più lunga, priva di quei divertimenti. Poiché non esistono criteri oggettivi riguardo a tali decisioni, nessuna delle scelte possibili può essere giudicata irrazionale o sospetta»³⁵³.

È vero, osservano i libertari, che gli individui non sono soggetti perfettamente razionali e saggi³⁵⁴, ma tale constatazione non conduce sul piano logico alla concentrazione della decisione nelle mani del soggetto pubblico. Per diverse ragioni. Innanzi tutto, poiché ciascuno ha una mente e un “io” diversi, vi sono molte più probabilità che conosca ciò che è intimamente meglio per sé stesso rispetto a quanto non possa fare un funzionario pubblico³⁵⁵. La condizione di libertà è un prerequisito necessario affinché i “migliori interessi” siano conseguiti. La correzione degli errori lasciata agli individui e alla persuasione è un modo più efficiente della costrizione. Si aggiunga che l'intervento collettivo rappresenta quasi sempre un rimedio peggiore del male: come ha rilevato Mill, «l'argomento più forte contro l'interferenza del pubblico nella condotta puramente individuale è che, quando si verifica, si verifica con ogni probabilità sia nei modi sbagliati che nel posto sbagliato»³⁵⁶. In secondo luogo, il divieto indiscriminato penalizza i consumatori (di tabacco, di alcolici, di bibite, di slot machine) moderati, che sono la maggioranza³⁵⁷. In terzo luogo, l'individuo può assumere o consultare esperti per ridurre o eliminare gli errori. Infine, una volta ammesso il principio, si rischia il *piano inclinato*, perché risulta difficile sul piano logico obiettare a imposizioni ulteriori: se è in causa il benessere fisico delle persone, perché non imporre anche l'attività fisica o le diete? E perché limitare l'intervento alla protezione del fisico, e non estenderlo all'anima e alla mente, impedendo di leggere libri “cattivi”, vedere “cattive” commedie o “cattivi” dipinti e così via³⁵⁸? «Una volta che agli Stati viene concessa l'autorità di restringere la libertà di alcuni adulti assennati al fine di tutelarne il benessere fisico o morale, non vi sarà alcun principio a garantire un punto di arresto alle possibili

³⁵³ W. Block, *Difendere l'indifendibile*, cit. p. 30.

³⁵⁴ Mario J. Rizzo e Glen Whitman hanno obiettato che spesso comportamenti che appaiono come fallimenti della razionalità non sono altro che ordinari processi di apprendimento: «una parte importante della razionalità è sperimentare scelte diverse, scoprire le proprie preferenze nel tempo, imparare dai propri errori, strutturare il proprio ambiente, adottare strategie di autocontrollo». M.J. Rizzo, G. Whitman, *Escaping Paternalism: Rationality, Behavioral Economics, and Public Policy*, Cambridge University Press, New York, 2019, p. 17.

³⁵⁵ «Ciascuno è la persona maggiormente interessata al proprio benessere; [...] l'uomo o la donna più ordinari hanno mezzi di conoscere i propri sentimenti e la propria condizione incommensurabilmente superiori a quelli di cui può disporre chiunque altro». J.S. Mill, *op. cit.*, p. 107.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 116.

³⁵⁷ «Gli interventi hanno dei costi. Un problema rilevante è costituito dal fatto che le politiche che proteggono gli irrazionali da loro stessi inevitabilmente danneggiano i razionali. Ad esempio, una *sin tax* sugli alcolici potrebbe scoraggiare le persone che ne abusano, ma aumenta anche il costo per i bevitori responsabili». J.A. Miron, *op. cit.*, p. 128 (traduzione mia). Il fatto che la natura viziosa (o virtuosa) dei comportamenti dipende dalla persistenza nel tempo, dall'intensità e da circostanze concrete e soggettive è così illustrato da Spooner: «spesso non è possibile dire che quelle azioni che vengono definite vizi siano effettivamente vizi, se non nel grado. Cioè è difficile dire, di una qualsiasi azione o linea di condotta definite vizi, che sarebbero state effettivamente vizi *se si fossero interrotte a un certo punto*. La questione di virtù o vizio, quindi, in tutti questi casi, è una questione di quantità e di grado, e non del carattere intrinseco di ogni singola azione in sé. Questo rende più difficile, per non dire impossibile, che qualcuno – tranne ogni individuo per sé – tracci un qualsiasi confine netto, o qualcosa di simile a un confine netto, tra virtù e vizio; vale a dire che qualcuno dica dove finisce la virtù e inizia il vizio». L. Spooner, *I vizi non sono crimini* (1875), cit., p. 5.

³⁵⁸ «Il paternalismo può giustificare un'ampia varietà di interventi statali. Ad esempio, potrebbe suggerire che lo Stato è tenuto a scoraggiare non solo l'uso di droghe o un risparmio insufficiente, ma anche i grassi saturi, la mancanza di esercizio fisico, la troppa televisione, certi libri e particolari preferenze religiose. [...] Il paternalismo apre la porta a interventi che farebbero inorridire anche coloro che, in altri contesti, lo invocano». J.A. Miron, *op. cit.*, p. 128 (traduzione mia).

proibizioni statali»³⁵⁹. Se si abolisce la libertà dell'uomo di stabilire il proprio consumo, gli si tolgono tutte le libertà.

I difensori del paternalismo giuridico ricorrono anche a un altro argomento: non sussiste una completa libertà di compiere azioni che danneggiano sé stessi perché, prendendo in considerazione gli effetti *potenziali e indiretti*, quelle azioni potrebbero danneggiare anche gli altri. Ad esempio, un alcolista o tossicodipendente *potrebbe* provocare una rissa o un incidente automobilistico o trascurare la famiglia³⁶⁰. I libertari replicano che questi sono danni incerti, indiretti e collocati in un orizzonte temporale futuro troppo esteso, mentre la compressione di libertà derivante dal divieto di quei comportamenti (il bere e il drogarsi) è certa e diretta. Poiché i divieti non si possono imporre caso per caso, ma vengono introdotti in maniera generalizzata, l'esito finale è la violazione di un bene certo maggiore, la libertà, in nome di un astratto principio di precauzione³⁶¹. Il diritto, è la conclusione, non può fare sociologia, deve occuparsi delle connessioni dirette tra fatti.

Il coinvolgimento dei familiari, oltre all'indisponibilità del proprio corpo e della propria vita, è l'argomento utilizzato anche per vietare azioni che provocano o possono provocare la morte del soggetto agente, come l'eutanasia volontaria, il suicidio o un duello. A tale proposito Block ha replicato nel seguente modo: «[i]n questo rilievo critico vi sono diversi errori. Innanzi tutto, è in contrasto con la dottrina dell'autoproprietà. Se una persona *non può* rischiare legittimamente la sua vita perché vi sono persone che dipendono da lui, allora in tal modo non è libero. Ma se non lo è, allora coloro che dipendono da lui sono i suoi proprietari, o schiavisti, dal momento che lo

³⁵⁹ D. Conway, *op. cit.*, p. 19 (traduzione mia).

³⁶⁰ Abbiamo già incontrato questa tesi in relazione al concetto di *danno* di Mill; v. *supra*, § 6.2.

³⁶¹ In base al principio di precauzione, ideato per le questioni ecologiche, se vi è la possibilità che un'azione o una politica causino un danno rilevante e irreparabile, l'onere di provare la non dannosità deve ricadere su coloro che sostengono quella azione o quella politica. Detto in altro modo, anche se non v'è piena certezza scientifica che una data azione provochi un danno serio o irreversibile, quella azione deve essere vietata. Ma la certezza scientifica è quasi sempre assente. Con l'applicazione di tale principio qualunque progresso tecnologico sarebbe stato impossibile: l'aviazione non sarebbe nata, o sarebbe stata bloccata dopo il primo incidente aereo. L'asserzione dei sostenitori di tale principio, secondo i quali nessuna vita umana può essere sacrificata a un incremento di utilità, è tra l'altro smentita dal fatto che, ad esempio, nonostante l'esistenza di un certo numero di morti per incidenti stradali, non riduciamo i limiti di velocità sotto la soglia necessaria per eliminarli completamente (presumibilmente i quindici chilometri all'ora anche in autostrada): continuiamo a tenerli più elevati perché «per la maggior parte di noi vale la pena di farlo per avere il piacere *in più* di arrivare a destinazione [molto] prima di quanto faremmo altrimenti». R. Fumerton, *op. cit.*, p. 120. L'autore estende l'esempio alla pandemia di Covid-19, rilevando che accettare un numero di morti superiore in cambio del normale svolgimento delle attività economiche e sociali sarebbe stato forse impopolare ma non illogico e ingiusto. La maggior parte del mondo libertario ha avversato le politiche anti-covid (lockdown, mascherine, quarantene, vaccinazione obbligatoria, green pass): Rockwell Jr., sulla base del non impedimento delle attività semplicemente "rischiose" sostenuto da Rothbard, ha affermato che il semplice rischio di contagio non rappresenta una minaccia "palpabile, immediata e diretta", le tre condizioni che qualificano un'azione come aggressiva: «le persone non stanno minacciando gli altri di morte immediata per contagio. Se si ha la malattia, la si può trasmettere ad altri. Oppure no. Ed è incerto anche quello che avviene se qualcuno prende la malattia». L.H. Rockwell Jr., *What Would Murray Say about the Coronavirus?*, in LewRockwell.com, <https://mises.org/mises-wire/what-would-murray-say-about-coronavirus>, 4 marzo 2020. L'ossessione securitaria che di recente si è diffusa nei Paesi più sviluppati (uno dei volti che assume il *perfettismo*; v. *infra*) pretende di cancellare per legge gli ineliminabili margini di rischio, di errore e di fatalità connessi con l'attività (e in generale la vita) umana. Un effetto è la diffusione di cause legali per pretendere sanzioni o risarcimenti per eventi nei quali l'imponderabile gioca un ruolo decisivo. Un altro è l'estendersi di una logica emergenziale che trasforma in eccezionalità da rimuovere fenomeni non eliminabili (e, in alcuni casi di malafede, crea artificiosamente i fenomeni): data la tecnologia disponibile, il numero di incidenti stradali o gli effetti negativi di alcuni eventi naturali non possono essere ridotti al di sotto di una certa soglia. Se però ogni sofferenza, ogni attrito della realtà è inaccettabile e va rimosso, lo spazio per il potere politico e per l'invasione normativa si dilata sempre più. Un autore non libertario come Elie Halévy già nel 1938 (*L'ère des tyrannies*) suggeriva che il segno distintivo della tirannia statale moderna è il prolungamento artificioso di uno stato di emergenza dal tempo di guerra al tempo di pace. Sul continuo ricorso allo "stato d'eccezione" si veda A. Colombo, *Il governo mondiale dell'emergenza. Dall'apoteosi della sicurezza all'epidemia dell'insicurezza*, Cortina, Milano, 2023.

controllano. Di conseguenza questa critica conduce alla difesa della schiavitù. Inoltre, [...] se egli dipende da loro, allora, per le stesse ragioni per cui lui deve obbedire ai loro ordini sui comportamenti rischiosi, anche *loro* devono obbedire alle *sue* convinzioni sui comportamenti rischiosi. [...] E se essi sono a tutti gli effetti suoi schiavi, allora egli può ordinare loro di consentirgli di assumere qualsiasi comportamento rischioso da loro temuto. Essi devono obbedire al suo ordine di consentirgli il duello; altrimenti sarebbero schiavi disobbedienti, e non sarebbe possibile. Ma, allo stesso modo, essi possono ordinarli di non dar loro l'ordine di consentirgli il duello. E così via. Il punto qui è che per una persona essere schiavo e padrone di un'altra persona – la *stessa* – è una situazione completamente illogica. E questa illogicità è derivabile logicamente dalla critica del duello volontario condotta in base all'argomento secondo cui il potenziale duellante ha delle “responsabilità”»³⁶².

Può essere considerata una sottoclasse del paternalismo anche la circostanza dello scambio in condizioni di necessità (*desperate exchange*), che comporterebbe uno “sfruttamento” del venditore (ad es. la vendita di un rene per esigenze economiche) e dovrebbe quindi essere vietato. Per i libertari c'è volontarietà (assenza di aggressione) anche in questo tipo di relazione e dunque si oppongono al divieto.

Il libertario John Hospers riteneva che interventi di segno paternalistico fossero legittimi se volti ad assecondare gli obiettivi dell'individuo, restringendo la nozione di volontarietà³⁶³. Un'impostazione simile è espressa da Sarah Conly, che sostiene il paternalismo quando serve per conseguire i fini scelti dall'individuo e ritiene che in tale versione non sia incompatibile con il libertarismo³⁶⁴.

L'economista Richard H. Thaler e il giurista Cass R. Sunstein hanno sostenuto un “paternalismo libertario” attraverso la teoria della “spinta gentile” (*nudge*). Gli individui, tutt'altro che perfettamente razionali, commettono errori cognitivi: se il legislatore o il governante (ma anche istituzioni private), attraverso interventi leggeri e mirati, influenzando e non costringendo, può correggere l'errore, l'individuo migliora il suo benessere. Le decisioni suggerite sono quelle che l'agente prenderebbe se fosse in possesso di informazione completa, abilità cognitive non soggette a *bias* e completo autocontrollo. Esempi di tale interventismo “mite” sono il silenzio-assenso nell'adesione ai fondi pensionistici delle aziende o nella donazione degli organi, le immagini scioccanti sui pacchetti di sigarette, la migliore esposizione sugli scaffali dei negozi degli alimenti più salubri. “Paternalismo” perché l'intervento è volto a evidenziare e suggerire la scelta migliore, “libertario” perché all'individuo resterebbe la libertà di scelta (e quindi anche l'*opt-out*). Non si tratterebbe di un'interferenza aggressiva, di un'imposizione, bensì di una guida; non verrebbero modificati i fini degli individui, ma i mezzi per raggiungerli³⁶⁵.

Libertari come David Gordon e Gregory Mitchell hanno criticato tale proposta adducendo, innanzi tutto, l'Argomento Epistemico, in base al quale gli individui possono commettere errori di

³⁶² W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., pp. 208-210 (traduzione mia).

³⁶³ J. Hospers, *Libertarianism and Legal Paternalism*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 4, n. 3, estate 1980, pp. 255-265. Sullo stesso numero della rivista gli replica David Gordon (*Comment on Hospers*, pp. 267-272), ribadendo la posizione libertaria standard di non-interferenza.

³⁶⁴ S. Conly, *Paternalism and the Limits of Liberty*, in J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz (a cura di), *op. cit.*, pp. 427-434; *Against Autonomy: Justifying Coercive Paternalism*, Cambridge University Press, New York, 2012.

³⁶⁵ R.H. Thaler, C.R. Sunstein, *Libertarian Paternalism Is Not an Oxymoron*, in “University of Chicago Law Review”, vol. 70, n. 4, 2003, pp. 1159-1202; *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, New Haven, CT, 2008; C.R. Sunstein, *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*, Yale University Press, New Haven, CT, 2014.

valutazione, ma ciononostante possono decidere per sé stessi meglio dei governanti. Anche i governanti sono soggetti a errori (oltre a essere autointeressati). Inoltre, non è possibile provare che gli individui dei quali si vuole modificare il comportamento siano caduti vittime di errori cognitivi³⁶⁶: per esempio, un fumatore potrebbe essere completamente informato e consapevole dei danni del fumo, ma anche, dal suo punto di vista, dei benefici psicologici, e dunque potrebbe ancora desiderare di fumare. Ancora, alcune delle misure proposte hanno effetti redistributivi, dalle persone razionali a quelle irrazionali³⁶⁷. Infine, Sunstein e Thaler incorrono nella distorsione utilitarista di considerare la preferenza per la libertà di scelta come una componente del benessere; il benessere come obiettivo della moralità gli impedisce di comprendere il rispetto per l'autonomia delle persone³⁶⁸.

In conclusione, «[i] libertari concordano sul fatto che la libertà non *garantisce* buoni risultati. Se le persone sono libere di scegliere da sole, molte faranno scelte sbagliate. Tuttavia, sostengono i libertari, *nulla* garantisce buoni risultati, quindi la questione delle garanzie non è rilevante. La libertà può non garantire buoni risultati, ma di fatto ne produce di buoni»³⁶⁹.

7.2 Perfezionismo e perfettismo

Una seconda teoria morale è il *perfezionismo* (o *moralismo giuridico*), secondo il quale alcuni consumi o comportamenti sono “immorali” o “degradanti” in sé, anche se non danneggiano materialmente o non violano i diritti di alcuno, mentre altri sono “moralì” e “nobili”. Le strategie argomentative a sostegno di tale teoria sono state sostanzialmente due: i valori o vengono asseriti come verità etica oggettiva (il neogiusnaturalismo di John Finnis³⁷⁰ e di Robert P. George³⁷¹) o interpretati come semplice morale condivisa (è il caso di esponenti del pensiero comunitario come A. MacIntyre³⁷², M. Sandel, M. Walzer e A. Etzioni, per i quali il nucleo di valori condivisi vanno intesi come opinione prevalente in un dato momento storico)³⁷³. In ogni caso secondo questo indirizzo lo Stato ha un interesse legittimo alla promozione della stabilità morale e di alcuni significati della “vita

³⁶⁶ Per farlo, funzionari statali dovrebbero scavare nella vita privata di ogni persona per individuare le ragioni più profonde di ogni sua condotta, raggiungendo vette di invasività della sfera personale di stampo totalitario.

³⁶⁷ Ad esempio, se i fondi pensionistici con l'adesione come opzione di default prevedono anche una contribuzione da parte del datore di lavoro, verranno destinate a tal fine risorse che sarebbero state utilizzate diversamente, per esempio come *benefit* per alcuni lavoratori, che quindi vedranno ridotto il proprio reddito reale.

³⁶⁸ D. Gordon, *Cass Sunstein's Phony Paternalism*, in “The Austrian”, vol. 1, n. 4, luglio-agosto 2015, pp. 10-12; G. Mitchell, *Libertarian Paternalism is an Oxymoron*, *Northwestern University Law Review*, vol. 99, n. 3, 2005, pp. 1255–1256.

³⁶⁹ J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. xi (traduzione mia).

³⁷⁰ J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford University Press, New York, 1980.

³⁷¹ R.P. George, *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

³⁷² Secondo MacIntyre il capitalismo e l'individualismo dell'ordine liberale scoraggiano l'acquisizione e l'esercizio delle virtù aristoteliche – senso di giustizia, onestà, coraggio, saggezza, altruismo – che sorreggono le tre forme di vita di intonazione “sociale” - le *pratiche*, *l'unità della vita umana* e le *tradizioni* – che danno impulso al conseguimento di una vita “buona”. L'ordine liberale, inoltre, priva le persone anche delle convinzioni morali e delle attitudini morali. Queste sono qualcosa di più delle mere preferenze soggettive ed arbitrarie solo se assecondano lo scopo (*telos*) degli esseri umani; e tale scopo si può manifestare solo all'interno di una comunità. L'“io” astratto dai legami sociali, e quindi privo di *telos*, del liberalismo non consente di dare un fondamento alle convinzioni morali, che restano esposte a infinite controversie, nelle quali i protagonisti si appellano a principi primi dei quali però non riescono a fornire giustificazioni incontrovertibili. A. MacIntyre, *After Virtue*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, IN, 1981; trad. it., *Dopo la virtù*, Feltrinelli, Milano, 1988. Una critica della sua posizione è contenuta in D. Conway, *op. cit.*, pp. 79-100.

³⁷³ J.F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity* (1874), Liberty Fund, Indianapolis, IN, 1993; J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980; trad. it. *Legge naturale e diritti naturali*, Einaudi, Torino, 1996; R.P. George, *Making Men Moral*, Clarendon Press, Oxford, 1993; A. Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsibility, and the Communitarian Agenda*, Crown Publishers, New York, 1993, pp. 23-53.

buona”, sostenendo la virtù e punendo il vizio (e la “mercificazione” di alcune attività³⁷⁴) anche attraverso la coercizione giuridica, sulla base di paventate disintegrazioni o corruzioni della società³⁷⁵. Il permissivismo giuridico, sebbene per sua natura astensionistico, *value-free*, può essere percepito come un subliminale avallo – una strizzata d’occhio – ai comportamenti dissoluti. La *disintegration thesis* a volte è ulteriormente supportata con l’argomento del pendio scivoloso: se si permette il comportamento *x*, non immorale ma moralmente ambiguo, è probabile che si apra la strada e venga tenuto in futuro il comportamento *y*, immorale.

I libertari ritorcono contro i perfezionisti la medesima tecnica argomentativa: questi ultimi asseriscono che «il mercato profitta dei vizi degli uomini, e che proibire le tentazioni gioverebbe alla virtù. [...] Però i “consumisti” temono che, una volta incamminati sulla strada del proibire le tentazioni, non ci si fermi prima di proibire quasi tutto, quasi tutto potendo apparire come un’esca per sedurci»³⁷⁶ e corromperci.

Su questa tematica fu significativa la polemica che intercorse, tra la fine degli anni Cinquanta e l’inizio dei Sessanta del Novecento nel Regno Unito, fra i giuristi Herbert Hart e Lord Patrick Devlin circa la repressione penale dell’omosessualità e della prostituzione: il primo avversava il divieto in base al principio milliano della liceità delle *self regarding actions* (posizione condivisa dai libertari), mentre il secondo lo caldeggiava sostenendo che una morale condivisa è una componente irrinunciabile dell’organizzazione sociale, nel senso che rappresenta un aspetto essenziale della struttura di una società, ne determina l’identità in quanto tale e la preserva; di conseguenza la società ha la facoltà di interferire tramite il diritto con gli atti che distruggono le regole morali fondamentali³⁷⁷.

Può essere inclusa all’interno del perfezionismo anche l’idea (espressa ad esempio da M. Walzer, M. Sandel³⁷⁸, A. Sen e M. Nussbaum) che affidare al libero mercato la compravendita di alcuni beni o servizi invii un messaggio “sbagliato”, incoraggiando gli interessi materiali e l’egoismo e svalutando i contenuti spirituali. Più in generale è frequente l’accusa rivolta al libero mercato e al capitalismo di generare o favorire il collasso dei valori morali, subordinati al perseguimento della ricchezza e del piacere individuali. Secondo Leo Strauss ed Eric Voegelin l’origine intellettuale del capitalismo è il pensiero di Locke, che mette in ombra la cristianità non prendendo sul serio la rivelazione e valorizza gli aspetti edonistici e utilitaristici; interpretazione del filosofo inglese respinta dai libertari. È frequentemente asserita anche l’esistenza di un conflitto fra il capitalismo,

³⁷⁴ Per i libertari qualsiasi attività del proprio corpo (lavoro) che una persona mette volontariamente a disposizione di un’altra in cambio di denaro è “merce di scambio”. E questo è vero anche per attività giudicate nobili o vocazionali come, ad esempio, quelle dei medici o degli scienziati. Non vi è alcuna disumanizzazione in ciò. Se al lavoro viene attribuita una natura sacrale, se esso deve essere sottratto al “volgare” mondo del commercio, allora nessuna persona potrebbe mai ricevere uno stipendio in cambio delle sue prestazioni lavorative. Lo stesso vale per la vendita di un organo del proprio corpo, spesso osteggiata con l’argomento dello svilimento mercantile.

³⁷⁵ «Le persone di destra si oppongono al libertarismo perché pensano che condurrebbe alla depravazione morale. [...] I conservatori sostengono che [...] i modi di vita tradizionali aiutano a mantenere le norme e le convenzioni. [...] Temono che il libertarismo minacci l’ordine sociale sottostante. Ad esempio, affermano che la famiglia tradizionale è il fondamento della società. Quando la famiglia si disgrega, la criminalità, la povertà e la stagnazione economica ne sono la conseguenza certa. [...] Poiché il libertarismo permette di sperimentare e tollera quasi tutto, distruggerà le tradizioni da cui dipende la società». J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 24, 49 (traduzione mia).

³⁷⁶ S. Ricossa, *Impariamo l’economia*, cit., pp. 79-80.

³⁷⁷ H.L.A. Hart, *Positivism and the Separation of Law and Morals*, in “Harvard Law Review”, vol. 71, n. 4, febbraio 1958, pp. 593-629; *Law, Liberty and Morality*, Stanford University Press, Stanford, 1963; P. Devlin, *The Enforcement of Morals*, Oxford University Press, Londra, 1965.

³⁷⁸ M. Sandel, *What Money Can’t Buy. The Moral Limits of Markets*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2012.

“senz’anima” e dedito solo al profitto, e i valori tradizionali; per cui libero mercato e conservatorismo sarebbero incompatibili³⁷⁹. Rothbard ha fatto osservare che ciò è completamente erroneo. L’“efficienza” economica e lo “sviluppo” non sono beni in sé. L’efficienza è tale in relazione a un determinato obiettivo. E tale obiettivo dipende dalle preferenze del singolo agente. Se egli vuole impiegare le proprie risorse per realizzare o preservare un bene o un servizio che rappresenta un valore tradizionale, non puntando dunque al massimo profitto monetario³⁸⁰, ciò è assolutamente compatibile con il libero mercato. Ad esempio, un individuo o un gruppo di individui potrebbero impedire la realizzazione di un supermercato su un terreno che per loro ha un significato storico e/o sentimentale, acquistando il terreno³⁸¹. Il mercato è uno strumento neutro, al servizio dei domandanti. Come scrisse l’economista George Stigler, «i camerieri non sono responsabili dell’obesità dei loro clienti»³⁸². Il libertarismo offre una cornice all’interno della quale l’azione morale può svolgersi.

Seppure non siano completamente assenti punti di intersezione, qui distinguiamo il perfezionismo dal *perfettismo*, la concezione che ritiene possibile la perfezione in tutte le attività umane, perché la seconda rappresenta un progetto più radicale, affine alle utopie, il compimento di una palingenesi collettiva volta a forgiare l’Uomo Nuovo, ben oltre dunque la mera sanzione giuridica di vizi e virtù. La divinizzazione della natura umana profetizzata da tale prospettiva è spesso connessa a una concezione della storia teleologicamente orientata, che prefigura l’approdo a una meta ultima statica (il perfetto non si può migliorare), un riconquistato paradiso terrestre permeato da un irenismo sociale in cui qualsiasi conflitto è estinto (Platone, Gioacchino da Fiore, T. Moro, T. Campanella, G. Winstanley, J-J. Rousseau, K. Marx, J.M. Keynes³⁸³).

La fine della storia preannunciata dal perfettismo incorpora sempre anche l’utopia dell’estinzione dell’economia, da intendere come fine della scarsità e del lavoro come necessità; in parallelo al conseguimento di uno stato finale stazionario caratterizzato, in consonanza con l’Uomo Nuovo, da un’austera assenza di desideri frivoli e bisogni “consumistici”³⁸⁴.

L. von Mises definì “complesso di Fourier” l’idea nevrotica che l’imperfezione sia inaccettabile e si debba e si possa realizzare un’utopia in cui qualsiasi disagio scompare, e l’abbondanza sostituisce la scarsità in un vagheggiato Paese della cuccagna³⁸⁵. Mentre Harold Demsetz ha chiamato “approccio del Nirvana” la propensione a comparare le situazioni del mondo reale con alternative

³⁷⁹ Per una posizione conservatrice che invece non considera le istituzioni di mercato necessariamente corrosive dei valori e dello spirito di comunità si veda D. Willetts, *Modern Conservatism*, Penguin, Londra, 1992.

³⁸⁰ Purché tale scelta sia volontaria. Milton Friedman criticava la retorica della “responsabilità sociale d’impresa”: i manager devono essere responsabili solo verso i proprietari dell’impresa (dunque, in una *corporation*, verso gli azionisti) e quindi devono agire in conformità agli interessi di costoro, non sentirsi costretti a pregiudicare gli obiettivi di profitto in nome del perseguimento di finalità “sociali” (politiche *green*, sostenibilità, beneficenza, inclusione, infrastrutture urbane). Cfr. M. Friedman, *Capitalismo e libertà*, cit., pp. 182-185.

³⁸¹ M.N. Rothbard, *Eisnerizing Manassas*, in “The Free Market”, vol. 12, n. 8, agosto 1994, pp. 1, 8.

³⁸² G. Stigler, *L’economista e l’intellettuale*, Sansoni-Centro Einaudi, Firenze, 1967, p. 41.

³⁸³ Sebbene Keynes sia ordinariamente presentato come un pragmatico riformatore del capitalismo, in realtà in vari scritti, compresa la *Teoria generale*, a tratti assume toni millenaristici che vagheggiano una prospettiva finale coincidente con una sorta di eutanasia del capitalismo. Quando abbandona le analisi di breve periodo per dipingere scenari di lunghissimo termine parla con toni profetici di fine del “problema economico”, cioè della necessità economica, con approdo a una condizione quasi-stazionaria in cui viene meno la scarsità di capitale; i consumatori, educati all’austerità, sono tutti soddisfatti e appagati; i produttori sono prudenti in un contesto senza rischi e senza novità; il tempo di lavoro (economico) si riduce progressivamente fino alla scomparsa, per lasciare il posto solo al lavoro-gioia.

³⁸⁴ Sul tema si veda S. Ricossa, *La fine dell’economia. Saggio sulla perfezione*, SugarCo, Milano, 1986.

³⁸⁵ L. von Mises, *Liberalismo*, cit., pp. 35-39.

idealizzate (ma *irrealizzabili*), per poi denunciare l'inaccettabile imperfezione della realtà; incorrendo così in fallacie relative a presunti "fallimenti del mercato" da sanare³⁸⁶.

I libertari sono antiperfettisti. Essi ritengono, con Kant, che dal legno storto dell'umanità non può uscire nulla di interamente dritto. E condividono il richiamo alla fallibilità e finitudine umane di Antonio Rosmini, che per primo svolse un'approfondita critica politica del perfettismo, all'epoca imbracciato da tutte le teorie avverse al liberalismo³⁸⁷. La perfezione umana è inevitabilmente a scapito della varietà e dell'originalità individuali: come osservò Giacomo Leopardi, «immaginando un solo e assoluto tipo di perfezione, indipendente e antecedente a ogni sorta di esistenza, tutti gli esseri per esser perfetti debbono essere interamente conformi a questo tipo; dunque tutti perfettamente uguali e identici di natura»³⁸⁸.

I libertari paventano soprattutto gli esiti oppressivi dell'opzione perfettista. Il popperiano inferno in terra generato dal tentativo di realizzare il paradiso. Come ha osservato l'economista Sergio Ricossa, la palingenesi è sempre associata a un attivismo politico distruttivo, da *tabula rasa*: «il collettivista è convinto che la perfezione si trovi bell'e fatta dietro un ultimo diaframma da abbattere. Egli perciò passa la vita a demolire, giacché c'è sempre un ultimo diaframma. Il borghese Taine osservava che i francesi avevano distrutto tredici forme di governo in ottant'anni. Sappiamo che hanno continuato senza mai trovare quel che cercano, e così fanno altri popoli»³⁸⁹.

La stessa società libertaria non sarà una società perfetta: «ci saranno ancora disuguaglianza, povertà, criminalità, corruzione, disumanità dell'uomo verso l'uomo. [...] I libertari non vi promettono un giardino di rose [...], non la fine del crimine, della povertà e della disuguaglianza ma una quantità minore – spesso molto minore – della maggior parte di queste cose per la maggior parte del tempo»³⁹⁰. «Al contrario di molti utopisti quali i marxisti e gli anarchici di sinistra (gli anarcocomunisti e gli anarco-sindacalisti), i libertari *non* danno per scontato che l'avvento della società puramente libera dei loro sogni porterà con sé anche un nuovo e miracolosamente trasformato Uomo libertario. [...] Certo, "migliori" saranno le persone, migliore sarà il funzionamento di *qualsiasi* sistema sociale, e soprattutto minore sarà il lavoro che dovranno fare polizia e tribunali. Ma i libertari non partono da tale supposizione. Ciò che sosteniamo è che, dato un qualsiasi grado di "bontà" o "cattiveria" negli uomini, la società puramente libertaria sarà al tempo stesso la più morale e la più

³⁸⁶ H. Demsetz, *Information and Efficiency: Another Viewpoint*, in "The Journal of Law & Economics", vol. 12, n. 1, aprile 1969, pp. 1-22.

³⁸⁷ A. Rosmini, *Filosofia della politica* (1839), Rusconi, Milano, 1985.

³⁸⁸ G. Leopardi, *Zibaldone*, I, Mondadori, Milano, 1957, p. 1206.

³⁸⁹ S. Ricossa, *Straborghese* (1980), IBL Libri, Torino, 2013, p. 75. Lo stesso autore svolge un'analisi ampia del tema nel capitolo *Contro la perfezione* del suo libro *Impariamo l'economia*, cit. Contro i "guaritori dell'umanità" si veda anche I. Berlin, *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee* (1991), Adelphi, Milano, 1994. Del liberalismo si è detto che "non scalda i cuori", che manca di un'epica. L'assenza di una narrazione messianica, di una promessa escatologica, è un tratto che caratterizza anche il libertarismo, forse penalizzato, anche per questo motivo, sul piano dell'efficacia propagandistica. Come si vedrà nel capitolo 12, tentativi di sollecitare nell'opinione pubblica anche corde emotive furono esperiti da Rothbard, con il suo "populismo di destra" degli anni Novanta del secolo scorso. Nel 2023 il libertario anarcocapitalista Javier Milei vince a sorpresa le presidenziali argentine. Il riflesso dei principali media è quello di relegarlo rapidamente all'interno della sempre più abusata categoria del populismo; che forse è rintracciabile nella retorica anti-casta e in alcuni toni profetici sul ritorno del Paese a una perduta Età dell'Oro, non certo nel programma economico-sociale, incentrato su misure come i tagli alla spesa pubblica, le privatizzazioni, la riduzione delle protezioni del *welfare*, una politica monetaria non lassista.

³⁹⁰ D. Boaz, *Libertarianism: a primer*, Free Press, New York, 1997, p. 26 (traduzione mia).

efficiente, la meno criminale e la più sicura per gli individui e per la proprietà»³⁹¹. Riuscirà, cioè, a circoscrivere probabilmente meglio di altri sistemi la criminalità, gli episodi di corruzione, i casi di povertà, ma, come ha osservato Rainer Zitelmann, «la vera domanda che dobbiamo porci è se questi problemi sono specificamente legati a un ordine economico basato sul mercato o se siano in realtà delle costanti antropologiche che sono sempre esistite in tutti i periodi storici e in tutti i diversi modelli di società»³⁹².

Circa la “fine dell’economia”, i libertari ritengono che l’innovazione, il cambiamento, l’aspirazione al miglioramento sono dinamiche ineliminabili della condizione umana: «l’economia si perpetua perché si rinnova, e fermare l’economia è fermare il rinnovamento. Il quale però non è mai interamente pacifico, appunto perché ferisce gli interessi preesistenti e distrugge il valore della vecchia ricchezza»³⁹³.

7.3 Egualitarismo

Il terzo fronte, per una teoria come quella libertaria che prefigura la completa libertà d’azione, anche in campo economico, è rappresentato dall’egualitarismo³⁹⁴, dal riconoscimento di diritti positivi e dalla redistribuzione, che dei primi due è lo strumento.

L’uguaglianza che il libertarismo avversa è quella cosiddetta *sostanziale*, non quella di status morale che si esplica nella “uguaglianza di libertà”³⁹⁵ o “uguaglianza dei diritti”, in cui i diritti sono solamente quelli negativi alla non-aggressione della proprietà³⁹⁶. Per un’impostazione deontologica

³⁹¹ M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., p. 323. Su un registro simile Jerome Tuccille: «un simile sistema funzionerebbe in maniera perfetta? Rispondere affermativamente a tale domanda significherebbe essere un devoto utopista. Sfortunatamente una società perfetta dipende da individui perfetti viventi all’interno di essa. Sulla Terra niente funziona per sempre in maniera perfetta». J. Tuccille, *Radical Libertarianism: A Right-Wing Alternative*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN, 1970, p. 74 (traduzione mia).

³⁹² R. Zitelmann, *The Power of Capitalism*, LID Publishing, Londra, 2018; trad. it *La forza del capitalismo*, IBL Libri, Torino, 2020, Kindle e-book, cap. 10. In un’ottica consequenzialista, M. Huemer afferma che lo standard per valutare le teorie sociali non può essere quello della perfezione, ma del confronto fra alternative: «la questione rilevante non è semplicemente se una struttura sociale sarebbe buona o cattiva, ma se sarebbe migliore o peggiore delle alternative, cioè delle altre strutture sociali che potremmo adottare. [...] Non dovremmo respingere una struttura sociale proposta perché, in essa, alcune persone andrebbero incontro ad alcuni problemi. La perfezione non è un’opzione disponibile per le società umane». M. Huemer, *Il problema dell’autorità politica*, Liberilibri, Macerata, 2015, p. 296; ed. or. *The Problem of Political Authority*, Palgrave Macmillan, New York, 2013.

³⁹³ S. Ricossa, *Impariamo l’economia*, cit., p. 94.

³⁹⁴ Sull’egualitarismo, l’ideologia dell’uguaglianza nella ripartizione della ricchezza, si veda M.N. Rothbard, *Egalitarianism As a Revolt Against Nature*, in “Modern Age”, vol. 17, n. 4, autunno 1973, pp. 348-357; trad. it. *L’egualitarismo, rivolta contro la natura*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/essays/egualitarismo-rivolta.pdf>, 31 luglio 2009; *Egalitarianism and the Élite*, in “Review of Austrian Economics”, vol. 8, n. 2, 1995, pp. 39-57; trad. it. *L’egualitarismo e le élite*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/essays/egualitarismo-elite.pdf>, 18 aprile 2013. Non sono soltanto le dottrine comuniste e socialiste a subordinare la libertà all’uguaglianza: anche un *liberal* come Dworkin sostiene che nelle democrazie il principio fondativo è l’uguaglianza, e viene prima della libertà. Cfr. R. Dworkin, *What is equality?*, in “Philosophy and Public Affairs”, vol. 10, n. 3 e n. 4, 1981; *Why Liberals Should Believe in Equality*, in “New York Review of Books”, 3 febbraio 1983.

³⁹⁵ H. Spencer, *Social Statics*, cit.

³⁹⁶ Se intesa in questo modo, può essere definita *uguaglianza giuridica*. L’espressione è però usata spesso per indicare l’uguaglianza davanti alla legge, che tuttavia non è un’uguaglianza libertaria, perché l’uniformità di trattamento *in sé* non è sufficiente a garantire un assetto libertario: ad esempio, una ipotetica legge sulla coscrizione obbligatoria per tutti soddisfa l’uguaglianza davanti alla legge ma non l’uguaglianza giuridica libertaria, che, come detto, è uguaglianza nel possedere i diritti negativi alla non-aggressione. «I libertari sostengono un’uguaglianza radicale. Nessuna persona o gruppo di persone ha un’autorità speciale sugli altri. Nessuno governa per diritto. Ogni persona, indipendentemente dalle capacità, dalle virtù o dalla classe sociale, ha fundamentalmente lo stesso rango morale. Siamo tutti ugualmente sovrani su noi stessi e ugualmente non sovrani sugli altri». J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 3. Henry Maine, giurista britannico molto caro ai libertari, in *Ancient Law* (1861) sostenne che la civilizzazione e la libertà

la violazione dei diritti, cioè dei titoli di proprietà correttamente acquisiti (v. *supra*, cap. 3), è la ragione principale di ostilità al redistribuzionismo³⁹⁷. Tuttavia nell'esame che segue verranno presi in considerazione anche altri argomenti adottati dai teorici libertari e liberali classici.

L'idea di uguaglianza (sostanziale), che interseca, e spesso si sovrappone a, quella di *giustizia sociale*³⁹⁸, gode di ottima fama, nonostante di essa siano mancate sia una definizione rigorosa sia una fondazione teoretica solida a seguito di una dimostrazione stringente³⁹⁹. Secondo l'impostazione egualitaria le distanze e le differenze tra le risorse degli individui, che siano artificiali (J.-J. Rousseau) o esito di differenze naturali, sono ingiuste "in sé". Anche se (o senza sapere se) quelle differenze sono determinate da un diverso impegno e sacrificio, dunque dal merito.

Gli argomenti principali a sostegno della tesi dell'ingiustizia sono due: la dipendenza dell'individuo dalla società e il possesso di risorse frutto del caso, della sorte. Mentre un argomento

occidentali si manifestano con la transizione dalla società basata sullo status a quella basata sul contratto. Rockwell Jr. ha osservato che la soppressione dello Stato rimuoverebbe un'importante differenza di status: «l'abolizione dello Stato aumenterà necessariamente il livello di egualitarismo dal punto di vista dello status; quando lo Stato scomparirà, non esisterà più la disuguaglianza di status tra, da un lato, i funzionari statali, che oggi possono compiere ogni sorta di atrocità morali con il sostegno della legittimità statale, e, dall'altro, la gente comune, che è vincolata dalle tradizionali regole morali contro il furto e l'aggressione». L.H. Rockwell Jr., *The Future of Libertarianism*, cit.

³⁹⁷ Il prelievo forzoso o l'obbligo a prestazioni violano anche il principio morale kantiano di considerare ciascun uomo come un fine in sé, non come un mezzo per realizzare i fini altrui. Il trasferimento di potere dagli individui allo Stato provocato dalla redistribuzione è il centro della riflessione di Bertrand de Jouvenel in *The Ethics of Redistribution*, (Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1951; trad. it. *L'etica della redistribuzione*, Liberilibri, Macerata, 1992). Va precisato che i libertari, favorevoli al diritto di uscita ed entrata (con il consenso altrui) in qualsiasi comunità di persone, non hanno alcuna obiezione all'esistenza di comunità regolate da principi egualitari, purché l'adesione a esse sia volontaria; e volontario l'eventuale saldo netto sfavorevole tra prelievo e introito per alcuni dei partecipanti.

³⁹⁸ Definita anche *giustizia distributiva*. Per una critica di ampio respiro del concetto si veda F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà* (1973-79), vol. II, *Il miraggio della giustizia sociale*, il Saggiatore, Milano, 1994. Alcuni autori hanno evidenziato come il poco nobile sentimento dell'invidia spesso pesi più del sentimento di giustizia nel consenso alla redistribuzione del reddito: v. H. Schoeck, *L'invidia e la società* (1966), Liberilibri, Macerata, 2005. Varie teorie di psicologia sociale, come la teoria del confronto sociale, dei gruppi di riferimento, dell'ansia da status o della deprivazione relativa, hanno sostenuto la tesi secondo cui per molte persone la propria felicità è determinata dal confronto con gli altri e non dalla propria condizione in termini assoluti. La spiegazione naturalmente non rappresenta una giustificazione dell'istanza avanzata da chi recrimina. Tibor R. Machan ha osservato che i "ricchi" possono essere tali grazie a un'azione aggressiva (ad esempio le conquiste dei monarchi nel passato) oppure grazie alla propria intraprendenza (Steve Jobs, Bill Gates). Il pregiudizio negativo verso i ricchi oggi dominante, ipotizza Machan, probabilmente deriva dal fatto che per secoli le persone molto ricche raggiungevano tale status attraverso sottrazioni ingiuste dei beni altrui, protette dalla legge. Negli ultimi due secoli il decollo dell'attività economica ha generato un elevato numero di ricchi diventati tali grazie ai propri meriti, perché in grado di produrre beni e servizi graditi agli acquirenti. Tuttavia molte persone non distinguono le due diverse origini della ricchezza, ed estendono l'avversione e il sospetto a qualsiasi tipo di ricco. T.R. Machan, *Libertarianism, For and Against*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2005, pp. 71-72. La ricchezza individuale trasformata in colpa, su grande scala diventa l'Occidente ricco responsabile di crimini contro l'umanità.

³⁹⁹ «Sono ormai giunto alla conclusione che chi usa abitualmente l'espressione "giustizia sociale" semplicemente non comprende quel che essa significa, e l'intende semplicemente come una affermazione che una certa richiesta è giustificata, senza darne una ragione. [...] [A un certo] punto ho percepito che il Re era nudo, cioè che l'espressione "giustizia sociale" era del tutto vuota e senza significato». F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, cit., p. 183. Si dà talmente per scontato che una data distanza tra i redditi o le ricchezze sia ingiusta, senza dimostrare perché, che spesso, a giustificazione di un intervento redistributivo, si ritiene sufficiente la mera presentazione di statistiche economiche. Tuttavia, come ha osservato Gianfranco Miglio, «dal fatto che, ad esempio, Milano abbia un reddito *pro capite* doppio di quello di Agrigento, non può derivare alcun diritto degli agrigentini ai soldi dei milanesi». G. Miglio, A. Barbera, *Federalismo e secessione*, Mondadori, Milano, 1997, p. 56. Secondo il cattolico liberale Michael Novak la giustizia sociale dovrebbe essere interpretata non come un concetto che legittima l'intrusione del potere politico nella vita delle persone ma come una *virtus* classica individuale, una "attitudine del cuore", che si acquisisce nella pratica dell'associazionismo, a sua volta condizione primaria per l'attuazione del principio di sussidiarietà orizzontale tipico della dottrina sociale cattolica. M. Novak, P. Adams, E. Shaw, *Social Justice Isn't What You Think It Is*, Encounter Books, New York, 2015; trad. it. *La giustizia sociale non è ciò che pensi che sia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2024.

di sostegno alla redistribuzione più strettamente utilitarista – aumento del benessere complessivo – è quello proposto dall'economista Arthur C. Pigou.

Il primo argomento è volto ad attenuare o confutare la legittimità dei guadagni personali, soprattutto quando sono di grande entità, e giustificare il trasferimento dei redditi alla “collettività” (e, con un salto logico, allo Stato). Se il merito di ciò che si è riusciti a realizzare è dovuto, in misura più o meno grande, all'ambiente in cui si vive – al contesto infrastrutturale, culturale, istituzionale – allora non si ha titolo ad appropriarsi di tutti i frutti dei propri sforzi, iniziative e invenzioni; quei frutti vanno condivisi, bisogna “restituire” qualcosa alla collettività. Ad esempio, le strade (pubbliche) consentono ai titolari della maggior parte delle attività economiche di svolgere tali attività e conseguire profitti; il contributo offerto dalle strade è un vantaggio acquisito dai produttori privati grazie a un bene collettivo.

Di tale ragionamento i libertari hanno evidenziato alcune fragilità. Innanzi tutto, sul mercato è possibile valutare il contributo di ciascuno al prodotto complessivo attraverso la produttività marginale, nonché il beneficio – utilità valutata soggettivamente – conseguito dai beni ottenuti in cambio; e non vi è alcun compenso addizionale da attribuire. Riprendendo l'esempio delle strade, se fossero private il costo emergerebbe sotto forma di pedaggio imposto agli utilizzatori, equivalente al beneficio da questi goduto; è la scelta di rendere le strade pubbliche e gratuite che impedisce l'emergere del contributo di tale infrastruttura, e dunque del suo proprietario, all'output complessivo. Inoltre, nel caso in cui l'attività statale, anziché essere rappresentata da strade o illuminazione o protezione, è costituita dal trasferimento di una somma di denaro (ad es. l'indennità di disoccupazione), colui che è stato tassato per fornirla non riceve neanche una contropartita (che invece è stata assegnata al disoccupato); dunque in tal caso il contributo (sottratto con la forza) non è nemmeno giustificato da un beneficio ricevuto.

Secondariamente, gli “altri”, la società, non beneficiano ciascuno di noi deliberatamente, come farebbero, ad esempio, i nostri genitori. Come ha notato il filosofo D. Schmitz, il beneficio che ognuno di noi riceve dalla società somiglia più al beneficio ricavato dal sole: non possiamo vivere senza, ma il sole non mi sta facendo un favore specifico e mirato; semplicemente, *c'è*. Sono, metaforicamente, grato che il sole esista, ma a esso non devo niente; come alla società. Oltre tutto, i benefici che il soggetto riceve dalle generazioni precedenti e dai contemporanei non sono stati da lui richiesti.

In terzo luogo, il fatto che l'essere umano tragga un vantaggio enorme dalle interazioni con gli altri, dalla socialità (senza di essa qualsiasi individuo non avrebbe a disposizione nemmeno il linguaggio per esprimere i concetti, oltre alle conoscenze sviluppatesi in tutta la storia umana precedente), non significa che egli sia deterministicamente una semplice e passiva espressione o derivazione del “tutto” sociale. Se fosse così, non si potrebbero spiegare le innumerevoli situazioni in cui individui specifici, rielaborando le idee ricevute, hanno prodotto grazie alla propria individualità nuove idee e progressi nei vari campi del sapere e della tecnologia. Il collettivismo «nega che gli individui possano formarsi idee per proprio conto, governare le proprie vite alla luce di tali idee ed essere responsabili dei risultati di queste. [...] Sebbene noi siamo esseri sociali, vi è una insopprimibile individualità delle nostre vite, e per la nostra realizzazione ciò implica che dobbiamo poter essere sovrani delle nostre vite»⁴⁰⁰.

⁴⁰⁰ T.R. Machan, *Libertarianism, For and Against*, cit., p. 68 (traduzione mia).

Il quarto errore consiste nel salto logico di identificare nei trasferimenti coercitivi dell'imposizione fiscale i canali che ripristinano una condizione di giustizia, risarcendo chi davvero ha contribuito alla ricchezza complessiva. Ma «le imposte non sono lo strumento per rimettere alla società i nostri debiti. Se lo fossero, probabilmente alcuni di noi più che al paese in cui vivono dovrebbero mandare un assegno mensile al professore di liceo che per primo ha visto in loro del talento, devolvere quote del proprio reddito per mettere fiori sulla tomba della nonna che per prima li ha accompagnati al pianoforte, inviare i propri ringraziamenti alla famiglia di Charles Darwin o a quella di Guglielmo Marconi»⁴⁰¹. E poi, se ciascuno deve qualcosa, perché solo alla nazione e non anche al resto del mondo?

Il secondo argomento evidenzia il peso della sorte e non del merito nelle vicende umane. Ad esempio, le capacità personali sono un “dono”⁴⁰² ricevuto geneticamente⁴⁰³. Premesso che essere fortunati non significa essere ladri⁴⁰⁴, la questione fondamentale è che i diritti che ogni persona ha sul proprio corpo (autoproprietà) includono il diritto di servirsi dei propri talenti e di trarre da essi ogni vantaggio possibile. La straordinaria creatività scientifica di Einstein, come quella artistica di Leonardo da Vinci, devono essere considerate loro proprietà e non proprietà collettive della società. Esse caratterizzano così *intimamente* la loro personalità che – eccetto che in una società schiavistica – non possono essere trattate come proprietà della società, come non possono esserlo i loro occhi o le

⁴⁰¹ A. Mingardi, *L'intelligenza del denaro*, cit., p. 213.

⁴⁰² Cfr. J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit. Posizioni che traggono conseguenze più radicali sono quelle che vanno sotto il nome di “egualitarismo della sorte” (*luck egalitarianism*): autori come Eric Rakowski, Richard Arneson, G.A. Cohen e John Roemer sostengono che l'impatto della sorte “bruta” (quella che opera nella distribuzione dei talenti, ma anche quando si contrae una malattia o si subisce un disastro naturale) debba essere eliminato attraverso una compensazione economica delle disparità. Naturalmente, a causa dell'impossibilità di misurare con precisione l'incidenza della sorte, la determinazione dell'entità della compensazione risulta molto problematica. La soluzione prevalente, equipararla al valore di un premio assicurativo, è stata sottoposta a numerose obiezioni.

⁴⁰³ Viene così riconosciuto implicitamente che l'umanità è caratterizzata da un alto grado di varietà, diversità, differenziazione: in breve, disuguaglianza. Le differenze tra gli esseri umani relativamente a molte caratteristiche (intelligenza, bellezza, forza, salute, doti naturali, vocazioni, attitudini, carattere) sono una circostanza che un certo egualitarismo radicale non sempre ha ammesso, ritenendo che dipendessero dall'ambiente e potessero quindi essere eliminate attraverso una sua manipolazione *ad libitum*. Inoltre, ovunque sia necessaria una produzione creativa, la polarizzazione (non solo economica) è una legge ferrea di qualsiasi società. «La maggior parte delle pubblicazioni scientifiche è curata da un gruppo molto ristretto di scienziati. Una piccola percentuale di musicisti produce quasi tutta la musica commerciale registrata. Una manciata di autori scrive i libri più venduti. Ogni anno, negli Stati Uniti, si vende un milione e mezzo di titoli diversi. Di questo gran numero di titoli, però, solo cinquecento vendono più di centomila copie. Analogamente, solo quattro compositori classici (Bach, Beethoven, Mozart e Ciajkovskij) hanno scritta quasi tutta la musica che viene suonata oggi dalle orchestre moderne». J.B. Peterson, *12 regole per la vita, My Life*, Città di Castello (Pg), 2018, Kindle e-book, cap. 1. Questo, come evidenziarono R. Michels e V. Pareto, è vero anche per le organizzazioni: si forma invariabilmente un'élite o oligarchia di individui che, in conseguenza di superiori capacità, personalità, carisma, intelligenza, motivazione ecc., ne assumono la leadership. Se tale ruolo non viene assunto con la forza, non vi è niente di male in ciò, anzi rappresenta la premessa per decisioni più efficienti ed efficaci. Secondo alcuni studiosi, sulla visione inegalitaria dei libertari, in particolare di Rand e Mencken, ha esercitato un ruolo Friedrich Nietzsche: v. J. Burns, *Goddess of the Market: Ayn Rand and the American Right*, Oxford University Press, New York, 2009.

⁴⁰⁴ Tibor R. Machan ha osservato che nella tesi della redistribuzione coercitiva che chiama in causa la mancanza di merito vi è un *non sequitur*: il fatto che un individuo non meriti un asset in suo possesso non comporta automaticamente che gli altri abbiano il diritto di portarglielo via. T.R. Machan, *Libertarianism, For and Against*, cit. I libertari, contrariamente alla frequente, ma erronea, descrizione della loro posizione, non difendono il libero mercato e i diritti negativi perché ritengono che questi premiano *sempre* il “merito”; ma perché è ingiusto sottrarre con la forza le risorse delle persone (e, per i libertari utilitaristi, perché redistribuzioni troppo accentuate generano disincentivi alla produzione). Un fannullone può essere ricco, perché ad esempio ha ricevuto una cospicua eredità o ha conseguito una vincita a una lotteria, e dunque può non meritare tale ricchezza, ma per i libertari ha ugualmente diritto a che essa non sia aggradata.

loro mani; altrimenti alcuni individui vengono trattati come mezzi e non come fini⁴⁰⁵. D'altra parte, se una persona non merita il frutto del proprio talento, è ancor più difficile sostenere che lo meriti qualcun altro. Inoltre, nella valutazione dei risultati, non è possibile separare le doti naturali da altre azioni volontarie, a esse mescolate, come l'impegno, lo sforzo, il sacrificio, a loro volta indispensabili per coltivare le qualità naturali⁴⁰⁶. E anche la fortuna, spesso indicata quale elemento che genera guadagni o vantaggi "immeritati"⁴⁰⁷, non può essere isolata e identificata, è troppo inestricabilmente intrecciata con le azioni umane; potrebbe accadere che alcuni ricchi siano sfortunati, nel senso che guadagnano meno della loro produttività, dunque di quanto meritano. L'economista Thomas Sowell ha osservato che i fattori che rendono gli esseri umani disuguali sono così vari, specifici e non quantificabili che solo un essere onnisciente potrebbe conoscerli e calcolarne l'impatto sulla vita di ciascuno⁴⁰⁸. Infine, sebbene un assetto libertario spesso premi il merito, il libertarismo non fa discendere l'assegnazione di diritti dal "merito": ad esempio, un individuo che è solo fortunato e vince a una lotteria ha diritto ai soldi della vincita. Né tantomeno il libertarismo è "meritocratico": se, infatti, il termine "meritocrazia" è inteso nel suo stretto significato etimologico, e cioè il diritto a comandare, nel senso di esercitare il potere politico, da parte di chi merita, nella teoria libertaria, come si è visto, le relazioni lecite sono solo quelle volontarie, "orizzontali", non l'esercizio gerarchizzato (non originato da contratti) del potere da parte di alcuni soggetti su altri⁴⁰⁹.

L'argomento di fondamento utilitarista, proposto per la prima volta in maniera organica dall'economista A.C. Pigou, è basato sulla strumentazione marginalista applicata alla moneta: l'utilità

⁴⁰⁵ Se non si riconosce il diritto alla proprietà delle proprie caratteristiche naturali si rischia, sulla base dell'argomento del *piano inclinato*, di giungere al culmine logico della perequazione delle doti naturali. Con conclusioni aberranti: l'obbligo per un individuo con gli occhi sani di cedere un occhio a un cieco o un rene a un paziente in dialisi. Nozick ha fatto notare che la rettifica di un elemento giudicato "immeritato" come la bellezza fisica dovrebbe condurre a un'assurda costrizione per gli individui di bell'aspetto, sovvenzionare interventi di chirurgia estetica a favore delle persone esteticamente sgradevoli. R. Nozick, *op. cit.* Il mito greco di Procuste allude alla suggestione dell'uniformità corporale; e sebbene concezioni simili oggi ci appaiano come degli incubi distopici, tuttavia nel corso della storia a volte si sono manifestate in pensatori o in esperimenti sociali terminati tragicamente (la Cambogia di Pol Pot). Il comunismo dell'illuminista francese G.B. Mably (*Dialoghi di Focione*, 1764; *Dotte proposte*, 1768; *Dei diritti e dei doveri del cittadino*, 1758, pubblicato nel 1789) da premesse giusnaturalistiche trae conclusioni ugualitarie: gli uomini sono perfettamente uguali, nel senso di uniformi. Mao Tse-tung sosteneva che qualunque individuo, anche di genio, è una mera espressione della collettività in cui vive.

⁴⁰⁶ Chi avversa il libero mercato spesso rivolge anche l'accusa opposta: i geni guadagnano meno di persone mediocri o meno intelligenti ma di successo. «L'obiezione è di solito espressa da una domanda di questo genere: "perché Elvis Presley dovrebbe guadagnare più denaro di Einstein?" La risposta è: perché gli uomini lavorano allo scopo di preservare e godere le proprie vite, e se molti attribuiscono valore a Elvis Presley, hanno diritto di spendere i propri soldi per il loro piacere. Il patrimonio di Presley non è accumulato a spese di coloro che non si interessano al suo lavoro (io tra loro) né di Einstein – né Elvis ostacola la vita di Einstein – né ad Einstein mancano i giusti riconoscimenti in una società libera». A. Rand, *Capitalismo: l'ideale sconosciuto*, Liberilibri, Macerata, 2022, pp. 38-39; ed. or. *Capitalism: The Unknown Ideal*, New American Library, New York, 1966.

⁴⁰⁷ Un elemento di ingiustizia è spesso considerato il vantaggio di avere genitori ricchi che trasmettono il loro patrimonio ai figli, circostanza non meritata dai beneficiari. Una misura correttiva frequentemente invocata è la tassazione delle eredità o delle donazioni, o di quelle superiori a una data soglia. Tuttavia, l'importanza dell'eredità nella disuguaglianza è sopravvalutata: negli Stati Uniti, dei 400 più ricchi della lista Forbes 2011 solo il 32% viene da famiglie ricche e il 68% ha fondato la sua impresa, non l'ha ereditata.

⁴⁰⁸ T. Sowell, *The Quest for Cosmic Justice*, Free Press, New York, 1999.

⁴⁰⁹ Va osservato che il libertarismo non è meritocratico nemmeno se il termine viene esteso per identificare anche il criterio di giustificazione della distribuzione della ricchezza. Per i libertari, come si è visto, le persone hanno diritto anche a una ricchezza ottenuta in seguito a fortuna (la vincita in una lotteria) o per un dono ricevuto da altri, dunque a prescindere dal merito inteso come impegno applicato alle proprie doti naturali. Viceversa, una persona potrebbe impegnarsi allo spasimo per realizzare beni o servizi che però non sono graditi agli altri e quindi da questi non acquistati; ciò non significa che essa abbia il diritto di conseguire un reddito.

marginale (incremento di benessere) derivante da un'unità monetaria in più tende a ridursi all'aumentare del numero di unità monetarie possedute. I percettori di redditi più bassi, quindi, traggono dall'ultima unità monetaria un'utilità marginale più alta; cioè, se percepiscono un'unità monetaria in più, aumentano maggiormente il loro benessere rispetto a coloro che possiedono un reddito alto. Quindi, per accrescere il benessere collettivo, bisogna redistribuire reddito dai ricchi ai meno abbienti⁴¹⁰.

A questa tesi sono stati rivolti due tipi di obiezioni. In primo luogo, il ragionamento di Pigou, se svolto con coerenza, deve condurre a una distribuzione del reddito perfettamente egualitaria: infatti, finché vi sono persone con reddito più elevato di altre, la redistribuzione aumenta il benessere, dato che trasferisce unità monetarie da coloro che hanno un'utilità marginale più bassa a coloro che hanno un'utilità marginale più alta. Ci si può fermare solo quando tutti i redditi sono uguali; conclusione respinta dalla maggior parte dei sostenitori di un intervento redistributivo.

In secondo luogo, il ragionamento di Pigou è fondato su una premessa erronea, e cioè che le persone hanno la stessa scheda di utilità della moneta. Tuttavia non è così: alcuni valutano i beni materiali più di altri, e lavorano di più per ottenerne di più. Di conseguenza un individuo ad alto reddito potrebbe conseguire da una unità monetaria un'utilità marginale maggiore di quella ottenuta da un individuo a basso reddito (l'accusa di "avidità" spesso rivolta ai ricchi dai redistribuzionisti sarebbe una implicita ammissione della correttezza di tale conclusione). Se è così, per rettificare i redditi o le ricchezze sarebbe necessario conoscere i valori delle utilità conseguite dalle persone; ma, come è noto, la comparazione interpersonale delle utilità è impossibile.

In ogni caso, a essere fragile è il concetto stesso di distribuzione "giusta" secondo proporzioni aritmetiche stabilite a tavolino e imposte in una logica *top-down*. I libertari contrappongono la propria idea di distribuzione giusta: quella originata, a seguito di interazione *orizzontale*, dal diritto delle persone 1) a *tutti* i frutti del proprio lavoro⁴¹¹, 2) alle risorse ricevute a seguito di uno scambio o 3) alle risorse ricevute come dono a seguito di azioni volontarie altrui. Diritto che, fanno notare, ha una forza etica superiore al diritto di alcuni di ricevere risorse sottratte con la forza ad altri. Si può dunque capovolgere l'argomento della giustizia e moralità della redistribuzione: sostenere che coloro che hanno bisogno hanno il diritto di appropriarsi di una parte dei beni di altri significa sostenere che i primi hanno il diritto di confiscare il lavoro di coloro che hanno prodotto i beni. Posto in questi termini, il contenuto di immoralità degli atti redistributivi appare molto più netto rispetto a quello denunciato nell'atteggiamento astensionista⁴¹².

⁴¹⁰ Circa le modalità del prelievo, il criterio del *sacrificio minimo collettivo* sostenuto da Pigou implica un'imposta progressiva. A.C. Pigou, *The Economics of Welfare*, MacMillan and Co, London, 1920; trad.it. *Economia del benessere* (1920), Utet, Torino, 1953. La tesi dell'utilità marginale decrescente è utilizzata anche dal filosofo *liberal* Thomas Nagel per sostenere il suo schema redistributivo in contrapposizione ai liberali classici e ai libertari: T. Nagel, *Equality and Partiality*, Oxford University Press, New York, 1991; trad. it. *I paradossi dell'uguaglianza*, il Saggiatore, Milano, 1993.

⁴¹¹ È uno dei punti di maggior distanza tra la concezione libertaria e le altre, le quali negano, in un grado più o meno ampio, il diritto di trattenere per sé *tutti* gli introiti derivanti dalle proprie azioni.

⁴¹² «Siamo diventati talmente insensibili al ruolo della proprietà quale più importante fattore di civilizzazione del nostro mondo, che ci hanno addestrato a considerare l'imposizione dei nostri desideri sulle vite e sulle proprietà degli altri come un comportamento "socialmente responsabile"». B. Shaffer, *Boundaries of Order*, cit., p. 5 (traduzione mia). A chi sostiene l'immoralità della disuguaglianza si può contrapporre lo stesso argomento utilizzato da Block a proposito delle "situazioni da scialuppa di salvataggio" (v. *supra*, cap. 4): il sostenitore dell'uguaglianza economica, se è coerente, deve privarsi di una parte delle sue ricchezze per salvare alcune persone che muoiono di fame, ad esempio in altre zone del mondo. E il trasferimento non può limitarsi a una somma di denaro qualsiasi, ma deve continuare finché il suo tenore di vita è superiore a quello delle persone che stanno morendo di fame. Il fatto che non si comporti in questo modo dimostra che egli stesso non prende sul serio il suo argomento.

Di limiti logici tali da determinarne l'*impossibilità* del conseguimento soffre anche il concetto di uguaglianza economica (nelle sue articolazioni di uguaglianza dei risultati⁴¹³ e delle opportunità⁴¹⁴)⁴¹⁵.

Se, infatti, la ricchezza o il reddito vengono considerati non in termini monetari ma in termini sostanziali, cioè come godimento di beni e servizi acquisibili in un dato luogo⁴¹⁶, essi non sono perequabili: il mondo è infinitamente diversificato, sia dal punto di vista naturale sia a causa dell'intervento dell'uomo stratificatosi nella storia; la condizione di una persona che vive a New York è necessariamente difforme da quella di un indiano che vive sulla riva del Gange, se non altro perché il primo può godere dello *skyline* di Manhattan, impossibile per il secondo, che però a sua volta può beneficiare di un bagno nel Gange, o del paesaggio relativo, circostanza impossibile per il primo. I due beni sono non-omogenei e non esiste alcun criterio oggettivo che consenta di quantificare, e quindi confrontare, il valore di un bagno nel Gange con la vista dello *skyline* di Manhattan; per decidere poi chi debba essere tassato e chi sussidiato, in modo da ripristinare una condizione di uguaglianza. Dal momento che ogni individuo è necessariamente situato in uno spazio differente, in luoghi che possiedono caratteristiche naturali e/o artificiali diverse, il suo reddito reale *non può non* differire da quello di un altro⁴¹⁷.

Un altro limite logico della redistribuzione in funzione egualitaria è la sua realizzazione all'interno di ciascun Paese. Al di fuori di un dato Paese vi possono essere (vi sono senz'altro) persone che stanno peggio del povero residente nel Paese in questione; e non si vede perché non debbano essere aiutate. Esaminando la questione da un altro punto di vista: un residente di un Paese potrebbe scegliere

⁴¹³ In questo tipo di uguaglianza tutti gli individui possiedono il medesimo patrimonio o il medesimo reddito (a seconda dell'indicatore di ricchezza scelto come *equalizandum*). Poiché è praticamente impossibile che ciò si verifichi spontaneamente come esito finale dell'attività economica di tutti i soggetti, tale obiettivo può essere conseguito solo in due modi: 1) in un contesto in cui è ammessa la libera iniziativa e la proprietà privata, attraverso il "livellamento", un gigantesco intervento redistributivo *ex post* (dopo l'attività di produzione); che, nella versione più elementare e radicale, è basato sulla divisione di tutta la ricchezza o di tutto il reddito per il numero di persone, in modo che ciascuno consegua la media (cioè tutti lo stesso valore monetario); 2) non ammettendo la proprietà privata ma solo la proprietà pubblica, e assegnando a ciascuno il medesimo reddito monetario, indipendentemente dal tipo di attività, e gli stessi servizi (sanità, istruzione ecc.).

⁴¹⁴ In questo tipo di uguaglianza tutti dovrebbero essere posti nelle stesse condizioni di partenza; cioè tutti dovrebbero avere non *uguali* redditi o patrimoni, bensì *uguali chance* (o, in una versione più forte, *uguali opzioni*) di conseguire qualsiasi reddito o patrimonio. Dovrebbe essere garantito il cosiddetto *level playing field*, la possibilità di competere ad armi pari. Ricorrendo alla metafora sportiva, tutti i corridori dovrebbero partire dalla stessa linea. Tale concezione, sovrapponibile per molti aspetti alla libertà positiva, si può far risalire al già menzionato liberalsocialismo inglese di fine Ottocento. Nel Novecento la versione più celebre è contenuta in *Una teoria della giustizia* di Rawls. Una esponente più recente è Martha Nussbaum (*Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*, 2006). Essendo l'egualitarismo radicale dei pari risultati ormai completamente screditato, oggi è questo il tipo di uguaglianza che ha più *appeal*. Un egualitarismo più recente è quello inerente ai *gruppi* più che agli individui, e che ha generato la politica delle cosiddette 'azioni positive' a favore di categorie definite oppresse o discriminate, come le minoranze razziali, le donne, i gay, gli immigrati, i portatori di handicap ecc.

⁴¹⁵ L'uguaglianza di *benessere*, introdotta in alcune classificazioni relative all'uguaglianza sostanziale, soffre delle note difficoltà di misurazione e confronto interpersonale del parametro scelto; difficoltà che hanno suggerito l'espedito di utilizzare direttamente il patrimonio o il reddito come approssimazioni.

⁴¹⁶ Il reddito monetario non è sufficiente, perché la moneta è una semplice unità di conto, un numero astratto, e uguagliare il numero di unità monetarie non significa uguagliare i redditi reali. Infatti, in luoghi diversi il livello dei prezzi può essere diverso, e dunque un uguale reddito monetario non garantirebbe un pari potere d'acquisto. Se poi si considerano luoghi appartenenti a Stati diversi (e non si vede perché gli egualitaristi non debbano pretendere l'uguaglianza a livello mondiale), le cose si complicano, perché bisogna calcolare il potere d'acquisto di due monete diverse, e comunque sempre in termini di beni e servizi acquistabili.

⁴¹⁷ M.N. Rothbard, *Power and Market*, cit., cap. 6, par. 5.

di aiutare uno o più poveri di un altro Paese anziché quelli del Paese di residenza; tuttavia questo gli viene impedito: egli è costretto ad aiutare i poveri del suo Paese, dal momento che parte delle sue imposte, prelevate coercitivamente, sono destinate a loro e non ai poveri che egli avrebbe voluto aiutare.

Vi sono poi alcuni problemi specifici che investono il concetto di uguaglianza delle opportunità. Esso è poco rigoroso e non offre indicazioni precise sul piano operativo: non si può sapere quando due individui siano stati posti in una condizione tale da avere esattamente la stessa gamma di opportunità. Ma il punto principale è l'inattuabilità strutturale della condizione prefigurata dal concetto. Innanzi tutto perché, come si è visto, vi sono delle qualità naturali (biologiche, ereditarie) diverse fra individui e, ad esempio, le opportunità di guadagno negli sport professionistici non sono equiripartite tra tutta la popolazione mondiale; chi ha talento avrà più opportunità di chi non ne ha. Un'altra circostanza che impedisce l'uguaglianza delle opportunità è l'estrazione familiare: genitori differenti hanno abilità diverse, trasmettono un'educazione diversa ai figli e questo determina opportunità diverse per questi ultimi; in coerenza con il principio dell'uguaglianza di opportunità bisognerebbe sottrarre tutti i bambini alle famiglie e sottoporli a un'educazione unica di Stato, un esito tirannico che gli stessi sostenitori dell'uguaglianza non auspicano.

Inoltre, dal momento che le persone hanno attitudini e talenti differenti, una stessa condizione di partenza evolverebbe nel tempo verso un assetto caratterizzato da ricchezze e redditi soggettivi di entità considerevolmente diversa⁴¹⁸. Dunque, se l'uguaglianza dei punti di partenza venisse realizzata una sola volta e per sempre (uguaglianza delle opportunità *iniziali*)⁴¹⁹, dopo un certo periodo di tempo le condizioni delle persone tornerebbero a essere notevolmente diseguali; per questo motivo anche l'uguaglianza delle opportunità è associata a una redistribuzione della ricchezza ripetuta, e non *una tantum*⁴²⁰.

Un altro problema della redistribuzione egualitaria è di segno consequenzialista⁴²¹. In termini di efficienza, la redistribuzione della ricchezza ripetuta provoca disincentivi al lavoro e all'intrapresa, in quanto le persone laboriose riceveranno un reddito inferiore a quanto prodotto, mentre i pigri riceveranno un reddito superiore al loro contributo. Entrambe le categorie dunque riterranno inutile impegnarsi. Inoltre, l'azione redistributiva, modificando (riducendo) i profitti di alcuni per aumentare i redditi di altri, stravolge i segnali rappresentati dai profitti e dalle perdite, che consentono di premiare chi asseconda i desideri dei consumatori e di punire chi non lo fa e spreca risorse. L'economia di mercato è privata del suo volante, e quindi l'allocazione delle risorse viene distorta e risulta molto meno efficiente. La disuguaglianza di ricchezze, cioè il fatto che alcuni sono premiati e altri sanzionati, non è un difetto bensì un pregio di un sistema economico⁴²². Inoltre, la maggior parte dei

⁴¹⁸ Come ammesso dallo stesso Dworkin: cfr. *Justice for Hedgehogs*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2011; trad. it *Giustizia per i ricci*, Feltrinelli, Milano, 2013.

⁴¹⁹ L'idea risale a Thomas Paine (*Agrarian Justice*, W. Adlard, Parigi, 1797) ed è anche la proposta dei *left-libertarian* H. Steiner, M. Otsuka, I. Carter e dei *real-libertari* (difficilmente distinguibili dai *liberal*) B. Ackermann e A. Alstott. L'impostazione generale di questi autori è esaminata nel capitolo 12.

⁴²⁰ È definita uguaglianza delle opportunità *basilari*, delle quali si deve poter godere nel corso dell'intera vita.

⁴²¹ Come abbiamo già visto nel capitolo 5, il libertarismo non è una teoria economica o sociologica, dunque le considerazioni che seguono, di tipo economico e inerenti all'efficienza, riguardano la filosofia politica in senso stretto solo per la componente utilitarista, mentre l'adesione dei libertari al libero mercato avviene prevalentemente per via deontologica.

⁴²² È vero che in un sistema di libero mercato vi sono distanze molto elevate di reddito e ricchezza fra le persone. Tuttavia non è vero che i Paesi che evidenziano maggiore libertà economica sono quelli con una distribuzione del reddito maggiormente ineguale: nella ricerca proposta annualmente dal "Wall Street Journal" e dalla "Heritage Foundation"

profitti e dei redditi dei soggetti ricchi non è destinata al consumo di beni di lusso, ma al risparmio e all'investimento, dunque all'allargamento della base produttiva. Quindi non è vero, come spesso viene ripetuto, che i poveri esistono perché ci sono i ricchi: al contrario, sono coloro che trasformano il risparmio in investimento a consentire aumenti della ricchezza, della produttività e delle opportunità di lavoro.

7.4 Diritti 'positivi'

Come detto, un importante strumento dell'uguaglianza, della libertà "positiva" e della redistribuzione sono i cosiddetti diritti economico-sociali, diritti a ricevere gratuitamente o semigratuitamente servizi come le cure mediche e l'istruzione⁴²³, o beni come la casa, o somme di denaro come nei vari istituti che compongono l'assistenza⁴²⁴, o un posto di lavoro⁴²⁵, o uno stipendio che non scenda al di sotto di un dato livello, o buone condizioni di lavoro, o le vacanze pagate⁴²⁶. Come sappiamo, per i libertari i bisogni non generano automaticamente diritti. Diritti positivi *generali* non esistono; gli unici diritti positivi sono quelli *particolari* di origine contrattuale, i soli che intitolano a una persona il diritto di ricevere una prestazione o una somma di denaro (o, in caso di violazione del contratto, a ottenere l'adeguato risarcimento). È evidente, infatti, che riconoscere il diritto a ricevere denaro, beni o servizi senza previo contratto (*rights of recipience*) implica che ad alcune persone vengano imposte prestazioni forzose, trasgredendo il principio di non-aggressione. Con le parole di Ayn Rand: «Se alcuni uomini hanno titolo *per diritto* ai prodotti o all'opera di altri, ciò significa che questi altri ne vengono privati e sono pertanto condannati alla schiavitù.

emerge sempre che le nazioni con i più alti livelli di libertà economica – Svizzera, Singapore, Australia, Canada, Nuova Zelanda – mostrano un coefficiente del Gini più basso di quello di nazioni con maggiore interferenza statale.

⁴²³ I libertari denunciano che l'organizzazione dell'istruzione è oggi caratterizzata da una tripla coercizione: nella frequenza, nel finanziamento e nei contenuti. L'alternativa è rappresentata da un assetto di libero mercato anche nel settore scolastico: ogni genitore potrebbe scegliere il tipo di scuola privata più vicino ai propri orientamenti culturali o religiosi, o alle proprie preferenze relative alla metodologia didattica, o in base alle strutture disponibili e ai servizi offerti; o potrebbe scegliere di rivolgersi a tutor privati, o decidere di provvedere personalmente attraverso l'*homeschooling*. Tale soluzione avrebbe anche il pregio di eliminare i frequenti conflitti sulla liceità della presenza nelle scuole di riti e simboli religiosi, come la preghiera, il crocifisso, il presepe, il velo e così via.

⁴²⁴ Molti di questi servizi e trasferimenti sono gestiti e offerti direttamente dalla mano pubblica, configurando quello che è stato polemicamente definito *Stato-providenza*. «Si noti, a tale proposito, la chiarezza dei Padri fondatori: essi parlarono del diritto alla *ricerca* della felicità, *non* del diritto alla felicità. Ciò significa che un uomo ha il diritto di intraprendere le azioni che ritiene necessarie al raggiungimento della propria felicità, mentre *non significa* che gli altri lo debbano rendere felice». A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, cit., p. 106.

⁴²⁵ «Se hai diritto a un posto di lavoro, chi deve offrirtelo? Un datore di lavoro, anche se non vuole assumerti? E se non hai le competenze o sei uno scansafatiche? (Se dici "deve provvedere lo Stato" significa che un lavoro di cui nessun produttore ha bisogno dev'essere creato per te e che devi mantenerlo indipendentemente dal fatto che lavori tanto o poco?). Se il datore di lavoro è costretto a fornirtelo a sue spese anche se non ha bisogno di te, non è allora schiavizzato in pari misura? Che fine ha fatto il *suo* diritto di condurre la sua vita e i suoi affari in accordo con le sue scelte?». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 71 (traduzione mia). D'altra parte, se il lavoro fosse un diritto, la mancanza di esso per una persona si configurerebbe come la violazione del diritto medesimo. Se è così, allora vuol dire che si sta commettendo un reato. Ma chi lo sta commettendo? Chi bisogna denunciare? Tutti gli altri individui che non lo assumono? Lo Stato? Nella figura istituzionale di chi? Del Presidente della Repubblica? Del Presidente del Consiglio? Dei parlamentari? È ovvio che tutto ciò sarebbe un'assurdità. E lo conferma il fatto che, in tutti gli ordinamenti giuridici, il diritto al lavoro non è azionabile in giudizio, e nessun disoccupato si sogna di intraprendere un'azione giudiziaria per far cessare la sua condizione di persona priva di lavoro.

⁴²⁶ Possono essere ricompresi tra i diritti positivi anche il diritto ad accedere e ad essere servito in un ristorante o in un hotel o in qualsiasi luogo aperto al pubblico che vende beni o servizi, come garantito dalle leggi antidiscriminazione (v. *supra*, § 6.2.4 e 6.2.5).

Ogniqualevolta un uomo vanta un presunto “diritto” che rende necessaria la violazione dei diritti di un altro, non si può parlare in nessun senso di diritto»⁴²⁷.

Quando si dice che alcuni di questi servizi devono essere “gratuiti” «si elude, consapevolmente o meno, il fatto che nella realtà non esistono servizi gratuiti. Tutti i beni e i servizi prodotti dagli esseri umani sono il risultato di un impiego di tempo ed energie. [...] Se pretendi qualcosa gratis, stai pretendendo che gli altri ti forniscano il loro tempo e le loro energie senza compenso»⁴²⁸. Come recitava un vecchio proverbio americano, reso famoso dallo scrittore di fantascienza libertario Robert Heinlein⁴²⁹ e successivamente rilanciato da Milton Friedman: “Non esistono pasti gratis”⁴³⁰.

Questi diritti ‘positivi’, oltre al già menzionato problema del conflitto con la libertà negativa, vanno incontro anche ad altre difficoltà.

A differenza dei diritti “negativi”, i *welfare rights* violano l’universalismo etico, in quanto dipendono dal tempo e dal luogo e non possono avere il medesimo grado di absolutezza dei diritti negativi⁴³¹: ad esempio, dipendendo in gran parte dal livello di sviluppo; società più povere non li possono garantire. Per di più, vengono limitati all’interno di un singolo Paese; ma, se sono diritti, valgono per tutti, e allora il miliardo di persone più ricche dovrebbe trasferire le risorse ai sei miliardi più poveri; tuttavia neanche i redistributivisti più accesi sostengono una tesi così assurda.

In secondo luogo, attribuendo a questi trasferimenti di risorse l’imperatività che discende dalla qualifica di diritti, sul piano etico automaticamente *non-azione* e *azione* vengono equiparate: il fatto

⁴²⁷ A. Rand, *La virtù dell’egoismo*, cit., pp. 105-106. Similmente Nozick: «La tassazione dei guadagni da lavoro sta sullo stesso piano del lavoro forzato. [...] Equivale a prelevare *n* ore dalla persona; equivale a costringere la persona a lavorare *n* ore per gli scopi di un altro. [...] Ciò dà loro un diritto di proprietà su di voi». R. Nozick, *op. cit.*, p. 181, 184. Il filosofo Loren Lomasky ha fatto notare che le nostre convinzioni morali sono tali per cui «assegniamo un maggior peso al nostro dovere di non danneggiare gli altri rispetto al dovere di aiutarli. Un esempio rivelatore è che considereremmo sbagliato se un medico tagliasse e distribuisse le parti di un paziente sano per salvare le vite di altri cinque pazienti, anche se riteniamo che i medici abbiano in generale il dovere di aiutare gli altri pazienti. Il dovere di non fare del male prevale sulle considerazioni di utilità e sul dovere di aiutare». L. Lomasky, *Harman’s Moral Relativism*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 3, n. 3, autunno 1979, pp. 284-285 (traduzione mia). Inoltre, la solidarietà, per essere frutto di un’opzione morale, dev’essere volontaria, spontanea, non obbligatoria: «i programmi di beneficenza gestiti dallo Stato [...] sono anche immorali: l’umanitarismo non consiste in una pistola puntata sulle tasche degli uomini produttivi, per imporre la loro adesione a programmi che, per ottime ragioni, possono disapprovare». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 283 (traduzione mia). L.E. Carabini ha osservato che nei piccoli gruppi (famiglia, amici, luogo di lavoro, condominio, quartiere), la dimensione sociale prevalente per l’individuo, l’aiuto agli altri lo immaginiamo e pratichiamo sempre in chiave volontaria, mai attraverso l’uso della forza; non così quando la platea si estende all’intera società: «nel caso un vicino avesse bisogno di aiuto, non vi verrebbe mai in mente di andare in giro per il quartiere a minacciare chi non volesse contribuire. Istantaneamente, capiamo che la carità è volontaria [...] Tuttavia, nell’arena politica, ci troviamo a giustificare, persino a promuovere, l’uso della forza fisica come mezzo adeguato per estorcere aiuto. E quando viene usata, ci riferiamo a questa forza in modo paradossale come un atto di carità e compassione». L.E. Carabini, *Nati per la libertà*, IBL Libri, Torino, 2018, Kindle e-book, cap. 7; ed. or. *Inclined to Liberty*, Mises Institute, Auburn, AL, 2008. Infine, è stato osservato che lo Stato redistributivo è uno Stato etico, perché non è neutrale dal punto di vista dei valori.

⁴²⁸ J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 72 (traduzione mia).

⁴²⁹ R. Heinlein, *The Moon is a Harsh Mistress*, G.P. Putnam’s Sons, New York, 1966; trad. it. *La Luna è una severa maestra*, Mondadori, Milano, 1966.

⁴³⁰ M. Friedman, *There’s No Such Thing As a Free Lunch*, Open Court, LaSalle, IL, 1975; trad. it. *Non esistono pasti gratis*, Liberilibri, Macerata, 2025; il libro è una raccolta degli articoli scritti per il settimanale *Newsweek*, più un’intervista rilasciata a *Playboy* e l’importante articolo apparso sul *New York Times Magazine* in cui propose il buono-scuola. L’acronimo inglese originario, diventato celebre, è TANSTAAFL: “There Ain’t No Such Thing As A Free Lunch”.

⁴³¹ Brian Barry ha osservato che una tipica formulazione di un diritto positivo quale è “un adeguato tenore di vita”, confrontata con la formulazione di un diritto negativo sarebbe analoga a “un moderato ammontare di libertà di espressione”, enunciato che nessuno accoglierebbe mai in una costituzione o in qualsiasi dichiarazione dei diritti. B. Barry, *Political Argument*, Routledge & Kegan Paul, Londra, 1965, p. 150.

che A *non* fornisca cibo a B che sta morendo di fame è equiparato alla situazione in cui A uccide B attraverso una condotta attiva; ma ciò è inaccettabile sul piano della logica applicata⁴³².

Infine, alcuni “diritti” economico-sociali non sono azionabili, o perché necessariamente vaghi e dal contenuto opinabile – come il diritto a una corretta (?) informazione, o a una retribuzione dignitosa (?)⁴³³ – o perché dipendenti dalla libera volontà dei contraenti o dall’assetto complessivo del sistema economico – come il cosiddetto “diritto al lavoro”⁴³⁴. Le aspirazioni degli esseri umani – il benessere, la ricchezza, la salute, un lavoro, i figli, la casa, la fama – sono cose profondamente diverse dai diritti⁴³⁵. Gli unici “diritti economici” sono i diritti di proprietà e il diritto di scambiare liberamente.

Qualche autore, contiguo al libertarismo più che libertario in senso stretto, ha fronteggiato l’accusa di insensibilità attenuando l’assolutezza dei diritti in casi specifici: Eric Mack attraverso una ridefinizione provvisoria dei confini della proprietà⁴³⁶; Nicolàs Maloberti introducendo una nuova categoria, gli *exception rights*, che, attribuiti ai beneficiari, automaticamente attenuano il diritto del titolare. Le condizioni sono che 1) il titolare del “diritto di eccezione” si trovi in una situazione di serio pericolo, 2) la quale non derivi da una sua colpa e 3) il costo (della compressione del diritto) per il titolare sia ragionevole. Tale correzione consentirebbe di fronteggiare alcuni casi-limite ideati per mettere in difficoltà i libertari, come ad esempio quello di un bambino che sta annegando e per salvare il quale a una persona è sufficiente allungare una mano. L’autore legittima anche alcuni moderati trasferimenti economici coercitivi⁴³⁷.

In ogni caso, gran parte del pensiero libertario è assestato su una posizione non “rettificativa”, e una diversa distribuzione della ricchezza è lecita solo se effetto della libera scelta di alcuni di donare ad altri.

⁴³² Nei Paesi di *civil law* questa concezione “solidaristica” si è estesa anche al diritto penale, moltiplicando le fattispecie omissive. Non è un caso che il *common law*, in ossequio ai suoi principi maggiormente individualistici, ha storicamente avvertito la sanzionabilità delle condotte omissive, che incide sull’autonomia e sulle libertà individuali attraverso l’imposizione di obblighi di agire. Per il libertarismo responsabilità per comportamenti omissivi sorgono solo se tali comportamenti violano accordi contrattuali.

⁴³³ Perché allora non introdurre un “diritto a viaggiare comodi in treno”, o un “diritto a non prendere storte camminando sul marciapiede” e via celiando? Oltre tutto, trasformare tutto in diritto significa generare una giungla normativa che di per sé fa venir meno la certezza del diritto stesso. Per non parlare dei costi necessari alla loro implementazione, un frequente invitato di pietra nelle proposte e nei dibattiti sul tema.

⁴³⁴ Tra tutti i mercati, quello del lavoro è il più regolamentato: salari e stipendi fissati in base alla contrattazione collettiva, salari minimi, tariffe minime per gli ordini professionali, tetti agli stipendi, limiti all’accesso (licenze, numero chiuso, albi), condizioni lavorative stabilite per legge (limiti orari, limiti di età, contratti a tempo indeterminato, età pensionabile), non licenziabilità, oneri sociali. I libertari difendono la libertà negoziale e invocano la rimozione di tutte le rigidità.

⁴³⁵ Un’altra definizione “positiva” di libertà – di impronta socialista e comunista – è “l’assenza di qualsiasi ostacolo all’uso dei beni materiali” (R.L. Hale, 1952). Mises obiettò che, in una simile concezione della libertà, se proibisco ad altri di usare il mio spazzolino da denti, sto ingiustamente limitando la loro libertà. O che una donna che confeziona abiti per il marito con le materie prime che ha acquistato sta limitando la mia libertà perché pone un ostacolo al mio utilizzo.

⁴³⁶ E. Mack, *Elbow Room for Right*, in D. Sobel, P. Valentine, S. Wall (a cura di), *Oxford Studies in Political Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2015, pp. 194-221.

⁴³⁷ N. Maloberti, *Libertarianism and Exception Rights*, in J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz (a cura di), *op. cit.*, pp. 155-168. Abbiamo visto (v. *supra*, nota 144) che anche *left-libertarian* come Zwolinski condividono questa linea di pensiero.

8. Altre implicazioni della teoria

Esaminiamo in sintesi come i principi esaminati modellino sul piano teorico e pratico alcuni settori della vita associata di particolare rilievo.

8.1 La sanzione

I libertari di impronta deontologica sostengono in prevalenza un sistema retributivo, proporzionalistico e risarcitorio solo verso la vittima. La punizione del reo è stretta conseguenza dell'atto ingiusto commesso (*retribuzione*; il criminale perde i suoi diritti nella misura in cui ne ha privato la vittima), ma tale sanzione coincide con il *risarcimento* diretto della vittima, in una misura pari al danno provocato (*proporzionalità*)⁴³⁸.

Nel caso di reati che investono un valore economico (furto, rapina, estorsione ecc.), la proporzionalità è rispettata con la restituzione di un valore complessivo pari a qualcosa più del doppio del valore del bene o della somma di denaro sottratti. La semplice restituzione (*restitution-only stance*), infatti, non è sufficiente. La restituzione del bene o della somma rappresenta il risarcimento. Poi va aggiunto un importo equivalente al valore del bene o alla somma rubati, perché il criminale perde i suoi diritti *nella stessa misura* in cui ne ha privato la vittima (retribuzione)⁴³⁹. Infine bisogna aggiungere un ulteriore ammontare che incorpora due elementi: compensare la vittima degli aspetti di paura e incertezza derivanti dall'aggressione e privazione della proprietà (la vittima ora si sente meno sicura relativamente alla sua proprietà, teme future invasioni ecc.; è il danno, non misurabile in termini certi, della violazione *in sé* del diritto di proprietà)⁴⁴⁰; e le spese processuali e di polizia (i costi della cattura e/o del ritrovamento del bene rubato)⁴⁴¹.

In caso di omicidio la proporzionalità è rispettata con la pena capitale⁴⁴² (sebbene in tal caso il risarcimento non possa beneficiare la vittima ma eventualmente i suoi parenti prossimi o chiunque la vittima abbia scelto in vita⁴⁴³). Nel caso di percosse o lesioni, la vittima ha il diritto di percuotere (o far percuotere da funzionari) l'aggressore in una misura maggiore di quanto abbia subito; nel caso in cui le lesioni provochino danni fisici severi e duraturi o perenni, il risarcimento monetario può consistere in una somma pari al valore presente del flusso di mancati redditi futuri della vittima.

⁴³⁸ Una teoria della pena alternativa è quella *consequenzialista* (sostenuta dai libertari utilitaristi), che si concentra sull'effetto deterrente della sanzione, in quanto l'obiettivo è un risultato socialmente ottimale, la maggior riduzione possibile dei crimini. I libertari retributivisti obiettano che, se l'obiettivo è quello di scoraggiare il crimine, bisognerebbe applicare pene più afflittive per i crimini più diffusi e pene più blande per i crimini più rari. Con l'effetto paradossale che il piccolo furto dovrebbe essere sanzionato più duramente dell'omicidio. Oppure si potrebbe pubblicamente giustiziare un innocente (purché l'innocenza resti un segreto per l'opinione pubblica): se il solo scopo è scoraggiare, tale esecuzione eserciterebbe un effetto deterrente tanto quanto l'esecuzione del colpevole. Ma tutto ciò si scontra con i più elementari principi di giustizia, e dunque la deterrenza, sebbene rappresenti un effetto ineliminabile della sanzione, non offre una giustificazione indipendente di essa. Il retributivismo è coerente con l'impostazione libertaria secondo cui esistono solo individui e responsabilità di individui, e nessun singolo dev'essere sacrificato in nome dell'ottimizzazione sociale.

⁴³⁹ Nella versione rothbardiana della legge del taglione: "due denti per un dente".

⁴⁴⁰ Ad esempio, un ladro che entra in un appartamento aprendo una finestra o sbloccando la serratura, dunque senza rompere alcunché, e viene catturato prima che possa rubare alcunché, ugualmente deve qualcosa alla vittima per il solo fatto di aver violato i diritti di proprietà di questa. Lo stesso per una persona che tenta un omicidio e fallisce.

⁴⁴¹ Se il ladro non possiede una tale somma di denaro, deve essere costretto a lavorare finché i redditi percepiti non gli consentano di rimborsare la vittima.

⁴⁴² I libertari contrari alla pena capitale, come Brian Carnell, generalmente ricorrono ad argomenti di natura pratica, come lo scarso effetto deterrente e la non reversibilità dell'eventuale errore giudiziario.

⁴⁴³ Con un meccanismo simile alle assicurazioni sulla vita a beneficio del coniuge e/o dei figli e/o dei nipoti.

Un aspetto importante nel sistema sanzionatorio di una società libertaria è costituito dalla circostanza che la vittima può ridurre a propria discrezione la sanzione per il reo, o condonarla completamente, o commutare un tipo di sanzione in un altro. Questa possibilità è particolarmente rilevante in caso di pena di morte. Se la vittima è contraria per propri principi morali, può, attraverso una volontà testamentaria, esplicitare il tipo di pena alternativa per i suoi eventuali assassini, ad esempio la reclusione⁴⁴⁴. In caso di percosse, la pena può essere convertita in un'ammenda in denaro, in tal caso in accordo con il reo. Dunque, la proporzionalità stabilisce il limite *massimo* della pena, non rappresenta un tariffario tassativo⁴⁴⁵.

In una teoria così centrata sulla vittima, ai fini della sanzione ciò che rileva è l'*effetto* nudo e crudo che l'atto criminoso ha generato su di essa; non viene dato peso alle motivazioni (ai "pensieri") che possono averlo provocato. In un sistema giuridico libertario, quindi, il minuzioso catalogo di aggravanti, attenuanti o esimenti che caratterizza gli ordinamenti contemporanei scomparirebbe o sarebbe drasticamente ridimensionato.

Sempre in nome della centralità della vittima, in una società libertaria essa sola può intraprendere un'azione giudiziaria contro gli aggressori, non un procuratore in nome di entità astratte quali la "società" o lo "Stato". Il diritto penale confluirebbe nel diritto basato sull'illecito civile (*tort law*), in cui la vittima intenta la causa contro l'aggressore in vista del risarcimento del danno. Lo stesso *crimine* come categoria scomparirebbe, essendo una nozione tipicamente statalista e collettivista, che ha origine nell'idea di un danno provocato non a una persona specifica, ma soprattutto alla personalità dello Stato (e in passato del sovrano), che diventa il querelante.

8.2 Teoria del contratto

Abbiamo già visto che la volontarietà è un elemento centrale in qualsiasi scambio; tuttavia non è sufficiente a garantire la validità di un contratto. Nell'impostazione libertaria è dominante il criterio del *trasferimento di titolo*: un negozio è valido solo quando vi è la cessione *di fatto* del bene o della somma di denaro o quando è stata realizzata la prestazione oggetto del negozio. In tal caso, se l'altra parte disattende il suo obbligo alla controprestazione, si configura il furto implicito. In tutti gli altri casi non si può pretendere l'esecutività del contratto. E nemmeno il risarcimento. Perché promesse e aspettative non sono vincolanti; sono stati mentali soggettivi, e non si può essere proprietari delle promesse altrui dal momento che non si può essere proprietari della *volontà* di un altro. La promessa

⁴⁴⁴ Per W. Block, se tale volontà manca, la decisione spetta all'erede più prossimo della vittima.

⁴⁴⁵ Oggi invece gli Stati sanzionano la maggior parte dei reati con la reclusione, che, oltretutto, implica un onere per i contribuenti (e quindi anche per la vittima). Circa la riduzione della pena da parte della vittima, si è obiettato che il criminale potrebbe minacciare la vittima per imporle la riduzione o il condono. Ma questo atteggiamento sarebbe un reato così come lo è nei sistemi contemporanei (ad es. il testimone intimidito dai criminali). Secondo W. Block questa obiezione può essere fronteggiata attraverso accordi contrattuali limitativi fra la vittima e l'agenzia di protezione, in base ai quali sarà l'agenzia a stabilire la punizione, in modo che la vittima non possa essere minacciata. In generale Rothbard ammette che il criterio di proporzionalità può incontrare delle difficoltà in alcune situazioni concrete, ma ciò avviene per molti principi giuridici, e per questo motivo esistono i tribunali e gli arbitri; è importante però avere un principio orientativo corretto, sebbene con qualche dilemma applicativo, anziché non avere alcun principio o avere altri principi (ad es. deterrenza o riabilitazione) che conducono a esiti completamente illogici e paradossali. M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., Parte seconda, cap. 13, pp. 139-152; *King on Punishment: A Comment*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 4, n. 2, primavera 1980, pp. 167-172. Per quanto riguarda eventuali controversie su un titolo di proprietà risalente molto indietro nel tempo, dunque di difficile valutazione (perché, ad esempio, manca un documento scritto), come abbiamo visto nel capitolo 3, i libertari ritengono che l'onere della prova debba ricadere su chi contesta la legittimità dell'attuale proprietà. In caso di rettifica, la proprietà spetta agli eredi.

o l'aspettativa non hanno comportato il trasferimento di un bene alienabile, cioè materiale. «Supponiamo che Smith e Jones concludano un contratto, secondo il quale Smith cede adesso 1000 dollari a Jones in cambio di un “pagherò” di 1100 dollari con scadenza a un anno. Quello che è successo è che Smith ha trasferito il suo titolo di proprietà attuale sui 1000 dollari in cambio dell'assicurazione che Jones, entro un anno, trasferirà a Smith il titolo su 1100 dollari. Supponiamo che alla scadenza del contratto John rifiuti di pagare. Perché il diritto libertario dovrebbe far rispettare l'impegno di pagare? Il diritto vigente [...] sostiene che Jones debba pagare 1100 dollari perché ha “promesso” di pagare e che tale promessa ha fatto nascere in Smith l'“aspettativa” di ricevere il denaro. La nostra tesi è che le semplici *promesse* non costituiscono un trasferimento di un titolo di proprietà, ossia che, anche se mantenere le proprie promesse può certamente essere un comportamento *morale*, l'imposizione della moralità (nel nostro caso del rispetto delle promesse fatte) non è, e non può essere, la funzione della legge (cioè della violenza legale) in un sistema libertario. La nostra tesi è che Jones debba versare 1100 dollari a Smith perché egli ha già accettato di trasferire il suo titolo di proprietà: il mancato pagamento significherebbe che Jones sarebbe un ladro, che avrebbe rubato la proprietà di Smith. In sintesi: il trasferimento originario dei 1000 dollari da parte di Smith non era assoluto, ma *condizionale*, dipendeva cioè dal fatto che Jones restituisse entro un anno 1100 dollari»⁴⁴⁶. In sintesi, un contratto è esecutivo solo quando la sua violazione costituisce un furto implicito.

In ogni caso, per quanto riguarda i contratti che prevedono prestazioni (servizi), una soluzione potrebbe essere l'inserimento di una *garanzia di adempimento*. Chi è tenuto alla prestazione si impegna a trasferire una certa somma di denaro alla controparte in caso di mancata esecuzione della prestazione.

8.3 Immigrazione

Bisogna distinguere l'ipotesi di un assetto anarcocapitalista, in cui qualsiasi sezione di territorio è proprietà privata di qualcuno, dalla situazione contemporanea, caratterizzata da ampie zone di proprietà statale. Nel primo caso la posizione dei libertari è univoca. Nel modello anarcocapitalista, infatti, in cui l'intero territorio è privatizzato, l'accesso di una persona a una determinata area dipende dalla volontà del proprietario (a lui conferita dalla libertà di associazione e di esclusione), come avviene oggi per unità quali le case, i negozi, i terreni recintati, i comprensori chiusi, le imbarcazioni. Un Paese in cui ogni metro quadrato di territorio appartiene a privati è “chiuso” o “aperto” a chi proviene dall'esterno quanto i singoli abitanti e proprietari delle diverse sezioni di territorio desiderano. In tale assetto dunque non si configura una posizione pregiudiziale dei libertari nei confronti dell'immigrazione, né a favore né contro.

Nel secondo caso i libertari esprimono due posizioni diverse: quella tradizionale basata sulle frontiere aperte, ancora maggioritaria, con il tempo è stata affiancata da un'opzione più restrittiva.

⁴⁴⁶ M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., pp. 201-202.

Il punto di vista classico, sostenuto da autori come W. Block⁴⁴⁷, D. Friedman, Joseph Carens⁴⁴⁸ e Michael Huemer⁴⁴⁹, predica l'abolizione di qualsiasi restrizione alla libera circolazione delle persone fra gli Stati⁴⁵⁰. Ogni individuo deve godere della libertà di spostarsi fisicamente ovunque desideri, con l'unico limite rappresentato dalla proprietà altrui. Le attività di emigrazione e immigrazione non violerebbero il principio di non-aggressione. Le barriere imposte dagli Stati sono illegittime. «Come le tariffe e i controlli sugli scambi, barriere alle migrazioni di qualsiasi tipo rappresentano gravi violazioni del capitalismo di *laissez-faire*. [...] Per il libertario rigoroso, i confini nazionali sono solo linee su una mappa, che demarcano un "Paese" da un altro; non esiste l'entità stato-nazione legittima»⁴⁵¹.

A maggior ragione se la persona a cui è vietato l'ingresso ha un accordo con un residente. Huemer e J. Hidalgo⁴⁵² osservano che un datore di lavoro ha il diritto di assumere chi vuole, compresi residenti all'estero, così come il proprietario di un'abitazione ha il diritto di affittare a chi vuole; in questi casi vi sarebbe il consenso fra le parti coinvolte nello scambio, senza aggressioni a terzi⁴⁵³.

Da un punto di vista consequenzialista, l'assenza di restrizioni agli spostamenti consentirebbe una migliore allocazione dei fattori produttivi, in questo caso il lavoro, una maggiore divisione del lavoro e dunque maggiore efficienza⁴⁵⁴. Nei Paesi ricchi le abilità delle persone sono maggiormente valorizzate perché tali Paesi hanno istituzioni migliori (*rule of law*, protezione dei diritti di proprietà, minore corruzione)⁴⁵⁵ e superiore tecnologia; di conseguenza l'immigrato è più produttivo che non nel suo Paese di origine. L'immigrazione beneficia anche gli indigeni: secondo D. Friedman «un'immigrazione senza restrizioni ci renderebbe tutti più ricchi, come è avvenuto in passato. La nostra ricchezza è nelle persone, non nelle cose; l'America non è il Kuwait. Cosa ci rimetterebbe una donna che lavora a prendere alle proprie dipendenze una "colf" indiana, che guadagnava 200 dollari l'anno in India, e a dargliene 6000, se questo, contemporaneamente, le permettesse di impiegare il

⁴⁴⁷ W. Block, *A Libertarian Case for Free Immigration*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 13, n. 2, estate 1998, pp. 167-186; Hoppe, *Kinsella and Rothbard II on Immigration: A Critique*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 22, n. 1, 2011, pp. 593-623.

⁴⁴⁸ J.H. Carens, *Aliens and Citizens: The Case for Open Borders*, in "Review of Politics", vol. 49, n. 2, primavera 1987, pp. 251-273. L'autore non è un libertario in senso stretto ma in questo saggio difende la libera migrazione attraverso alcune categorie concettuali contenute in *Anarchia, stato e utopia* di Nozick.

⁴⁴⁹ M. Huemer, *Is There a Right to Immigrate?*, in "Social Theory and Practice", vol. 36, n. 3, 2010, pp. 429-461.

⁴⁵⁰ Anche Ludwig von Mises era favorevole a una completa libertà di migrazione: v. L. von Mises, *Liberalismo*, cit.; *The Freedom to Move as an International Problem* (1935), in Id., *The Clash of Group Interests and Other Essays*, Center for Libertarian Studies, New York, 1978.

⁴⁵¹ W. Block, *A Libertarian Case for Free Immigration*, cit., pp. 168, 172 (traduzione mia).

⁴⁵² J. Hidalgo, *The Libertarian Case for Open Borders*, in J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz (a cura di), *op. cit.*, pp. 377-389.

⁴⁵³ Come si vedrà in seguito, questa posizione non è incompatibile con quella di libertari ostili alla libera immigrazione come Hoppe.

⁴⁵⁴ Un argomento frequentemente addotto dai contrari all'immigrazione è la riduzione dei salari provocata in alcuni settori dalla concorrenza degli immigrati. Esito che non presenta difficoltà o contraddizioni per i libertari, favorevoli ai liberi accordi contrattuali. D'altra parte, questa eventuale riduzione del costo del lavoro consente prezzi più bassi e dunque vantaggi per i consumatori. I contrari all'immigrazione su basi nazionaliste affermano che la protezione economica dei residenti è giustificata dalla tesi secondo cui gli Stati hanno *obblighi speciali* verso i compatrioti, i cui interessi devono essere tutelati in misura maggiore rispetto a quelli degli immigrati (M. Sandel). I libertari replicano che il sostegno ai residenti non può comportare una violazione dei diritti di altre persone, i non-cittadini.

⁴⁵⁵ Una delle ragioni esposte contro un'immigrazione estesa è il peggioramento della qualità delle istituzioni: molti immigrati provengono da culture autoritarie o illiberali; potrebbero votare per leggi che riducono le libertà civili ed economiche; potrebbero generare un assottigliamento della fiducia sociale, importante base per buone istituzioni. Da parte prevalentemente conservatrice, altri due motivi sono l'aumento della criminalità e la distruzione della cultura nazionale.

proprio tempo in un lavoro da 30000 dollari l'anno?»⁴⁵⁶. L'economista Sam Bowman articola così tale posizione: «Gli immigrati apportano al Paese nuove competenze, consentono una maggiore specializzazione, tendono a essere più intraprendenti della media delle persone, contribuiscono al Welfare più di quanto non prelevino e rendono i beni meno cari accettando i lavori che gli inglesi non vogliono più fare»⁴⁵⁷.

Altri argomenti a sostegno della libera circolazione sono il riequilibrio demografico, con la conseguente sostenibilità dei sistemi previdenziali, e la diversificazione culturale (artistica, culinaria, nei costumi)⁴⁵⁸.

Naturalmente tale opzione verso l'“apertura” riguarda solo i confini del territorio statale e le aree pubbliche, perché relativamente alla proprietà privata anche questi autori ribadiscono la piena sovranità del titolare, e dunque l'eventuale diritto di esclusione.

Anche la posizione a favore della libera circolazione è però integrata con la richiesta dell'eliminazione, non solo per gli immigrati, di tutti i benefici del *Welfare State* e di tutte le regolamentazioni. Ciò consentirebbe di ridurre notevolmente i conflitti oggi connessi con l'immigrazione. Un mercato del lavoro deregolamentato infatti permette anche agli immigrati di ottenere un'occupazione, evitando che si dedichino ad attività criminose; mentre l'eliminazione degli istituti dello Stato assistenziale evita ulteriori oneri tributari per i cittadini⁴⁵⁹ e i contrasti fra immigrati e locali per l'attribuzione delle risorse (si pensi all'assegnazione delle abitazioni).

Esponenti del pensiero libertario quali Hoppe, l'ultimo Rothbard⁴⁶⁰, Hospers, Kinsella⁴⁶¹, Rockwell Jr.⁴⁶² e Peter Brimelow⁴⁶³ invece sono contrari alle frontiere indiscriminatamente aperte alle persone.

Per Hoppe, con suolo prevalentemente pubblico e sistemi di *welfare* estesi, una totale libertà di immigrazione sarebbe una catastrofe. Milioni di persone si riverserebbero in Paesi come gli Stati Uniti o la Svizzera. L'argomento utilizzato per confutare la libera circolazione delle persone è il seguente. Mentre lo spostamento di beni e servizi da un luogo a un altro richiede necessariamente il consenso di chi spedisce e di chi riceve, lo spostamento di una persona può avvenire senza che nessun altro lo voglia. I movimenti di esseri umani, a differenza dello scambio di merci, non sono necessariamente reciprocamente vantaggiosi, perché può mancare l'accordo di chi riceve. Gli

⁴⁵⁶ D. Friedman, *L'ingranaggio della libertà*, cit., p. 108.

⁴⁵⁷ S. Browman, in “Adam Smith Institute”, <https://www.adamsmith.org/blog/tax-spending/abandon-hope-all-ye-who-enter-this-immigration-debate>, 25 marzo 2013 (traduzione mia). Posizioni simili sono espresse dal libertario consequenzialista Jeffrey A. Miron in *Libertarianism from A to Z*, cit., pp. 105-107.

⁴⁵⁸ Una motivazione addotta dal terzomondismo innervato dalla *cancel culture*, quindi lontano dall'universo libertario, è fondata sulla convinzione che gli immigrati siano “migliori” dell'Uomo Bianco, che vengano da una sorta di Età dell'Innocenza, non contaminata dalle brutture immorali del capitalismo.

⁴⁵⁹ Gary Becker e Julian Simon sostengono la possibilità di *acquistare* la cittadinanza, in modo da compensare gli oneri fiscali per i residenti.

⁴⁶⁰ Il testo che colloca Rothbard su un versante non più favorevole alla libera immigrazione è *Nations by Consent: Decomposing the Nation-State*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 11, n. 1, autunno 1994, pp. 1-10; in italiano *Nazioni per consenso: decomporre lo Stato nazionale*, in E. Renan, M. Rothbard, *Nazione, cos'è*, L. Facco, Treviglio (BG), 1996, pp. 44-53.

⁴⁶¹ S. Kinsella, *A Simple Libertarian Argument Against Unrestricted Immigration and Open Borders*, in LewRockwell.com, <http://archive.lewrockwell.com/kinsella/kinsella18.html>, 1° settembre 2005.

⁴⁶² L. Rockwell Jr., *Open Borders Are an Assault on Private Property* (relazione presentata al Mises Circle, Phoenix, AZ, 7 novembre 2015, <https://mises.org/library/open-borders-are-assault-private-property>).

⁴⁶³ P. Brimelow, *Alien Nation: Common Sense About America's Immigration Disaster*, Random House, New York, 1995.

individui, come i beni e i servizi, devono essere richiesti. Libera immigrazione per Hoppe significa allora invasione non voluta e integrazione forzata.

Quanto maggiore è l'ampiezza della proprietà pubblica – strade, piazze, parchi, edifici, mezzi di trasporto – tanto maggiore è la coabitazione forzata tra l'immigrato e il residente, in quanto c'è poca proprietà privata (soprattutto della terra) a rappresentare un limite agli spostamenti interni degli immigrati. La proprietà pubblica viene in genere considerata proprietà “di tutti”. Essa però è diventata tale in seguito alla confisca originaria di proprietà un tempo private e successivamente grazie ai tributi sottratti ai residenti. Questi ultimi quindi hanno il maggior titolo per essere considerati simil-proprietari delle zone in cui risiedono. Lo Stato, di conseguenza, si dovrebbe comportare come un amministratore fiduciario che opera per conto dei residenti contribuenti, gestendo la proprietà pubblica come questi gestirebbero una loro proprietà privata; dunque, ammettendo solo le persone da loro positivamente valutate e/o in grado di mantenere o incrementare il valore della proprietà, ed escludendo tutti gli altri.

Hoppe tuttavia si rende conto che in tal modo si espone all'accusa di violare un principio libertario come la libertà di negoziazione, che può sorgere tra due individui appartenenti a due Paesi diversi, un residente e uno straniero disposto a recarsi nel Paese del primo⁴⁶⁴. Quindi propone la seguente soluzione: l'obbligo per ogni immigrato del possesso di un invito da parte di un proprietario residente, il quale garantisca all'immigrato, gratuitamente o dietro compenso, soprattutto l'alloggio, ed eventualmente un lavoro. Chi ricevesse l'immigrato sarebbe onerato della responsabilità legale per le azioni compiute dal suo ospite, cioè per eventuali crimini contro persone o beni di terzi. Dunque il governo, lungo i confini, dovrebbe controllare che tutti gli individui che entrano nel Paese siano muniti di questo invito valido, altrimenti dovrebbe procedere all'espulsione. Il requisito per ottenere la cittadinanza è l'acquisto di una proprietà, immobiliare o residenziale⁴⁶⁵.

Secondo Hospers va riconosciuta la distinzione, operata dal filosofo David Ross nel 1930, fra diritti assoluti e diritti *prima facie*, cioè “fino a prova contraria”, finché non emergono altri diritti che prevalgono. Il libero movimento tra Paesi appartiene alla seconda categoria. Una politica delle frontiere restrittiva genererebbe violazioni dei diritti “veri” solo sotto condizioni politiche ideali. Ma dal momento che ci si trova in condizioni politiche diverse da quelle ideali perché gli immigrati possono arrecare danni ai residenti (criminalità, malattie, impatto sul *welfare*, maggiori imposte, sovraffollamento demografico, quote riservate), i diritti eventualmente incisi non sono diritti inviolabili⁴⁶⁶.

Mark D. Friedman, un libertario complessivamente favorevole alle frontiere aperte, sostiene che è legittimo impedire l'ingresso a persone che esprimono culture che minacciano la libertà di espressione o religiosa: «se un simile timore non è inventato ma realistico, allora, in base ai principi libertari, la limitazione dell'immigrazione dovrebbe essere consentita. Altrimenti ci troveremmo nella

⁴⁶⁴ Ad esempio, un datore di lavoro intende assumere uno straniero ben identificato, perché costui possiede competenze superiori ai lavoratori nazionali o perché è disposto a lavorare a un salario inferiore.

⁴⁶⁵ H.-H. Hoppe, *The Case for Free Trade and Restricted Immigration*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 13, n. 2, estate 1998, pp. 221-233; trad. it. *Libertà di accogliere, diritto di escludere*, in “Biblioteca della libertà”, n. 145, maggio-agosto 1998, pp. 3-15; *Natural Order, the State, and the Immigration Problem*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 16, n. 1, inverno 2002, pp. 75-97.

⁴⁶⁶ J. Hospers, *A Libertarian Argument Against Open Borders*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 13, n. 2, estate 1998, pp. 153-165.

paradossale posizione di affermare che la nostra adesione ai diritti naturali implica il loro abbandono»⁴⁶⁷.

Sul piano dell'evidenza empirica, Stati multietnici e multilingue tendono a mostrare performance di qualità inferiore. Gli economisti Alberto Alesina, Enrico Spolaore e Romain Wacziarg hanno riassunto così la letteratura sulla questione: «il costo di una popolazione eterogenea è ben documentato, specialmente nel caso in cui la frammentazione etnolinguistica sia usata come proxy per l'eterogeneità delle preferenze. Easterly e Levine (1997), La Porta et al. (1999) e Alesina et al. (2003) dimostrano che il frazionamento etno-linguistico è inversamente correlato al successo economico e a vari indicatori di qualità del governo, alla libertà economica e alla democrazia»⁴⁶⁸.

Come si vede, gli argomenti dei libertari contrari alle frontiere aperte sono diversi da quelli tipici delle impostazioni anti-immigrazione, che sono prevalentemente due, l'argomento nazionalista secondo cui la maggioranza ha il diritto di decidere per tutti chi ammettere e chi escludere e l'argomento della concorrenza fatta dagli stranieri ai lavoratori nazionali.

8.4 Politica estera

Nei rapporti fra Stati, e in generale fra comunità separate da sistemi giuridici distinti, il cuore della politica libertaria è il *non-interventismo*⁴⁶⁹: una trasposizione a livello internazionale dell'antistatalismo in politica interna. La posizione libertaria è efficacemente sintetizzata dalla frase di Thomas Jefferson: «commerciare con tutte le nazioni, stringere alleanze con nessuna»⁴⁷⁰.

Un intervento all'estero rappresenta un'aggressione verso tre gruppi di persone: i civili e i militari⁴⁷¹ del Paese aggredito, non colpevoli della condotta del loro governo; i contribuenti dello Stato aggressore, che si vedono aumentare le imposte per finanziare la guerra; e, se esiste l'arruolamento obbligatorio, i coscritti dello Stato aggressore⁴⁷². In più vi è la distruzione del patrimonio materiale del Paese assalito, un'aggressione alle proprietà. Inoltre, in un contesto bellico si estende la presenza pubblica⁴⁷³, a volte associata a una restrizione delle libertà civili (intercettazioni indiscriminate, perquisizioni senza mandato, detenzioni per i sospettati); e si espongono i propri

⁴⁶⁷ M.D. Friedman, *op. cit.*, pp. 162-163 (traduzione mia). In particolare, Friedman si riferisce ai musulmani, citando i dati di un importante sondaggio effettuato dal Pew Research Center nel 2013 (38.000 islamici intervistati in 39 Paesi), che evidenzia maggioranze a favore della *sharia* come legge di Stato, della lapidazione per le adulate, dell'uccisione per chi abbandona l'Islam.

⁴⁶⁸ A. Alesina, E. Spolaore, R. Wacziarg, *Trade, Growth and the Size of Countries*, in P. Aghion, S. Durlauf (a cura di), *Handbook of Economic Growth*, vol. 1B, Elsevier, Amsterdam, 2005, p. 1505 (traduzione mia).

⁴⁶⁹ *Isolazionismo*, termine che pure è stato utilizzato, non è corretto perché estende il suo significato anche ai rapporti commerciali, che invece per i libertari non devono essere ostacolati da misure protezionistiche.

⁴⁷⁰ I libertari americani in particolare sono aspramente critici quando gli Stati Uniti agiscono da "poliziotti del mondo".

⁴⁷¹ Se nel Paese aggredito la coscrizione è obbligatoria, anche i militari che combattono sono innocenti.

⁴⁷² M.N. Rothbard, *War, Peace, and the State*, in "The Standard", II, 5, aprile 1963, pp. 2-5, 15-16; ristampato in *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Libertarian Review Press, Washington, DC, 1974; ristampato da Mises Institute, Auburn, AL, 2000, pp. 115-132.

⁴⁷³ La guerra è sempre stata l'occasione per un'intensificazione del potere dello Stato sulla società: la celebre frase di Randolph Bourne, "la guerra è la salute dello Stato", è una delle più citate nella letteratura libertaria. Come ha fatto notare Robert Higgs in *Crisis and Leviathan* (1987), in periodi di guerra gli Stati aumentano il prelievo fiscale, il debito pubblico, le burocrazie, i programmi e gli interventi coercitivi senza grandi opposizioni, perché l'opinione pubblica, in un momento di crisi, accetta o addirittura invoca che "si faccia qualcosa". Quando la guerra è terminata, tuttavia, lo Stato non retrocede mai ai livelli precedenti la guerra, perché è riuscito a cambiare la percezione psicologica dell'opinione pubblica: il precedente, soprattutto se la guerra è stata vinta, crea un'accettazione del *big government*.

cittadini al pericolo di un'azione di rappresaglia, soprattutto di tipo terroristico, da parte di esponenti del Paese aggredito⁴⁷⁴. Pertanto, l'interventismo è immorale.

Per i libertari americani «gli Stati Uniti dovrebbero smantellare le proprie basi militari, far rientrare le truppe, porre fine all'incessante ingerenza politica, e abolire la Cia. Dovrebbero anche interrompere l'erogazione di aiuti esteri»⁴⁷⁵ e qualsiasi embargo. Nonché procedere a un disarmo unilaterale.

La politica estera libertaria, sebbene persegua la pace come obiettivo primario, non è pacifista⁴⁷⁶. Nel caso in cui uno Stato venga aggredito, i suoi cittadini hanno il diritto di ricorrere all'uso della forza per difendersi. Esiste la Guerra Giusta⁴⁷⁷; è quella che possiede i seguenti requisiti: difensiva⁴⁷⁸; colpisce solo i militari e non i civili; è basata sulla volontarietà, della partecipazione e del finanziamento⁴⁷⁹. Per i libertari, sostenitori dell'autodeterminazione nazionale⁴⁸⁰, un caso tipico di *bellum iustum* è quello eventualmente intrapreso da una comunità per secedere da uno Stato⁴⁸¹.

Alla luce di quanto detto diventa chiara anche l'ostilità dei libertari nei confronti di istituzioni internazionali come le Nazioni Unite o l'Unione Europea (se ambisce a diventare un superstato e non limita sé stessa a un'area di libero scambio), che tendono a intrecciarsi e sovrapporsi alla sovranità

⁴⁷⁴ I libertari americani sostengono, a prezzo di una notevole impopolarità, che i terroristi islamici odiano senz'altro la libertà americana, tuttavia non compiono attentati per questo motivo ma a seguito degli interventi bellici americani nei loro Paesi: «non dirigono aerei contro i nostri edifici a causa della nostra libertà. Dirigono aerei contro i nostri edifici perché noi sganciamo bombe sui loro». J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 156 (traduzione mia).

⁴⁷⁵ M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., p. 395.

⁴⁷⁶ Il *pacifismo sentimentale* (secondo l'espressione di Rothbard) è la versione "politica" della nonviolenza: secondo tale dottrina gli Stati non devono mai intraprendere una guerra, anche se attaccati.

⁴⁷⁷ V. M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., pp. 365-366.

⁴⁷⁸ Tale requisito esclude anche le guerre "preventive", espressione abusata dall'11 settembre 2001 in poi. Come ha fatto notare Walter Block, da Stalin a Hitler ad Attila, «nel corso dell'intera storia umana non vi è stato un dittatore o uno sterminatore che non avrebbe potuto aderire alla tesi dell'azione preventiva. [...] La confusione fra offesa e difesa è la ricetta giusta per il disastro». W. Block, *Libertarian Warmongers: A Contradiction in Terms*, in LewRockwell.com, <https://archive.lewrockwell.com/block/block22.html>, 6-1-2003.

⁴⁷⁹ Secondo Rothbard la modalità bellica di difesa più coerente con i principi libertari, dunque con i requisiti suesposti, è la guerriglia. I guerriglieri, infatti, non usano armi non selettive, come ad esempio quelle nucleari; colpiscono solo gli individui appartenenti alle forze armate nemiche, e non i civili innocenti; non ricorrono alla coscrizione e alla tassazione, ma al sostegno volontario. Quanto all'efficacia, nella storia recente vi sono diversi episodi in cui forze militari che hanno utilizzato prevalentemente tecniche di guerriglia hanno resistito e poi sconfitto eserciti molto più potenti: gli irlandesi contro i britannici dal 1919 al 1921, gli algerini contro i francesi dal 1954 al 1961, i vietnamiti contro gli Stati Uniti dal 1965 al 1973, i mujaheddin afgani contro i sovietici dal 1979 al 1988. Altri libertari, come D. Friedman, hanno dissentito da tale opinione, ritenendo che «la guerriglia generalmente non presta attenzione ai diritti degli innocenti più di quanto facciano le truppe governative». D. Friedman, *L'ingranaggio della libertà*, cit., p. 296. D'altra parte, per Friedman praticare la guerriglia senza violare alcun diritto individuale è come combattere con una mano legata dietro la schiena.

⁴⁸⁰ Il nazionalismo non è sempre negativo, bisogna distinguere: il nazionalismo aggressivo deve essere avversato, mentre il nazionalismo come liberazione da occupazioni altrui va sostenuto. L. von Mises, *Liberalismo*, cit.; M.N. Rothbard, *National Liberation*, in "The Libertarian Forum", vol. 1, n. 11, 1° settembre 1969, pp. 1-2; ristampato in *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, cit., pp. 195-198.

⁴⁸¹ Di conseguenza, secondo Rothbard, nella storia americana ci sono state solo due guerre giuste: la rivoluzione americana e la guerra per l'indipendenza degli stati del Sud. Circa l'estensione delle secessioni, Block ha scritto: «Per un libertario la secessione fino a quale punto dovrebbe spingersi? Chiedere questo è come chiedere: qual è il numero ottimo di paesi nel mondo? La risposta conclusiva è: uno per ciascuna persona, cioè sei miliardi di nazioni. In una società giusta, ciascuno di noi è un individuo sovrano. L'ideologia dominante naturalmente rende un simile corso di azione oggi impraticabile. Ma tale principio chiarisce in ogni caso la questione, indipendentemente dal fatto che essa sia politicamente irrealizzabile. Esso pone un punto fermo negli affari del mondo: ovunque una minoranza desideri secedere da una maggioranza, le dovrebbe essere consentito. A parità di altre condizioni, più sono i paesi, meglio è. [...] La separazione volontaria è parte integrante della libertà di associazione». W. Block, *St. Abraham's War and Current Foreign Policy*, in LewRockwell.com, <https://www.lewrockwell.com/2002/06/walter-e-block/let-the-south-go/>, 20 giugno 2002 (traduzione mia).

nazionale, comprimendo ulteriormente la libertà individuale. E in generale diventa più comprensibile l'avversione verso tutte le proposte di integrazione e centralizzazione politica a livello internazionale, fino all'estremo del "governo mondiale". Tale suggestione cosmopolitica è perniciosa perché quanto più si allontanano le scelte dal livello locale e individuale tanto più l'esito della decisione risulta inefficiente. Decisioni indivisibili come sono quelle a maggioranza della sfera politica, infatti, deviano l'uso delle risorse sottraendone il possesso e l'impiego a coloro che le hanno prodotte e meritate. Se tale meccanismo è applicato a un ambito territoriale e demografico sempre più ampio, fino all'estremo di decisioni centralizzate a livello mondiale, più ampia sarà la distorsione prodotta.

9. Libertarismo consequenzialista

Le teorie consequenzialiste, a differenza di quelle deontologiche, sono teleologiche: le azioni delle persone devono essere funzione delle *conseguenze* generabili. Limitando il campo alla politica⁴⁸², l'assetto di una società è giustificato in base a un qualche risultato finale. Quando questo fine è l'utilità (felicità, benessere, piacere) abbiamo l'insieme di dottrine normative definito *utilitarismo*⁴⁸³. Secondo il quale la politica moralmente migliore, da perseguire, è quella che massimizza l'utilità totale, generalmente intesa come somma delle utilità dei singoli individui⁴⁸⁴.

I libertari consequenzialisti – R. Epstein, David Boaz, D. Schmidtz, Richard Fumerton, R. Barnett⁴⁸⁵, John Hasnas⁴⁸⁶ – o utilitaristi in senso più stretto – D. Friedman, Raymond W. Bradford, David R. Steele, Leland B. Yeager, Charles Murray, John Kelley, David Conway, Jeffrey A. Miron, Peter T. Leeson – dunque sostengono la libertà-proprietà non sulla base del principio di non-aggressione (a sua volta derivante da diritti di proprietà oggettivamente fondati) bensì per la sua idoneità a determinare complessivamente conseguenze migliori o maggior benessere nella società. Dal momento che, come suggerisce il teorema dello scambio volontario, un atto di scambio tra due o

⁴⁸² In questa sede non ci si soffermerà sul consequenzialismo o sull'utilitarismo morale comprensivo o personale, che riguardano le regole etiche del singolo e gli obblighi relativi alla condotta personale.

⁴⁸³ Di esso esistono diverse versioni, che a volte si intersecano, frutto del tentativo di superare i rilievi critici che nel tempo sono stati rivolti alla dottrina: utilitarismo edonistico (J. Bentham, H. Sidgwick), indiretto (J.S. Mill), ideale (G.E. Moore), della preferenza (J.-C. Harsanyi, R.M. Hare, Brandt, P. Singer, J.A. Mirrlees, J. Narveson), dell'atto (G.E. Moore, J.J.C. Smart, D. Lyons), della norma (R.F. Harrod, J.O. Urmson, E.S. Toulmin, R.B. Brandt), negativo (K. Popper). All'interno del libertarismo le posizioni utilitariste non si sono articolate con un'ampiezza tale da abbracciare tutte queste tipologie. Nel presente lavoro, inoltre, non vengono esaminate le impostazioni consequenzialiste della tradizione liberale classica, sebbene contigue al libertarismo o influenti sul suo sviluppo, come l'antirazionalismo di David Hume, Adam Smith e Hayek, il razionalismo della prasseologia di Mises e il positivismo della Scuola di Chicago. Gli ultimi due in quanto metodi circoscritti all'analisi economica. Sul piano degli esiti politici, sia Mises sia M. Friedman, due liberali classici ai confini con il libertarismo, sono utilitaristi (sebbene Friedman non in etica). Mises cercò di conciliare il suo relativismo etico con il liberalismo attraverso due tentativi di soluzione distinti, entrambi contenuti ne *L'azione umana*: una variante del principio di unanimità e successivamente un più pragmatico assecondamento delle preferenze della maggioranza. Una critica alle soluzioni proposte da Mises è contenuta in M.N. Rothbard, *Praxeology, Value Judgments, and Public Policy*, in E.G. Dolan (a cura di), *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Sheed and Ward, Kansas City, 1976, pp. 89-111; ristampato in *The Logic of Action One: Method, Money, and the Austrian School*, Edward Elgar, Cheltenham, 1997, pp. 78-99. M. Friedman, senza aver mai articolato o approfondito il tema, si limita a esprimere un orientamento simile: non si può pervenire a verità assolute in etica; bisogna quindi assecondare le preferenze delle persone: gli uomini di buona volontà apprezzano le stesse cose, principalmente la pace e la prosperità, e un sistema incentrato sulla libertà è quello che riesce a generarle nella maniera più efficiente. M. Friedman, *An Interview with Milton Friedman*, in "Reason", dicembre 1974. Un consequenzialismo in senso ampio supporta anche il liberalismo di Hayek: in particolare gli insormontabili limiti alla conoscenza umana.

⁴⁸⁴ Poiché la realtà umana è caratterizzata da incertezza e le persone devono scegliere tra corsi di azione alternativi, bisogna introdurre la *probabilità*: si valutano tutte le azioni alternative possibili e si sceglie l'azione che è *probabile* che apporti la maggiore utilità. Quindi, in termini più rigorosi, ciò che viene massimizzato è l'*utilità attesa* (J.J.C. Smart).

⁴⁸⁵ La collocazione di Barnett all'interno di un indirizzo consequenzialista è lecita solo se, come precisa l'autore stesso, il suo consequenzialismo è inteso come "indiretto": bisogna approdare alla protezione dei diritti naturali "libertari" perché questi consentono meglio di qualsiasi altro assetto la risoluzione dei tre ordini di problemi che sorgono dall'interazione sociale: *conoscenza* (acquisizione e utilizzo delle informazioni relative alle risorse fisiche del mondo, compresi i corpi), *interesse* (gli incentivi al perseguimento del proprio benessere e i disincentivi alle aggressioni) e *potere* (l'uso della forza contro i trasgressori). In Barnett le leggi naturali diventano generalizzazioni empiriche circa il modo in cui alcuni tipi di comportamenti conducono alla felicità umana. Il suo *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law* (Oxford University Press, Oxford, 1998) è una delle opere più importanti e organiche dell'anarchismo libertario.

⁴⁸⁶ Vale per Hasnas una puntualizzazione analoga a quella esposta per Barnett nella nota precedente: nel suo approccio i diritti emergono nel corso della storia come esito dei tentativi che gli esseri umani compiono per risolvere, attraverso modalità pacifiche e cooperative, i conflitti sociali; i diritti sorti in tal modo diventano strutturali, "naturali". J. Hasnas, *Toward a Theory of Empirical Natural Rights*, in "Social Philosophy and Policy", vol. 22, n. 1, 2005, pp. 111-147. Risalendo alle radici del pensiero libertario, un esponente del consequenzialismo indiretto è Herbert Spencer.

più soggetti ha luogo solo se esso migliora la posizione di benessere di ciascun partecipante (almeno *ex ante*), la libera propagazione di scambi consensuali aumenta le conseguenze “buone” nell’intera società⁴⁸⁷. Di converso, l’imposizione di scambi non volontari produce disutilità (minor benessere, maggiore insoddisfazione, maggior dolore) agli individui che la subiscono⁴⁸⁸. Le “migliori conseguenze” non sono limitate al benessere in senso stretto ma si estendono a tutti gli aspetti della vita, «ricchezza, felicità, prosperità, pace, buon carattere, conoscenza scientifica, fiducia generalizzata»⁴⁸⁹. Per i libertari consequenzialisti, dunque, l’affermazione secondo cui la libertà accresce il benessere è un’asserzione *positiva* che diventa *normativa*. A differenza dei deontologi, per i quali è solo un’asserzione positiva, descrittiva⁴⁹⁰.

I diritti di proprietà dei consequenzialisti non hanno lo status di absolutezza che invece possiedono i diritti edificati dai deontologi. Sono affini alla concezione di Hume più che a quella di Locke; sono artificiali, non naturali; sono costruiti volti a risolvere i problemi della vita sociale, a conseguire un maggior beneficio reciproco e a evitare quella che Garrett Hardin ha definito la “tragedia dei beni comuni”.

Vi è anche un’altra ragione, di natura pratica (e quindi sempre attinente alle *conseguenze*) per non trasformare tutte le norme morali, sociali e salutistiche in norme giuridiche, interferendo nella vita delle persone: i costi – economici, di tempo e di energie – necessari per l’applicazione di quelle norme sarebbero talmente elevati da renderla irrealistica e da oberare di fatto il sistema giudiziario e di sicurezza fino a paralizzarlo. È ciò che avverrebbe se la polizia dovesse controllare, ad esempio, anche le persone che non lasciano il posto a sedere a un anziano o sono infedeli al coniuge o non fanno l’elemosina o bevono alcolici a casa o praticano la sodomia in camera da letto, per poi intraprendere la procedura che conduce al processo e alla sanzione⁴⁹¹. Inoltre le norme giuridiche, per inseguire tutte le sfumature della moralità, perderebbero le caratteristiche di generalità e astrattezza che rendono il diritto opportunamente “snello”: «se si pretende che le leggi rispecchino la moralità nella maniera più precisa possibile [...] si può cercare di inserire nel testo della legge il maggior numero possibile di fattori moralmente rilevanti. Le nostre leggi potrebbero assumere la seguente forma: “Non rubare a un altro a meno che non si possa usare il denaro per fare A, B, C, D, E, . . . X”, dove le lettere maiuscole indicano tutti i fattori moralmente rilevanti che intuitivamente fornirebbero ragioni morali accettabili per rubare. Ma quanto più questa lista diventa ampia, tanto più sarà difficile determinare

⁴⁸⁷ Un deontologo come Rothbard ha obiettato che non è detto che uno scambio di questo tipo sia pareto-ottimale (circostanza necessaria per gli utilitaristi affinché sia evitata l’impossibile comparazione interpersonale delle utilità) perché non è detto che lasci immutato il benessere di parti terze, non coinvolte nello scambio. Ad esempio, se vi sono persone che invidiano il fatto che i due scambianti stiano meglio, lo scambio indurrà in loro una diminuzione di utilità, non un’invarianza, e allora non si può dire che il benessere dell’intera società è sicuramente aumentato. In secondo luogo, uno scambio volontario è uno scambio di titoli di proprietà, dunque presuppone l’adozione di un altro principio etico, la legittimità della proprietà privata. M.N. Rothbard, *Value Implications of Economic Theory*, in “The American Economist”, primavera 1973, pp. 35-39; ristampato in *The Logic of Action One: Method, Money, and the Austrian School*, cit., pp. 255-265.

⁴⁸⁸ Il consequenzialista Fumerton sostiene che, se le conseguenze di una determinata azione o attività non sono valutabili, nemmeno in termini di probabilità, allora bisogna “sbagliare” in favore della libertà, cioè non vietare quelle azioni o attività.

⁴⁸⁹ J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 31 (traduzione mia).

⁴⁹⁰ «È un errore [...] sostenere che il libertarismo contiene una tesi “fattuale”. Sì, “la libertà in genere promuove il benessere umano”, ma questa è un’asserzione positiva, non normativa, e il libertarismo si colloca interamente in quest’ultimo ambito». W. Block, *Response to J.C. Lester on David Friedman on Libertarian Theory*, cit. (traduzione mia).

⁴⁹¹ Cfr. R. Fumerton, *op. cit.*, cap. 2.

se una legge è stata violata. Ciò crea difficoltà alla polizia, ai pubblici ministeri, ai giudici e alle giurie. E anche ai cittadini che valutano se infrangere o meno la legge. Più la legge è complicata, più è difficile determinare ciò che essa concretamente richiede. *Inoltre, la nostra legge ipotetica non riuscirà mai ad anticipare tutti i fattori che potrebbero rappresentare giustificazioni perfettamente valide per violarla*⁴⁹².

Come abbiamo già visto nel capitolo 7, anche se un regime di completa libertà non impedisce che alcune persone compiano scelte irrazionali, imprudenti, sbagliate e dannose, per i libertari consequenzialisti costituisce comunque un sistema migliore rispetto a uno che obblighi le persone a compiere scelte razionali, prudenti, giuste e vantaggiose⁴⁹³.

Gli autori che difendono questa prospettiva tendenzialmente respingono le versioni oliste dell'utilitarismo e ribadiscono quella "separatezza" degli individui che costituisce il cuore non solo dell'etica libertaria, ma di tutta la tradizione liberale classica: il benessere che conta è quello di *ogni* individuo. Se invece si presuppone, e si calcola, un bene sociale oggettivo; se il benessere di ciascuna persona è valutato non in sé stesso ma in virtù di un qualche contributo che esso può fornire a entità transindividuali, come avviene nella valutazione del benessere aggregato; se il fine dell'azione politica è la produzione dell'insieme, la somma dei piaceri, si rischia di affievolire l'identità e l'importanza dei singoli, intesi come entità irrevocabilmente distinte, ciascuna di per sé fonte di valore. «Il benessere di ogni individuo I è il bene ultimo *per quell'individuo* I. [...] Il valore [del benessere] non è generico, non è valore-in-generale, è essenzialmente valore-per-I»⁴⁹⁴.

I libertari utilitaristi ritengono che i criteri di fondazione di tipo deontologico, principalmente quelli che supportano i diritti naturali, siano fragili. Inoltre, l'assolutezza dei diritti creerebbe problemi nei casi in cui la natura della possibile invasione ha una gradualità nel *continuum* e la soglia fra attraversamento di proprietà non dannoso (ad es. i fotoni che entrano in casa mia perché il dirimpettaio ha acceso una luce in casa sua) e invasione (aggressione) può essere rilevata solo attraverso una constatazione empirica⁴⁹⁵. Altre obiezioni vengono sollevate citando le "situazioni da scialuppa di salvataggio", che abbiamo già esaminato nel capitolo 4; o casi limite come la circostanza in cui solo il furto di un fucile può consentire di fermare un pazzo che sta uccidendo decine di innocenti⁴⁹⁶; oppure il teorico obbligo per il proprietario di un aereo di chiedere il permesso di sorvolo

⁴⁹² *Ivi*, p. 26 (traduzione mia; corsivo nel testo). In questo lavoro non ci si diffonde su questioni di teoria del diritto, intesa in senso stretto come analisi delle strutture formali degli ordinamenti giuridici e come riflessione sui concetti giuridici (anche perché da parte libertaria non vi è una trattazione sistematica in materia). Si può però brevissimamente dire che il libertarismo in generale, anche quello di impostazione deontologica, possiede una spiccata inclinazione per quella che Richard Epstein definisce "semplicità", cioè per un sistema caratterizzato da poche norme tendenzialmente generali e astratte (che siano anche prevalentemente di segno "negativo" lo si dà per scontato, ma afferisce al campo dei contenuti, non della forma, del diritto). Questo è vero anche in un contesto anarcocapitalista "a mosaico", in cui, come si vedrà nel paragrafo 10.2, la varietà ordinamentale non compromette la snellezza *all'interno* di ciascuna "enclave".

⁴⁹³ Il caso, già illustrato, della "guerra alla droga" (v. *supra*, cap. 5) rappresenta un esempio eclatante di tale assunto.

⁴⁹⁴ E. Mack, *Moral Individualism and Libertarian Theory*, in T. Machan, D.B. Rasmussen (a cura di), *Liberty for the Twenty-First Century*, cit., p. 46 (traduzione mia). Per i critici dell'utilitarismo la rivendicazione della tutela dell'individuo fatta dagli utilitaristi rischia di essere una mera *petitio principii* che si scontra con gli esiti inaccettabili, in termini di sacrificio delle persone, a cui può condurre il calcolo felicifico.

⁴⁹⁵ Abbiamo visto nel capitolo 4 come i libertari deontologi trattano le possibili invasioni da parte di entità intangibili e dunque come rispondono a questa obiezione.

⁴⁹⁶ È dello stesso tenore il classico esempio, proposto dai consequenzialisti nella controversia con i deontologi, dell'obbligo di non mentire in etica: se la bugia salva la vita di una persona, come sarebbe il caso di coloro che conoscevano il nascondiglio di Anna Frank davanti ai nazisti, il dovere di non mentire diventa un dovere *prima facie* che però, una volta esaminata in dettaglio tutta la situazione, è battuto dal dovere "tutto considerato" di salvare la vita di una persona innocente. Si deve ricorrere all'investigazione empirica e guardare alle conseguenze.

a tutti coloro che vivono in un raggio di centinaia o migliaia di chilometri, un costo di transazione impossibile da sopportare⁴⁹⁷. Infine, anche se alcuni tra gli autori citati ammettono che pure l'utilitarismo cada in alcune incongruenze logiche, ciononostante ritengono che possieda la capacità di fornire strumenti dialettici più utili per convincere l'opinione pubblica o prevalere nelle controversie etico-politiche⁴⁹⁸.

Nell'ambito del libertarismo utilitarista l'operazione più articolata è senz'altro quella tentata da David Friedman nel già citato *L'ingranaggio della libertà* (1973).

Figlio dell'economista e premio Nobel Milton Friedman, David sul piano epistemologico respinge l'oggettivismo in etica di libertari come Rand o Rothbard, ritenendo che non esista, o non sia possibile conoscere, la "vera", "giusta" moralità. Il suo soggettivismo si manifesta nel tentativo di pervenire a conclusioni libertarie e anarcocapitaliste sulla base della strumentazione analitica messa a punto da una particolare applicazione del consequenzialismo, l'Analisi Economica del Diritto (*Economic Analysis of Law*), una teoria giuridica che ha la sua origine nell'Università di Chicago negli anni Sessanta del Novecento grazie a un decisivo contributo dell'economista Ronald H. Coase⁴⁹⁹, si definisce e afferma negli anni Settanta con il già menzionato giurista Richard Posner⁵⁰⁰ e successivamente per opera di economisti come Harold Demsetz e Gary Becker⁵⁰¹, godendo di un notevole sviluppo nell'ultimo ventennio del Novecento e all'inizio del XXI secolo negli Stati Uniti e influenzando profondamente il pensiero giuridico contemporaneo⁵⁰². Lontani progenitori sono gli utilitaristi J. Bentham e John S. Mill, mentre è diretta la discendenza dal pragmatismo giuridico

⁴⁹⁷ Nel capitolo 3 abbiamo visto che la proprietà di beni immobili non si estende verso l'alto indefinitamente, ma solo entro una distanza compatibile con le necessità di uso e godimento del bene. Di conseguenza per i libertari deontologi non sorge un conflitto tra proprietari residenti sulla superficie terrestre e proprietari di velivoli che percorrono uno spazio aereo e non è quindi necessario che i secondi acquisiscano il consenso dei primi. Potrebbe determinarsi un conflitto tra proprietari di velivoli, ma in tal caso il criterio dell'*homesteading* risolverebbe la controversia: ha diritto di percorrere una certa rotta in un determinato orario colui che per primo ha percorso quella rotta; a meno che successivamente non decida di abbandonarla.

⁴⁹⁸ I libertari dei diritti replicano che l'utilitarismo è una trincea fragile per la libertà e i diritti di proprietà perché lascia campo libero all'intervento statale qualora si possa dimostrare, o anche solo far credere, che questo aumenta l'utilità sociale. Per una difesa libertaria dell'approccio "morale" e le critiche in generale alle impostazioni utilitariste si veda M.N. Rothbard, *Toward a Reconstruction of Utility and Welfare Economics*, in M. Sennholz (a cura di), *On Freedom and Free Enterprise: Essays in Honor of Ludwig von Mises*, Van Nostrand, Princeton, NJ, 1956, pp. 224-262; trad. it. *Per una ricostruzione della teoria dell'utilità e dell'economia del benessere*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/essays/ricostruzione-utilita-e-benessere.pdf>, 11 gennaio 2011; *Praxeology, Value Judgments, and Public Policy*, in E.G. Dolan (a cura di), *The Foundations of Modern Austrian Economics*, Sheed and Ward, Kansas City, 1976, pp. 89-111; *Value Implications of Economic Theory*, in "The American Economist", vol. 17, n. 1, primavera 1973, pp. 35-39; tutti e tre i saggi ristampati in M.N. Rothbard, *The Logic of Action One: Method, Money, and the Austrian School*, Edward Elgar, Cheltenham, 1997.

⁴⁹⁹ Centrale è il teorema che prende il suo nome, in base al quale, con costi di transazione pari a zero, in caso di esternalità l'assetto dei diritti di proprietà più efficiente, cioè che determina il massimo benessere sociale, è quello derivante dalla libera negoziazione tra le parti (indipendentemente da chi inizialmente detiene i diritti di proprietà) e il *policy-maker* non deve intromettersi imponendo norme. R. Coase, *The Problem of Social Cost*, in "Journal of Law and Economics", n. 3, ottobre 1960, pp. 1-44.

⁵⁰⁰ R. Posner, *Economic Analysis of Law*, Little, Brown & co., Boston, 1973.

⁵⁰¹ G. Becker, *The Economic Approach to Human Behavior*, University of Chicago Press, Chicago, 1976.

⁵⁰² Spesso l'approccio viene anche denominato *Law and Economics*; che però, a rigore, è la disciplina, più antica, che studia l'influenza del diritto e delle istituzioni sull'economia. Il suo oggetto di studio è quindi il sistema economico, laddove invece l'AED studia il sistema giuridico (sulla base di strumenti di indagine economici). Naturalmente la reciproca influenza tra i due approcci è forte ed è la ragione della frequente intercambiabilità delle etichette. Un importante contributo al decollo della L&E è fornito, nell'ambito della Scuola di Chicago, da Aaron Director a partire dagli anni Quaranta. Egli ha anche il merito di reclutare per la Law School di Chicago Coase, nel 1964, e Posner, nel 1969.

americano, rappresentato soprattutto dall'“ingegneria sociale” di Roscoe Pound e dai realisti, ai quali però l'AED rimprovera di non disporre di un buon metodo di analisi economica.

Questa scuola di pensiero sostanzialmente collega le norme giuridiche alla massimizzazione del benessere. Al diritto viene applicata la (micro)economia, utilizzando il criterio di efficienza economica (verificabile sulla base di indagini empiriche su costi e benefici) quale principio fondamentale da cui ricavare le norme giuridiche ottimali. Le premesse metodologiche dell'AED sono quelle della tradizione neoclassica: gli individui sono esseri razionali che tendono a massimizzare il proprio benessere; dunque rispondono razionalmente agli incentivi e ai disincentivi creati dai vincoli esterni. La massimizzazione del benessere può essere conseguita introducendo regole giuridiche che influenzano come *prezzi* i comportamenti dei soggetti in direzione del raggiungimento delle soluzioni più efficienti.

In linea con questa impostazione (sebbene, come vedremo, con un taglio molto più “liberista”), David Friedman, per definire in dettaglio gli assetti ottimali di una società, non parte da principi libertari astratti, asseriti sulla base di costruzioni metafisiche. Invertendo il procedimento analitico, le istituzioni libertarie (e nel caso di Friedman anarcocapitaliste), e le norme giuridiche poste a fondamento di esse, vengono ricavate attraverso un ragionamento induttivo che origina da considerazioni di efficienza economica, intesa in senso ampio, come utilità apportata agli individui. Friedman precisa che questo approccio è descritto in maniera più accurata dal termine “conseguenzialista” più che “utilitarista” in senso stretto.

La verifica di una condizione di efficienza economica ha come presupposto due teoremi: della preferenza rivelata e dello scambio volontario. In base al primo, le preferenze delle persone si rivelano attraverso le loro azioni; in particolare, in un contesto economico, quante unità monetarie ciascuno è disposto a offrire in cambio del bene desiderato e quante unità monetarie ciascuno chiede per vendere il bene in questione. Il valore monetario attribuito al bene rappresenta per Friedman una buona approssimazione dell'utilità da esso arrecata. «Se io preferisco avere una mela e perdere 4 dollari, rispetto al non effettuare lo scambio, questo sta a dimostrare che la mela vale per me almeno 4 dollari»⁵⁰³. Questo espediente dei valori monetari, già proposto da Alfred Marshall, consente di eludere la *vexata quaestio* della misurazione cardinale dell'utilità (non è possibile individuare un'unità di misura dell'utilità, come irrealisticamente suggeriva il primo utilitarismo) e della inconfrontabilità delle utilità di individui diversi.

Per capire se uno scambio produce un guadagno o una perdita bisogna far entrare in gioco il secondo teorema, dello scambio volontario. Questo asserisce che un atto di scambio tra due o più soggetti ha luogo solo se esso migliora la posizione di benessere di ciascun partecipante. Di conseguenza ogni scambio volontario determina un miglioramento del benessere delle parti coinvolte. «Supponiamo che io ti offra 3 dollari per la mela e che tu accetti. Il fatto che io ti faccia l'offerta implica che per me il frutto vale più di 3 dollari; il fatto che tu l'accetti significa che per te ne vale meno di 3. Assumendo che siamo le uniche persone coinvolte, il risultato del trasferimento sarà un guadagno netto. Generalizzando il ragionamento, si può concludere che qualsiasi transazione volontaria, che non influenza altre parti, deve condurre al risultato di un miglioramento economico»⁵⁰⁴, e quindi di un aumento dell'utilità totale.

⁵⁰³ D. Friedman, *op. cit.*, pp. 262-263.

⁵⁰⁴ *Ivi*, pp. 260-261.

A questo punto si può dedurre la norma giuridica: che è la creazione di un diritto di proprietà a seguito dello scambio avvenuto; diritto rafforzato da una sanzione per tutti coloro che lo violano. La sanzione è necessaria, e, ad esempio, il furto va vietato, perché con esso o si ha un peggioramento economico (e di utilità) complessivo o non si ha un miglioramento economico o si ha un miglioramento economico inferiore a quello che ci sarebbe stato se il bene fosse stato comprato. Friedman illustra la tesi con il seguente esempio: «Supponiamo che la mela in questione valga 2 dollari per te e 4 per me. Invece di comprarla per 3 dollari, mi introduco nel tuo frutteto e la rubo, sopportando un costo del valore di 1 dollaro in tempo e sforzo impiegati. Tu hai perso 2 dollari (il valore della mela per te), io ho guadagnato 3 dollari (il valore della mela per me, meno il costo per ottenerla), dunque esiste un guadagno netto di 1 dollaro; il mio rubare la mela è un miglioramento economico, rispetto al mio non prenderla affatto. Tuttavia, il non prendere la mela non è l'unica alternativa; l'avrei anche potuta comprare. Rubare il frutto è peggio che comprarlo, dal momento che quest'ultima ipotesi avrebbe prodotto un guadagno netto di 2 dollari»⁵⁰⁵. Grazie alla norma giuridica che punisce il furto, chi desidera un bene riceve un incentivo ad acquistarlo piuttosto che a rubarlo. Nei termini della teoria dei giochi, la norma (dotata di sanzione) che istituisce diritti di proprietà aumenta il surplus cooperativo.

Attraverso tale procedura, si possono stabilire tutte le norme giuridiche che tutelano i diritti di proprietà. Come quella sull'entità della sanzione per il colpevole di furto o di frode. Pena, preferibilmente di natura pecuniaria, che non è fissata in astratto: essa dev'essere pari al valore economico del danno prodotto, in questo caso del bene sottratto (prezzo), moltiplicato per le probabilità di cattura del reo⁵⁰⁶. Che a loro volta non sono un dato esogeno immodificabile, bensì dipendono dalle risorse che un sistema sociale decide di impiegare a quel fine. Nella scelta della giusta combinazione tra pena e probabilità, inoltre, va preso in considerazione anche il costo di applicazione delle leggi (retribuzione delle forze dell'ordine, distribuzione di identikit dei ricercati ecc.), che ha una relazione diretta con le probabilità di cattura; e il costo della punizione. Nel calcolo va compresa anche la possibilità dell'errore giudiziario. L'applicazione di tale strumentazione teorica al problema dell'entità della sanzione conferma la funzione prevalentemente deterrente della pena tipica dell'utilitarismo.

Valutazioni ugualmente utilitaristiche sono alla base delle soluzioni individuate in un altro settore, quello della giustizia civile. Le regole sul risarcimento del danno (che dev'essere pari al valore della cosa danneggiata) vengono ricavate da valutazioni sul rapporto costi-benefici.

Come si vede, l'origine e la protezione dell'istituto della proprietà privata sono descritte e al tempo stesso legittimate su basi completamente diverse da quelle deontologiche esaminate nei capitoli 2, 3 e 4.

L'analisi economica del diritto finora applicata può essere estesa fino al conseguimento di istituzioni anarco-capitaliste, in sostituzione di quell'"agenzia di coercizione legittimata" (ma non legittima) che è lo Stato. Il meccanismo di emanazione delle norme coinciderebbe con il processo di contrattazione tipico del mercato, domanda e offerta di regole, con alla base il criterio dei profitti e delle perdite. Il desiderio di ciascun individuo per il tipo di codice giuridico preferito verrebbe riflesso nelle diverse quote che sarebbe disposto a pagare alla propria agenzia di protezione per veder

⁵⁰⁵ *Ivi*, pp. 267-268.

⁵⁰⁶ Se, ad esempio, viene catturato un ladro su dieci, la multa complessiva dev'essere pari al prezzo del bene moltiplicato per dieci.

affermato un dato *set* di norme. «La contrattazione è analoga a quella con la quale tu e io “rilanciamo l’offerta” per ottenere una parte di suolo privato, per usarlo come riteniamo più opportuno»⁵⁰⁷. Si determina dunque una concorrenza tra i diversi “produttori di diritto”, in genere coincidenti con le agenzie di protezione, della stessa natura di quella che si svolge ordinariamente nei vari settori economici. «Le leggi verrebbero prodotte per quello che il mercato desidera, perché a esso sono rivolte»⁵⁰⁸.

Lo stesso successo di un tribunale dipenderebbe, oltre che dall’affidabilità, onestà e prontezza, dalla preferenza dei potenziali clienti per particolari sistemi giuridici da esso utilizzati⁵⁰⁹. La concorrenza fra ordinamenti giuridici alternativi consentirà di massimizzare l’utilità soggettiva, unico criterio plausibile per stabilire l’assetto ottimale di ciascuna collettività.

Un sistema simile, basato sulla divisibilità delle scelte operate sul mercato, cioè un assetto anarcocapitalista, per Friedman favorisce una società libertaria, a differenza di un sistema basato sulle decisioni indivisibili prese attraverso il meccanismo politico (che nei sistemi democratici sono quelle della maggioranza). La legalità o illegalità dell’eroina o della prostituzione sarebbero determinate non dal numero di persone favorevoli o contrarie, ma dal costo che ciascuno schieramento è disposto a sopportare per vincere.

Su tali basi le leggi proibizioniste – i cosiddetti “crimini senza vittime” – dovrebbero essere più rare in una società anarcocapitalista che in una tradizionale. Perché il valore che gli individui danno alla possibilità di gestire le proprie vite è molto maggiore rispetto al valore che qualsiasi altra persona dà alla possibilità di controllare la vita altrui, e quindi i primi sono disposti a pagare di più dei secondi. «Gli oppressi – a causa delle leggi contro la droga, la pornografia, o contro il sesso – sopportano solitamente un costo più alto per l’oppressione, rispetto al piacere che ne ricavano i loro oppressori. Sono disposti a pagare, per essere lasciati in pace, molto di più di quanto qualcuno possa essere disposto a spendere per redimerli»⁵¹⁰. In altri termini, confrontando i costi che tali leggi impongono sulle loro vittime e il valore di tali leggi per i loro sostenitori, i primi sono maggiori del secondo, e dunque è improbabile che tali leggi sopravvivano in una società anarcocapitalista⁵¹¹.

⁵⁰⁷ D. Friedman, *op. cit.*, pp. 188-189.

⁵⁰⁸ *Ivi*, p. 186.

⁵⁰⁹ Per una rassegna delle architetture istituzionali e del funzionamento di specifici settori in un contesto anarcocapitalista v. *infra*, § 10.2.

⁵¹⁰ D. Friedman, *op. cit.*, p. 187.

⁵¹¹ Friedman propone il seguente esempio: «I tossicodipendenti spendono più di 2 miliardi di dollari l’anno in eroina. Se essa fosse legale, il suo costo sarebbe molto più basso. Quasi tutti i 2 miliardi di dollari spesi adesso in eroina costituiscono il prezzo della legge, non del vizio; i tossicodipendenti sopportano costi aggiuntivi in spese processuali, overdose causate dallo scarso controllo tipico dei prodotti illegali, ed altri effetti collaterali della legislazione proibizionista. I drogati sarebbero quindi disposti, se necessario, a sopportare un costo di 2 miliardi di dollari o più, per rendere legale la droga. Chi non è affetto dal vizio dovrebbe essere disposto a pagare circa 10 dollari a testa, o 40 dollari a famiglia, l’anno per raggiungere quella cifra. [...] Uno dei vantaggi del sistema di mercato è quello di sapersi adattare alle esigenze dei consumatori – sia come distribuzione nel territorio che in altri modi. Se il massimo ritorno fosse ottenuto dal rendere l’eroina illegale in alcuni luoghi e legale in altri, questo è quello che succederebbe.

La maggior parte della popolazione vive in aree in cui ci sono pochi tossicodipendenti. Per le persone il costo di rendere l’eroina illegale sarebbe molto basso; non ci sarebbe nessuno dalla parte opposta a richiederne la legalità [...]. [8 milioni di newyorkesi, invece devono] vedersela con i 100.000 tossicodipendenti della città. Pertanto il costo per rendere illegale l’eroina a New York sale a più di 100 dollari l’anno a testa. Io credo che, se le istituzioni anarco-capitaliste entrassero in vigore negli USA domani, l’eroina diverrebbe legale a New York e illegale nella maggior parte delle altre città. La marijuana sarebbe legale nella maggior parte del paese. [...] Proprio come il mercato alloca le risorse per produrre droghe illegalmente, in risposta alla domanda esistente, lo stesso le renderebbe legali, in risposta all’identica domanda». D. Friedman, *op. cit.*, pp. 187-188.

Per concludere, va evidenziato che Friedman ammette esplicitamente di impiegare criteri utilitaristici con un approccio che potremmo definire “debole”. Egli riconosce la fondatezza di alcune delle obiezioni di natura logica che i critici dell'utilitarismo hanno rivolto alla dottrina, con situazioni ipotetiche che evidenziano come l'applicazione delle regole utilitariste generi esiti inaccettabili. E tuttavia l'autore ritiene che le argomentazioni utilitariste siano quelle che, sul piano teorico, soffrono di minori difficoltà rispetto ad altri approcci, e, sul piano pratico, conseguono la maggiore efficacia. «Nonostante rigetti l'utilitarismo come lo standard sulla cui base qualcosa dovrebbe o non dovrebbe accadere, credo che le argomentazioni utilitariste siano solitamente le migliori per difendere il punto di vista libertario [...] Fino a dove posso dimostrare che una particolare proposta libertaria – l'abolizione delle leggi sulla droga, o sul salario minimo, o dello Stato *tout court* – produce risultati desiderabili, ho un argomento che avrà il suo peso nel convincere quasi tutti a sostenerla»⁵¹². Se istituzioni libertarie “funzionano”, se cioè tendono a produrre assetti economicamente efficienti (nel senso lato, già visto, di realizzazione di maggior benessere), la giustificazione del libertarismo è più efficace se condotta su un piano empirico⁵¹³.

Raymond W. Bradford, direttore della rivista americana “Liberty”, era un convinto consequenzialista. A suo parere, nell'ambito del libertarismo, gli anni Novanta dello scorso secolo videro il declino della corrente “morale”, o deontologica, e la supremazia della componente consequenzialista⁵¹⁴. I motivi di tale evoluzione secondo Bradford non dipendevano dalla superiorità filosofica della metodica utilitarista nei confronti di quella morale bensì erano di natura pratica, e riguardavano la capacità del libertarismo consequenzialista di fornire strumenti dialettici più utili nelle controversie con i non libertari. «Il tipo di libertarismo che emerge dall'imperativo di non-aggressione tende a produrre dogmi e asserzioni assolute, più che dialogo. E il dialogo è in genere necessario per cambiare le idee delle persone. Per questa ragione il libertarismo dedotto dall'imperativo di non-aggressione funziona male nell'arena intellettuale. Infatti generalmente è controproducente, e i libertari se ne stanno accorgendo. Il libertarismo morale offre una risposta semplice e facile a ogni genere di problema politico. Se una politica statale comporta l'inizio della forza, è cattiva. Se no, è ammessa. Per il libertario morale l'imperativo di non-aggressione è una sorta di briscola. Quasi in ogni discussione politica, non fa differenza quale carta vi sia sul tavolo – l'imperativo di non-aggressione vince la mano. [...] Molte persone accettano la non-aggressione come principio morale generale, ma sono semplicemente allibiti di fronte all'estremizzazione a cui i libertari la conducono. Essi ritengono che, quando la non-aggressione diventa un imperativo categorico, porti a posizioni che giudicano semplicemente folli [...] Per il libertario morale, l'imperativo di non-aggressione gioca più o meno lo stesso ruolo della Bibbia per un cristiano fondamentalista. Come il fondamentalista trova la risposta a ogni importante problema della vita nelle pagine della Bibbia, così il libertario morale trova le risposte a quasi tutte le questioni sociali e politiche nell'imperativo di non-aggressione. E come il fondamentalista ritiene impossibile un

⁵¹² *Ivi*, p. 255.

⁵¹³ Per una critica al libro di Friedman da un punto di vista deontologico si veda W. Block, *David Friedman and Libertarianism: A Critique*, cit.

⁵¹⁴ Un'inchiesta condotta nel 1998 fra i lettori della rivista e fra i militanti presenti alla *convention* del Libertarian Party americano, evidenziava, rispetto a un'indagine analoga compiuta dieci anni prima, una riduzione dal 90% al 50% di coloro che erano disposti ad accogliere in termini assoluti l'imperativo di non-aggressione (considerato rappresentativo dell'approccio dei diritti naturali). Inoltre, il sondaggio mostrava un aumento delle preferenze nei confronti di Mises, Hayek e M. Friedman e un corrispettivo calo delle indicazioni per Rand e Rothbard.

dialogo produttivo con chi non accetta l'infallibilità della Bibbia interpretata letteralmente, così il libertario morale ritiene impossibile un dialogo produttivo con chi non accetta il principio di non-aggressione come un imperativo morale assoluto»⁵¹⁵. L'approccio consequenzialista, prosegue Bradford, è invece più duttile, e maggiormente efficace sul piano dialettico. «Se non puoi convincere gli altri ad accettare una certa particolare legge morale in un colpo solo – con le assurde implicazioni e il resto – allora forse li puoi convincere che il mondo sarebbe un posto migliore se qualche aspetto in più della vita fosse regolato da quella legge, cioè se avessimo più libertà. Considerate come un libertario morale e uno consequenzialista argomenterebbero contro i salari minimi. Il moralista direbbe qualcosa come: “Le leggi sul salario minimo minacciano di sanzionare un individuo che acquista forza-lavoro al di sotto di un certo prezzo. Questa minaccia costituisce un dare inizio alla violenza, ed è ingiusto che lo Stato dia inizio alla violenza, come è ingiusto per una qualsiasi persona...”. [...] “Ma”, obietteranno molti, “perché gli imprenditori dovrebbero poter pagare un salario così basso da non riuscire a mantenere una famiglia?”. Se il libertario insiste con la sua invocazione dell'imperativo di non-aggressione, molte persone penseranno che non vi sia un terreno comune per un'ulteriore discussione. [...] Il consequenzialista utilizza un approccio molto diverso. Egli afferma qualcosa del tipo: “[La legge sul salario minimo] aumenterà i costi che derivano dall'assunzione di persone a bassa qualificazione a un livello tale per cui molti imprenditori non potranno più avere profitti, e dunque falliranno, o sostituiranno il lavoratore scarsamente qualificato con un macchinario. L'effetto netto è l'incremento della disoccupazione fra i lavoratori marginali. Vuoi davvero questo?”»⁵¹⁶.

Dal punto di vista più strettamente filosofico, Bradford ritiene che anche il consequenzialismo sia una teoria morale “oggettiva”. La differenza rispetto al libertarismo morale è che questo accetta solo il principio di non-aggressione, mentre il libertarismo consequenzialista accetta le moralità che sorgono dall'interrelazione sociale⁵¹⁷.

David R. Steele valorizza il proprio consequenzialismo assumendo come principali bersagli Rand e Rothbard. Egli reputa le formulazioni teoretiche dei due prive di qualsiasi originalità, e totalmente debitorie verso giganti del pensiero quali Mises, Hayek e M. Friedman, a loro volta tributari verso A. Smith, John S. Mill e H. Spencer. La fama di Rand e Rothbard secondo Steele è dovuta al fatto che la rinascita del movimento libertario, determinatasi negli anni Sessanta del Novecento, coincise temporalmente con i loro scritti, ciò che consentì loro di egemonizzare intellettualmente (nonché dirigere politicamente) le risorgenti istanze libertarie. «Né Rothbard né Rand furono pensatori eccezionali. Nessuno dei due diede contributi durevoli a una qualsiasi branca del pensiero umano. [...] Rothbard può essere considerato una specie di Bastiat, un vivace scrittore che non diede contributi durevoli e originali ma che ribadì i principî libertari in una forma convincente per una platea ampia. Ma anche da questo punto di vista, egli fu surclassato da Milton Friedman, che diede anche contributi significativi alla teoria economica»⁵¹⁸.

⁵¹⁵ R.W. Bradford, *The Rise of the New Libertarianism*, in “Liberty”, vol. 13, n. 3, marzo 1999, p. 44 (traduzione mia).

⁵¹⁶ *Ivi*, p. 45 (traduzione mia).

⁵¹⁷ R.W. Bradford (con lo pseudonimo di Ethan O. Waters), *The Two Libertarianism*, op. cit., pp. 7-11; R.W. Bradford, C. Murray, D. Friedman, D. Boaz, *Freedom: What's Right vs. What Works*, in “Liberty”, vol. 19, n. 1, gennaio 2005, pp. 31-39.

⁵¹⁸ D.R. Steele, *An Accident of Rebirth*, in “Liberty”, vol. 13, n. 5, maggio 1999, p. 19 (traduzione mia).

Entrando nel merito delle critiche, Steele rileva che i sostenitori dei diritti naturali assumono una tecnica argomentativa ambigua. Da un lato, infatti, insinuano che ogni consequenzialista finirà per diventare ineluttabilmente un fautore dell'intervento dello Stato; dall'altro, non hanno mai ammesso che, nella realtà concreta, un intervento statale abbia conseguito buoni risultati. Supponiamo, prosegue Steele, che si possa dimostrare in maniera indiscutibile, grazie a un'evidenza empirica schiacciante, che un assetto sociale basato sui principi di diritto naturale funzioni malissimo; che la sua realizzazione conduca a un "inferno in terra". In questo caso vi sono due possibili risposte: 1) potrebbero non essere i diritti naturali a determinare le conseguenze pessime. Ma allora, obietta Steele, non si perde molto considerando le conseguenze "buone" praticamente equivalenti ai diritti naturali; 2) è solo una meravigliosa coincidenza che i diritti naturali producono sempre le migliori conseguenze; ma in quel mondo immaginario dove ciò non si verifica, alcuni sceglierebbero le buone conseguenze contro i diritti naturali, e sarebbero "scomunicati" dai giusnaturalisti. In genere, poi, nei dibattiti relativi a singoli temi, i libertari "moralisti" ricorrono in maniera massiccia, se non prevalente, ad argomentazioni consequenzialiste. «Ad esempio, quando al *Donahue Show* fu posta a Rand una domanda sul pericolo che un monopolista conquistasse tutto il mercato, ella nemmeno per un secondo pensò di dire che ciò sarebbe negativo ma dovremmo sopportarlo perché impedirlo significherebbe violare i diritti naturali. Istantaneamente rispose nel tipico modo libertario: un monopolista (in senso stretto) nel libero mercato non potrebbe mai sorgere»⁵¹⁹.

L'utilitarista Leland B. Yeager, il più convinto sostenitore del minimalismo morale, ritiene che i diritti, essendo delle attribuzioni (*entitlement*) morali, presuppongono un sistema etico, non lo fondano. Seguendo John Gray⁵²⁰, Yeager afferma che i diritti non sono mai l'elemento fondativo, bensì degli intermediari fra le pretese relative agli interessi che sono essenziali per il benessere e le pretese sulle obbligazioni da imporre agli altri per il rispetto di questi interessi. I diritti dunque acquisiscono contenuto dalle esigenze di benessere degli individui, e variano con esse. Yeager ironizza sul fatto che i libertari dei diritti hanno applicato i loro "dogmi" anche a una disciplina come l'economia. Economisti del Mises Institute hanno ripreso la condanna di Rothbard per il sistema monetario contemporaneo, basato sulla copertura parziale, e non totale, della moneta cartacea e fiduciaria: «insistono che tutte le banconote e i conti correnti siano coperti al 100% da riserve in moneta forte. Ogni altra soluzione è assolutamente fraudolenta. Non importa quante banche e quanti clienti la condividano, qualsiasi alternativa viola i principi primi della proprietà e della moralità»⁵²¹.

Inoltre lo stesso Rothbard, osserva Yeager, è ricorso a un argomento utilitarista per fondare gli elementi giusnaturalistici della sua dottrina. In *Per una nuova libertà* ha scritto: «è assolutamente necessario, per la sopravvivenza e la prosperità di ognuno, che [gli uomini] siano liberi di imparare, scegliere, sviluppare le proprie capacità, e agire in base ai propri valori e alle proprie conoscenze. [...] Paralizzare questo processo e interferire con esso attraverso la violenza va profondamente contro ciò che è necessario alla natura dell'uomo per la sua vita e prosperità»⁵²².

Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal di David Conway è uno dei più interessanti tentativi di riproposizione del libertarismo su basi consequenzialiste. Alla fondamentale questione

⁵¹⁹ *Ivi*, p. 20 (traduzione mia).

⁵²⁰ J. Gray, *Post-Liberalism Studies in Political Thought*, Routledge, Londra, 1993.

⁵²¹ L.B. Yeager, *In Defense of Utility*, in "Liberty", vol. 13, n. 5, maggio 1999, p. (traduzione mia).

⁵²² M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., p. 54.

della filosofia politica, e cioè quale sia la miglior forma di organizzazione politica della società, sono state fornite risposte diverse; tuttavia, a parere dell'autore, vi è stato un ampio grado di consenso relativamente al criterio di giustificazione utilizzato. Da Platone (*Repubblica*) ad Aristotele (*Politica*) a Hobbes (*Leviatano*) e alla maggior parte dei pensatori, tale criterio è stato il *benessere*, la *felicità*. Anch'egli, dunque, aderendo alla medesima impostazione metodologica, cerca di giustificare il liberalismo classico (che nella sua versione è, di fatto, libertarismo minarchico) esclusivamente in base alla sua capacità di generare, più di ogni altra forma di ordine sociale, benessere e felicità per gli individui; evitando qualsiasi riferimento al valore assoluto della libertà capitalistica o alla intrinseca giustizia della proprietà privata. Gli argomenti sono quelli di natura tipicamente empirica della modalità d'analisi consequenzialista. La giustificazione dell'acquisizione di un titolo di proprietà in seguito a *homesteading* è in questo senso esemplare: «l'appropriazione da parte di una persona di un oggetto in precedenza non posseduto da nessun altro non rende la condizione degli altri peggiore di quanto fosse prima che l'atto di appropriazione avesse luogo. [...] Come risultato dell'appropriazione di un oggetto gli altri possono non essere più liberi di utilizzarlo, come invece potevano essere prima. Nel caso della terra, ad esempio, non potrebbero più attraversarla. Ma l'appropriazione della terra non significa necessariamente che essi siano stati danneggiati. [...] Ciò dipende da quale delle due seguenti possibili forme alternative di ordine sociale serve meglio il loro benessere: quella in cui rimangono liberi di usare la terra (o qualsiasi altra risorsa naturale) come prima, senza che nessuno se ne appropri – perché nessuno ha la libertà di appropriarsi di alcunché; o quella in cui le persone godono della libertà di appropriarsi di terra o altre risorse naturali precedentemente prive di proprietario. [...] Le prospettive di vita delle persone sono assecondate meglio nella seconda forma di ordine sociale rispetto alla prima»⁵²³.

La crescita economica viene considerata la più importante unità di misura del benessere, benché non l'unica, incidendo nel benessere complessivo anche quelli che, seguendo Franz Brentano, Conway chiama i *beni spirituali* (conoscenza, affetti, piacere estetico, virtù; per conseguire i quali è necessaria la libertà di espressione, religiosa e di associazione). La posizione è quella tipica che vede nella divisione del lavoro e negli scambi volontari sul mercato gli strumenti per realizzare il massimo benessere, per mezzo di un'allocazione delle risorse più efficiente ed efficace. Gli interventi redistributivi vengono respinti perché disincentivano la formazione di capitale e incoraggiano al contrario la sua dissipazione. Le buone intenzioni stataliste, una volta tradotte in interventi concreti, si rivelano sempre disastrose nei loro effetti.

Una parte consistente dell'opera è dedicata alla difesa del libertarismo dagli attacchi a esso mossi da tre teorie alternative: *liberal* (nelle elaborazioni di Rawls, Nagel, Dworkin, Kai Nielsen e Ted Honderich), comunitarista (secondo l'interpretazione proposta da Macintyre in *After Virtue*) e conservatrice (nelle versioni di Roger Scruton e del liberalconservatore John Gray).

L'approccio di Charles Murray è eclettico e pragmatico, tuttavia in *What It Means to Be a Libertarian* l'autore americano sottolinea più volte come «la felicità umana [sia] intimamente connessa con la libertà e la responsabilità personali»⁵²⁴. In questo lavoro, ricco di dati ed elementi fattuali, due sono le linee-guida dell'argomentazione contro lo Stato e a favore della società civile. La prima è basata sull'analisi e il confronto degli andamenti economici nel tempo e/o fra Paesi diversi

⁵²³ D. Conway, *op. cit.*, pp. 12-13 (traduzione mia).

⁵²⁴ C. Murray, *What It Means to Be a Libertarian*, Broadway Books, New York, 1997, p. XI (traduzione mia).

in seguito all'intervento dello Stato (il *Trendline Test*). In quasi tutti i casi, osserva Murray, la tendenza non ha assunto una direzione positiva. Ad esempio, il New Deal non ridusse la disoccupazione nel periodo della grande depressione, come è confermato dal fatto che i tassi di disoccupazione rimasero invariati per dieci anni dopo l'inizio della politica interventista. Oppure, l'introduzione nel 1965 del servizio sanitario pubblico per gli anziani e i poveri, Medicare e Medicaid, non ha aumentato bensì ridotto il tasso di crescita dell'aspettativa di vita degli americani. E così via. La motivazione principale di tale inefficacia è l'effetto di spiazzamento, in base al quale lo Stato sottrae risorse ai privati e "scaccia" questi da alcune attività. Il secondo argomento utilitarista a favore di un assetto libertario è che l'esercizio della responsabilità individuale è l'origine della soddisfazione psicologica. Gestire le proprie vite è la condizione che genera maggior soddisfazione, ed è qualcosa di più del piacere, che è frutto di eventi non sempre dipendenti dalla nostra volontà. Dunque, lasciare le decisioni alla società anziché allo Stato è una condizione intrinsecamente più produttiva di felicità⁵²⁵.

Richard Epstein utilizza un fondamento consequenzialista – utilizzando e rielaborando in particolare il pensiero di autori come Hume, Bentham, Hayek e il contemporaneo Robert Ellickson⁵²⁶ – per suffragare conclusioni la cui collocazione più propria è interna al filone liberale classico, ma che l'autore a più riprese definisce libertarie⁵²⁷.

Il suo utilitarismo non è quello olistico della versione più ortodossa: l'utilità non rappresenta un ideale o un'entità distaccata cui si debba rispetto in sé e per sé, non è qualcosa che "si libra al di sopra della gente"; il bene comune è inteso in un'accezione strettamente individuale.

Epstein aderisce a uno scetticismo moderato: da un lato rifugge dagli assunti a priori (in polemica con quelli che chiama "libertari assolutisti", primi fra tutti gli esponenti della corrente dei diritti naturali), ma dall'altro rifiuta di cadere nella trappola opposta di evitare giudizi morali sulla forma delle istituzioni pubbliche (e qui suoi bersagli sono autori come Oliver W. Holmes e R. Posner). Nel contesto humaneo di egoismo limitato in un mondo di scarsità, ogni persona non conosce le preferenze (e la loro intensità) degli altri individui: le regole giuridiche che massimizzano la sfera complessiva delle scelte umane sono quelle che fanno uso della consapevolezza sociale di tale ignoranza, che a sua volta costituisce una motivazione forte in direzione della libertà individuale.

Il metodo privilegiato è quello delle presunzioni suffragate da regolarità empiriche: tramite successive approssimazioni si cerca di dimostrare la stretta connessione tra le proposizioni più diffuse della vita comune e i più rigorosi requisiti di una teoria consequenzialista. In particolare, le regole sono ricavate da Epstein confrontando i costi amministrativi di esse (risorse assorbite dalle burocrazie

⁵²⁵ Un altro suo lavoro di taglio empirico, volto a evidenziare i fallimenti dello statalismo in America, è *Losing Ground: American Social Policy 1950-1980*, Basic Books, New York, 1985. Violente critiche suscitò il suo *The Bell Curve* (Free Press, New York, 1994; coautore Richard Herrnstein), in cui, attraverso dati, cerca di dimostrare l'esistenza di differenze nel quoziente intellettivo medio tra i gruppi razziali. Circostanza che determina differenze di reddito e ricchezza strutturali, non correggibili attraverso misure di ingegneria sociale che presuppongono, erroneamente, una totale malleabilità degli esseri umani.

⁵²⁶ R.C. Ellickson, *Order Without Law: How Neighbors Settle Disputes*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1991.

⁵²⁷ R. Epstein, *Regole semplici per un mondo complesso*, cit. In un contesto sempre *classical liberal*, i temi dell'interazione sociale, dei beni pubblici e del diritto civile sono stati approfonditi in *Principles for a Free Society: Reconciling Individual Liberty with the Common Good*, Perseus Books, Cambridge, MA, 1998; e *Skepticism and Freedom. A Modern Case for Classical Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago, 2003; trad. it. *Scetticismo e libertà. Una difesa moderna del liberalismo classico*, Liberilibri, Macerata, 2010. Lavori precedenti sono: *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985; *Forbidden Grounds: The Case Against Employment Discrimination Laws*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1992.

create per implementarle, tempo ed energie richieste ai destinatari per osservarle e così via) e gli effetti di incentivo in direzione di condizioni di maggiore efficienza e benessere.

Attraverso questo metodo l'autore individua quattro regole fondamentali, di impianto chiaramente libertario, più altre tre che rappresentano integrazioni necessarie per “forzare” i privati in alcune circostanze (intervento pubblico). I quattro principi di base sono l'autoproprietà, l'acquisizione originaria basata sul criterio del primo occupante, lo scambio volontario attraverso la libertà di contratto e la protezione dalle aggressioni.

Tuttavia possono sorgere problemi nel coordinamento sociale e possono determinarsi situazioni di non-cooperazione, come gli stati di necessità⁵²⁸ e la gestione dei servizi che prevedono costi di transazione alti (giustizia, ordine pubblico, difesa); il che apre la strada all'introduzione di norme che ammettono interventi in deroga ai principi ora elencati e la presenza dello Stato, la cui dimensione si avvicina a quella del modello smithiano⁵²⁹.

La dottrina di David Schmidtz è composta da diversi elementi indipendenti, non è concettualmente compatta come quella prevalente in altri autori; tuttavia, nel disegno complessivo egli si può considerare un seguace dell'utilitarismo indiretto, contiguo all'utilitarismo della norma. Schmidtz è sostenitore di una teoria *non-ideale*, cioè di una teoria che non cerca di derivare i principi di giustizia attraverso un ragionamento puramente astratto e partendo da un singolo tema normativo (il fiorire della natura umana o l'autoproprietà) come avviene per la maggior parte dei pensatori libertari. Ad esempio, i diritti di proprietà sui beni non sono – o non derivano da – diritti naturali astratti e universali ma sono piuttosto un mezzo volto a un fine, che, come vedremo meglio più avanti, è il vantaggio reciproco.

La giustizia consiste nel dare a ciascuna persona ciò che le è dovuto (ad esempio, all'innocente è dovuto di non essere punito; a chi ha prodotto un bene è dovuto il frutto di quel lavoro). Esistono quattro distinti elementi sostantivi che incidono su una teoria della giustizia: merito, reciprocità, uguaglianza e bisogno. Ciascuno di questi elementi è la fonte delle domande di giustizia degli esseri umani. Una domanda che promana da uno di questi elementi può entrare in conflitto con una domanda che deriva da un altro di essi.

Ciascuna domanda di giustizia ha il supporto delle informazioni empiriche sulla psicologia umana e sulle condizioni necessarie ai fini di un progresso o un regresso sociale, economico e politico. Questa informazione concreta gioca un ruolo importante ed è appunto il motivo per cui lo schema di Schmidtz è non-ideale.

Il bene che rappresenta il fine della giustizia è la cooperazione per il beneficio reciproco, il “vivere bene insieme”. Le regole che garantiscono meglio il conseguimento di tale assetto sono quelle che proteggono la libertà individuale, la proprietà e i contratti. Sul ruolo cruciale delle aspettative

⁵²⁸ Sono le situazioni in cui esiste un rischio imminente per la vita o la proprietà, però limitate alla sussistenza di monopolio bilaterale con una parte in posizione fortemente dominante. Se ricorrono tali circostanze – in gran parte coincidenti con le già incontrate situazioni da “scialuppa di salvataggio” – è lecita una limitazione della libertà contrattuale. Nell'esempio proposto da Epstein, il proprietario dell'acqua in un deserto non ha il diritto di far pagare alla persona che sta morendo di sete un milione di dollari per un bicchiere d'acqua. In tal caso l'assetato ha il diritto all'acqua e anche il diritto a usare la forza per averla (si inverte la relazione, il proprietario non ha il diritto di usare la forza per difendere la sua acqua). Quello che di fatto è un esproprio (nella maggior parte dei casi temporaneo) deve essere accompagnato da un indennizzo pari al valore di mercato del bene o del servizio utilizzato.

⁵²⁹ Epstein disinnescava ulteriormente gli esiti libertari ammettendo una moderata redistribuzione del reddito, non basata su provvedimenti frammentari che vincolano singoli soggetti privati, come nel caso dei salari minimi o del controllo degli affitti, ma a carico della fiscalità generale.

sull'adesione a tali regole l'autore è erede del consequenzialismo in senso ampio di Hume e Hayek (che tende a coincidere, come detto, con un consequenzialismo della norma): si ottiene più benessere non andando a verificare l'utilità conseguita caso per caso ma stabilendo delle regole fisse, grazie alle quali le persone si sentono più garantite: se posso contare sul fatto che gli altri non mi uccidono (anche se in una singola circostanza l'omicidio potrebbe essere la soluzione che apporta la maggiore utilità), si aprono delle opportunità che altrimenti non ci sarebbero; a lungo andare l'utilità complessiva aumenta.

Per giungere all'obiettivo di individuare le migliori regole bisogna definire i concetti relativi ai già elencati quattro elementi che incidono sulla giustizia: giusto merito, giusta reciprocità, giusta uguaglianza e giusto bisogno.

Circa il merito, in dissenso con Rawls, Schmidtz ritiene che si debba lasciare a ciascuno non solo le risorse che ha prodotto con le proprie qualità ma anche le risorse che eventualmente gli sono state trasferite da altri, quindi senza un merito immediato, perché la gestione di quelle risorse evidenzia comunque un merito successivo; e incentiva le persone a sfruttare bene le proprie opportunità. Dunque è opportuna la norma che tutela la proprietà privata.

In relazione all'uguaglianza, va assecondata quella di status ma non quella sostanziale, dal momento che l'acquisizione di beni di proprietà di nessuno da parte di chi arriva per primo è la soluzione migliore perché aumenta la produttività e l'innovazione, dato che il proprietario non ha il timore di vedersi sottrarre il frutto dei suoi sforzi. Il primo possesso consente agli individui anche di perseguire i propri fini. Non si può vivere bene insieme senza la norma che garantisce i nostri possessi, consentendoci di pianificare le nostre vite di esseri umani distinti, separati.

Infine, i bisogni non possono essere esaminati in maniera statica, in un dato momento, per reclamare una data distribuzione del reddito. Una distribuzione del reddito basata sui bisogni può fallire lo scopo di soddisfare i bisogni, perché riduce la produzione. Anche tale considerazione conduce a norme libertarie⁵³⁰.

Trattiamo per ultimo David Boaz perché il suo consequenzialismo è, a un più accurato esame, un'eccellente combinazione di diritti e conseguenze. Egli crede nella compatibilità tra diritti naturali e conseguenze, nel senso che ritiene non casuale che la protezione dei diritti di libertà conduca alla maggiore prosperità sociale. Tuttavia, sostiene che non tutti i principi morali (che sostengono i diritti) sono imperativi categorici: i diritti sono ottime guide iniziali per l'azione, ma se le conseguenze sono palesemente inaccettabili, come può avvenire in situazioni di emergenza, allora bisogna legittimare (trasformare in norme) i comportamenti che conducono alle migliori conseguenze. Boaz fa l'esempio di una persona che sta cadendo dal cinquantesimo piano di un palazzo e si aggrappa al balcone del condomino del trentesimo piano: se costui non vuole, la persona che sta precipitando, in caso di absolutezza dei diritti di proprietà, dovrebbe lasciarsi cadere e, probabilmente, morire; invece fa bene a rimanere appigliato e a violare il diritto, in funzione di una conseguenza nettamente migliore. D'altra parte, aggiunge Boaz, la derivazione dei diritti naturali è stata fatta partendo dalle esigenze della natura umana, cioè da considerazioni che inevitabilmente hanno avuto origine da constatazioni empiriche: il fatto che quei diritti assecondassero la fioritura degli esseri umani; e infatti non assegniamo i diritti naturali alle api o alle mucche, perché abbiamo precedentemente osservato la loro

⁵³⁰ D. Schmidtz, *The Limits of Government*, Westview Press, Boulder, CO, 1991; *Elements of Justice*, Cambridge University Press, New York, 2006.

natura. «Parliamo di diritti naturali, di derivarli sul piano morale, di derivarli a priori, ma dobbiamo anche guardare alla storia, all'economia, alla ragione, allo studio della natura umana; e tutti questi aspetti a mio avviso ci portano essenzialmente alla stessa conclusione. [Ma se non fosse così], avremmo un problema serio»⁵³¹; non potremmo, con una scrollata di spalle, ribadire semplicemente che contano solo i principi (e i diritti) ricavati a priori.

⁵³¹ D. Boaz, *Freedom: What's Right vs What Works*, in "Liberty", gennaio 2005, pp. 32-33, trascrizione dell'intervento alla Liberty Editors' Conference tenutasi a Las Vegas il 15 maggio 2004; gli altri partecipanti erano Charles Murray, David Friedman e R.W. Bradford.

10. Stato minimo e anarchia

Come accennato nel primo capitolo, relativamente all'ammissibilità o meno dello Stato, all'interno del libertarismo convivono due correnti: i *minarchici* (o *limited-government libertarian*) e gli *anarchici* (*no-government libertarian*).

10.1 Minarchismo

I minarchici ammettono (o si rassegnano a⁵³²) la presenza dello Stato, cioè di un apparato che esercita il monopolio della forza⁵³³ in una data area territoriale. Lo Stato è l'unico soggetto che può farne uso, ma, per i libertari, non per ottenere un generico e illimitato rispetto dei propri comandi, bensì solo per svolgere le attività di protezione delle persone dalle aggressioni: produzione del diritto, giustizia, polizia, difesa. Qualsiasi atto violento compiuto da un soggetto diverso dallo Stato, anche per rettificare *ex post* una violenza precedentemente subita, è considerato illegittimo. «L'unico Stato tollerato dai libertari è quello che esercita solo un uso della forza *in risposta* a chi ha utilizzato per primo la forza contro chiunque altro [...] Uno stato che ecceda questa funzione [...] non è un protettore ma un aggressore»⁵³⁴.

Questa impostazione è appartenuta anche a una parte consistente della tradizione liberale classica (J. Locke, i Livellatori, I. Kant, W. von Humboldt, H. Spencer, Auberon Herbert⁵³⁵, L. von Mises), che però al suo interno ha accolto anche assetti identificabili come Stato-poco-più-che-minimo, assegnando alla mano pubblica anche la produzione e la gestione di altri servizi come le strade, l'illuminazione e le opere pubbliche in generale (Adam Smith⁵³⁶, B. Constant), alcuni beni pubblici oltre polizia e difesa (J. Buchanan, Epstein⁵³⁷), la moneta⁵³⁸, norme antitrust (Hayek, L. Einaudi) e lievi interventi redistributivi per garantire una rete di sicurezza per tutti (l'imposta negativa sul reddito di M. Friedman⁵³⁹, il reddito minimo di Hayek⁵⁴⁰, i sostegni a carico della fiscalità generale di Epstein)⁵⁴¹ o l'erogazione di alcuni servizi essenziali con modalità mista (il buono-scuola di M.

⁵³² Grover Norquist, presidente di "Americans for Tax Reform", in un'intervista del 2001 a National Public Radio provocatoriamente affermò: «Non voglio abolire lo Stato, voglio semplicemente ridurlo a una dimensione tale da poterlo annegare nella vasca da bagno». Scetticismo nei confronti dello Stato esprime anche il motto, rilanciato da Thoreau in *Civil Disobedience*: «il governo migliore è quello che governa meno».

⁵³³ «È, naturalmente, coercizione legalizzata: anche la mafia opera attraverso l'uso della forza, ma è forza illegale e alla mafia non si è costretti ad aderire». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 19 (traduzione mia).

⁵³⁴ Ivi, p. 20 (traduzione mia).

⁵³⁵ Spencer e Herbert erano membri della Liberty and Property Defense League, la prima organizzazione inglese dall'impronta risolutamente (proto)libertaria. Fondata nel 1882 da Francis Charteris, vide tra le sue fila anche intellettuali come Wordsworth Donisthorpe, Thomas Mackay e Lord Bramwell.

⁵³⁶ Smith anche il servizio postale.

⁵³⁷ R. Epstein, *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*, cit.

⁵³⁸ Sistemi alternativi al monopolio statale della moneta sono stati vigenti nel corso della storia e, con aggiornamenti istituzionali, sono propugnati dal pensiero liberale e libertario: ad esempio, un sistema con moneta merce, preferibilmente oro (L. von Mises, M.N. Rothbard, W. Block, H.-H. Hoppe, J.H. de Soto, J.G. Hulsmann, J. Kimball, M. Skousen, G. North); o il *free banking*, con riserva del 100% (F.A. von Hayek, *La denazionalizzazione della moneta*, 1976) o frazionaria (L.H. White, G. Selgin, V.C. Smith, K. Dowd, S. Horwitz, L.J. Sechrest, R. Garrison, D. Glasner, L.B. Yeager, R. Greenfield, R. Timberlake).

⁵³⁹ Un sostegno che garantisca un reddito minimo in sostituzione di tutta la panoplia di istituti assistenziali, in modo da semplificare e ridurre la burocrazia.

⁵⁴⁰ Cfr. F.A. von Hayek, *Legge, legislazione e libertà*, vol. I, *Regole e ordine*, cit.

⁵⁴¹ Hayek e M. Friedman, così come in passato David Hume, sostengono questa moderata redistribuzione del reddito a favore degli indigenti per motivi consequenzialisti (principalmente perché si garantisce la pace sociale), non perché riconoscano un diritto positivo assoluto a ricevere risorse. Hayek in alcuni interventi supportò anche misure come i limiti

Friedman⁵⁴²). Inoltre il liberalismo classico dell'Ottocento sostiene la democrazia e la regola della maggioranza⁵⁴³, sistema guardato con sospetto, quando non avversato, dai libertari. Questa differenza costituisce anche il criterio distintivo qui utilizzato tra liberalismo classico e libertarismo nell'epoca contemporanea⁵⁴⁴. Appartengono a questa corrente autori come Ayn Rand, Robert Nozick, Leonard Read, John Hospers, Tibor Machan, Richard Epstein⁵⁴⁵, Douglas J. Den Uyl, Douglas B. Rasmussen, David Boaz, Charles Murray, Loren Lomasky, David Kelley, Robert Bidinotto, Leland B. Yeager, Randall G. Holcombe.

All'interno della componente si possono distinguere gli esponenti dello Stato minimo senza imposizione fiscale, cioè con volontarietà del contributo (*No Taxation Minimal State*), decisamente prevalenti (Rand, Hospers, Nozick)⁵⁴⁶, e i sostenitori dello Stato minimo con imposizione fiscale (*Taxation Minimal State*).

La giustificazione dello Stato (minimo) più tradizionale, quella svolta da autori come Ayn Rand e John Hospers, non si discosta molto dalla posizione liberale classica: il monopolio della forza, naturalmente limitato ai tre settori della polizia, delle forze armate e dei tribunali, è necessario, e moralmente legittimo, al fine di evitare che vi ricorrano i privati. Quando si ha a che fare con la violenza, la concorrenza in una medesima area è impossibile. L'esito di un uso non centralizzato della forza sarebbe di tipo hobbesiano: il caos, la guerra per bande, le faide private⁵⁴⁷. «Una nazione in cui vi sono due eserciti in competizione al suo interno è in una condizione di guerra civile»⁵⁴⁸.

legislativi all'orario lavorativo e i contributi alle imprese che generano esternalità positive (ambiente, ricerca scientifica). In Hayek anche il concetto di "coercizione" è diverso da quello libertario. Egli definisce la coercizione come il controllo delle attività e dell'ambiente di un individuo, che è così impedito nel raggiungimento dei propri fini. La coercizione, cioè, ha luogo quando le azioni di un uomo dipendono dalla volontà di un altro uomo; dunque sono volte a conseguire gli scopi di questo e non i propri. La conseguenza di questa definizione è un ampliamento della gamma di azioni giudicate aggressive: non solo la violenza o la minaccia della violenza, ma anche il "danneggiare" gli altri, facendo rientrare nel concetto di "danno" anche il coinvolgimento di beni cruciali per l'esistenza della persona o che essa valuta di più. Il concetto, ha fatto notare Rothbard, non solo è vago in quanto soggettivo. Ma estende la coercizione anche ai comportamenti "omissivi", cioè i casi in cui un soggetto genera malessere in un altro perché non vuole intraprendere scambi con lui; come, negli esempi proposti da Hayek, una moglie bisbetica, il datore di lavoro che licenzia in una città con molta disoccupazione, o licenzia perché odia il lavoratore, il monopolista dell'acqua in un'oasi il quale vuole vendere l'acqua a un prezzo altissimo alle persone lì insediate (il prezzo per Hayek deve essere "ragionevole"; ma chi lo stabilisce?), un unico medico che si rifiuta di curare. In tutti questi casi lo Stato deve intervenire per proibire la "discriminazione" (F.A. von Hayek, *La società libera*, cit.). La libertà negativa si trasforma in libertà positiva. Il *liberal* Andrew Koppelman, giurista e filosofo della politica americano, sostiene, a seguito di una ricostruzione a tratti tendenziosa, che il vero libertarismo sia quello di Hayek e che quello di autori più radicali, come Rand, Rothbard e Nozick, ne rappresenti una corruzione: A. Koppelman, *op. cit.*

⁵⁴² Friedman ha avuto il merito di riuscire a introdurre nel dibattito americano anche altri temi in precedenza tabù, come l'eliminazione dell'obbligo scolastico; la soppressione dei salari minimi; la rimozione delle norme e delle pratiche che consentono la cartellizzazione dei settori industriali provocata dai sindacati; la critica all'idea della responsabilità sociale dell'impresa; la cancellazione delle licenze e delle barriere connesse con gli ordini professionali; l'imposta proporzionale (*flat tax*) al posto di quella progressiva. I lavori più divulgativi che affrontano tali temi sono: M. e R. Friedman, *Capitalismo e libertà*, op. cit.; *Free to Choose*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1980; trad. it. *Liberi di scegliere*, TeaDue, Milano, 1994.

⁵⁴³ Inoltre patrocina un sistema dell'istruzione basato sulle scuole pubbliche ed è caratterizzato da un anticlericalismo che spesso degenera in intolleranza.

⁵⁴⁴ Oltre al già menzionato criterio cronologico (v. *supra*, cap. 1), in base al quale assegno al liberalismo classico autori *minimal State* ma della prima metà del Novecento come Mises e Henry Hazlitt o molti esponenti della *Old Right*.

⁵⁴⁵ Come abbiamo visto nel capitolo 9, Epstein in alcuni suoi lavori ha legittimato interventi redistributivi oltre la funzione minima della protezione: cfr. R. Epstein, *Regole semplici per un mondo complesso*, cit., cap. 7.

⁵⁴⁶ Vanno ricompresi in questa categoria anche i *volontaristi* che deducevano dalla filosofia di Auberon Herbert la volontarietà del contributo fiscale, come ad esempio R.C. Hoiles.

⁵⁴⁷ A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, cit., cap. 14, "La natura del governo", pp. 119-130.

⁵⁴⁸ J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 20 (traduzione mia).

Hospers aggiunge alle ragioni anche l'impossibilità per un singolo individuo di provvedere personalmente alla protezione, altrimenti «non sarebbe in grado di svolgere molte altre attività oltre all'autodifesa; quando lo Stato assume quella funzione al posto suo, egli è in larga misura sollevato da questo onere»⁵⁴⁹.

I libertari minarchici ovviamente sono consapevoli che «storicamente gli Stati sono andati ben oltre la funzione [di protettori degli individui]. Disponendo della forza fisica, non hanno esitato a usarla per scopi ulteriori rispetto a quelli che erano stati loro assegnati; [...] scopi illegittimi»⁵⁵⁰. Per scongiurare tali esiti la soluzione privilegiata è quella di un *law of the land* che abbia le caratteristiche di un *rule of law* non dissimile da quello delineato da Hayek⁵⁵¹, e così sintetizzato da Hospers: «il libertario crede nel governo della legge contrapposto al governo degli uomini. Questo non significa che le leggi non siano prodotte e amministrare dagli uomini, ma che devono essere approvate e attuate in base a un previo accordo sulle procedure (contenute in una costituzione), che siano pubblicizzate e scritte (in modo che tutti possano conoscerle), che non possano mai essere rese retroattive e che non possano essere applicate selettivamente secondo il capriccio di un giudice o di un poliziotto [...] Anche a un criminale spetta la tutela dei suoi diritti attraverso un giudizio imparziale.[...] Quando esiste lo Stato e le sue leggi sono applicate da funzionari non corrotti, le sanzioni relative ai vari reati sono note in anticipo e vengono eseguite secondo leggi precedentemente emanate»⁵⁵².

Anche per Rand è centrale che vi sia un “diritto oggettivo”, cioè un set di norme uniformi (requisito dell'oggettivismo da lei predicato), cioè generali e astratte: anche se gli uomini fossero angeli pienamente razionali e morali, vi sarebbe ugualmente bisogno di norme oggettive e di figure terze che regolino i disaccordi in buona fede, dunque di un'unica fonte del diritto.

Naturalmente per i libertari minarchici la cornice procedurale è una condizione necessaria ma non sufficiente: il *rule of law*, così come qualsiasi costituzionalismo, anche di forte impronta liberale, di per sé non garantiscono assenza di coercizione. È fondamentale che il contenuto delle norme prodotte grazie alle norme di struttura sia basato sul già noto principio di non-aggressione⁵⁵³.

Rand attacca esplicitamente gli anarcocapitalisti, sostenitori di agenzie di protezione in concorrenza⁵⁵⁴: «una recente variante della teoria anarchica, che sta confondendo alcuni tra i più giovani sostenitori della libertà, è una bizzarra assurdità detta “governi in concorrenza”. [...] Occorre ricordare che l'unico servizio che un governo può offrire è l'imposizione di un vincolo agli uomini.

⁵⁴⁹ *Ibidem*. Nel prossimo paragrafo sarà illustrata la replica degli anarchici a questo argomento.

⁵⁵⁰ *Ivi*, p. 21 (traduzione mia).

⁵⁵¹ F.A. von Hayek, *La società libera*, cit. Il *rule of law* hayekiano come garanzia di minimizzazione della coercizione è stato criticato da Bruno Leoni, Rothbard e Ronald Hamowy: l'esistenza di norme generali, astratte, stabili e note in anticipo non è automaticamente garanzia di libertà; l'aspetto procedurale non è sufficiente, bisogna sempre indagare il contenuto delle norme. B. Leoni, *La libertà e la legge*, cit.; M. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., cap. 28; R. Hamowy, *Hayek's Concept of Freedom: A Critique*, in “New Individualist Review”, aprile 1961, pp. 28–31.

⁵⁵² J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., pp. 19, 22-23 (traduzione mia).

⁵⁵³ Quale che sia la forma giuridica del servizio di protezione, Hospers precisa che l'aspetto importante è l'esistenza di un codice giuridico unico nello spazio territoriale identificabile con la nazione e che questo «*law of the land* sia limitato alla protezione dell'individuo contro l'uso della forza» (p. 380, traduzione mia). Hospers definisce *repubblica* la forma istituzionale in cui non vige una *democrazia illimitata*, quella in cui le maggioranze possono tutto; la salvaguardia è garantita fundamentalmente dall'esistenza di una costituzione che rende alcuni diritti degli individui inviolabili. Considera gli Stati Uniti una repubblica ma non *pura*, perché la concezione originaria della costituzione, sebbene di gran lunga più liberale rispetto alle altre nazioni, aveva qualche opacità e soprattutto perché l'ordinamento si è corrotto nel tempo grazie a una legislazione che ha indebitamente travalicato i limiti costituzionali. J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., pp. 47-48.

⁵⁵⁴ In particolare, attacca Rothbard, che già verso la fine degli anni Cinquanta era approdato a conclusioni anarchiche, subendo l'esclusione dai circoli randiani.

Chiedetevi dunque cosa possa mai significare la concorrenza nell'imposizione di un vincolo. Non è neppure possibile definirla una contraddizione in termini, in quanto in tale concetto non vi è alcuna comprensione dei termini “concorrenza” e “governo”. Né è possibile definirla una vaga astrazione, giacché è priva di qualsivoglia contatto con la realtà»⁵⁵⁵.

⁵⁵⁵ A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, cit., pp. 127-128. Rand sarcasticamente definì gli anarcocapitalisti “gli hippy della destra”. Dal fronte anarchico la risposta più organica fu rappresentata da un saggio di Roy Childs, Jr., *Objectivism and the State: An Open Letter to Ayn Rand* (apparso in “The Rational Individualist”, vol. 1, n. 10, agosto 1969; ristampato in Id., *Liberty Against Power*, cit. Le citazioni che seguono sono tratte da questo volume). Partendo dalla condizione di monopolio, argomenta Childs, se sorgesse una nuova agenzia di protezione, potrebbero verificarsi due, e solo due, situazioni: a) lo Stato usa la forza o la minaccia della forza contro la nuova istituzione per mantenere il suo monopolio: in tal caso ha usato per primo la forza; b) lo Stato rinuncia a usare la forza, consentendo alla nuova agenzia di svolgere la sua attività senza interferenze: in tal caso lo “Stato” non sarebbe altro che una qualsiasi delle diverse agenzie di protezione in concorrenza, e dunque si configurerebbe un assetto anarchico. Pertanto, conclude Childs rivolgendosi alla Rand, «lo stato non può esistere senza intraprendere l'uso della forza, o minacciare di farlo, contro i dissenzienti. Se questo è vero, e se approvare qualsiasi istituzione che dà inizio alla forza è un male morale, allora tu dovresti ritirare il tuo sostegno morale al governo degli Stati Uniti, e di fatto all'idea stessa di Stato» (*ivi*, p. 148). Oltre a questa obiezione principale, Childs rivolge a Rand altre critiche alle sue affermazioni in difesa dello Stato. 1) Rand sostiene che, in mancanza di un monopolio della forza, i cittadini sarebbero costretti ad andare in giro armati, a trasformare le loro case in fortezze, a diffidare di chiunque bussi alla porta, e così via. Childs replica che, estendendo questa argomentazione al cibo, lo Stato dovrebbe provvedere monopolisticamente all'offerta di generi alimentari altrimenti i cittadini sarebbero costretti a coltivare gli ortaggi nel proprio giardino, pena l'inedia. Ma l'alternativa non è fra queste due ipotesi, perché in un libero mercato esistono la divisione del lavoro e lo scambio, dunque la collaborazione volontaria, che si applicherebbe anche alla protezione contro le aggressioni. 2) Rand afferma che l'uso della forza fisica non può essere lasciata alla valutazione discrezionale dei singoli. Ma ciò contraddice la posizione epistemologica ed etica della filosofia oggettivista, secondo cui ciascun individuo è capace di conoscere la realtà, di giudicare e di agire sulla base del proprio interesse razionale. 3) L'uso della forza come risposta alle aggressioni richiede regole oggettive sulla prova, sulle sanzioni e sulle procedure giudiziarie. Ma questo, osserva Childs, vale anche per altri settori della vita sociale, per i quali Rand non reclama un monopolio coercitivo. Il libero mercato è in grado di fornire tali regole. 4) Tutte le leggi, con i divieti e le punizioni che impongono, devono essere conosciute prima dagli individui, afferma Rand. Questa per Childs non è una valida obiezione a una società anarcocapitalista: «in una società volontaria tutto ciò che verrebbe proibito sarebbe il dare inizio alla forza fisica [...] Se una persona sceglie di dare inizio all'uso della forza per conseguire un vantaggio, allora in seguito al suo atto di aggressione egli dà luogo a un debito che deve rifondere *alla vittima*, più i danni. Non c'è niente di particolarmente complicato in questo, e non c'è ragione perché il libero mercato non possa far evolvere le istituzioni secondo questo concetto di giustizia» (*ivi*, p. 151). 5) Nelle critiche all'anarchia di mercato contenute ne *La virtù dell'egoismo* viene attribuita agli anarcocapitalisti la difesa di un assetto basato su “governi [stati] in concorrenza”. Childs precisa che «la teoria che noi difendiamo non si chiama “stati in concorrenza”, naturalmente, dal momento che uno stato è un monopolio coercitivo. Noi difendiamo agenzie di protezione, difesa e rappresentanza in concorrenza. [...] Poiché conosciamo la natura dello Stato, noi non difendiamo una cosa come gli stati in concorrenza; piuttosto, difendiamo la *distruzione o l'abolizione dello stato*, che, dando inizio regolarmente all'uso della forza, è un'organizzazione criminale» (*ivi*, p. 152). Quanto poi allo scontro fra il signor Smith e il signor Jones, e fra gli Stati A e B di cui essi sono clienti, che condurrebbe secondo Rand a una *escalation* di violenza, Childs ribatte che un simile atteggiamento non sarebbe nell'*auto-interesse razionale* delle agenzie. Infine: attualmente tra i cittadini di Paesi diversi esiste una condizione di anarchia. Se c'è bisogno di un'unica autorità per risolvere le controversie fra gli individui, allora per conseguenza logica c'è bisogno di un super-Stato mondiale per risolvere le controversie fra i singoli Stati; un esito che Rand non auspicherebbe. Verso la fine degli anni Ottanta, poco prima della sua morte, avvenuta nel 1992, Childs ricusò le sue posizioni anarchiche. Le motivazioni non furono mai esplicitate, perché l'articolo che doveva affrontare la questione, *Anarchist Illusions*, non fu mai completato (l'articolo incompleto è stato pubblicato per la prima volta nel volume *Liberty Against Power*). Dalle poche osservazioni svolte da Childs si evince che la critica all'anarco-capitalismo coinvolge due aspetti: viene rifiutato sul piano della coerenza dottrinale e giudicato fuorviante e pericoloso per l'azione politica libertaria. «È mia convinzione che l'anarchismo funzioni nell'ambito del movimento libertario esattamente come il marxismo nell'ambito del movimento socialista internazionale: come un obiettivo contraddittorio e quindi irraggiungibile che inevitabilmente corrompe ogni strategia tentata per raggiungerlo. [...] [C]ome nel caso dell'utopia marxista, i libertari che tentano di realizzare l'anarchismo nella pratica si troverebbero invariabilmente a determinare qualcosa di molto differente; qualcosa, per di più, che non era mai stato nelle loro intenzioni» (*ivi*, pp. 181-182). Joan Kennedy Taylor ha rivelato che, in colloqui privati, Childs le aveva confidato che la crisi degli ostaggi in Iran del 1979 aveva rappresentato un importante elemento di riflessione sul tema. Quando gli studenti iraniani presero gli ostaggi americani, nella condizione di fatto anarchica di quel Paese non v'era alcuna autorità con cui negoziare per il rilascio. La questione, però, non venne mai più ripresa e approfondita da Childs. Un tentativo di far coesistere i fondamenti filosofici oggettivisti con esiti anarcocapitalisti è

Una volta ammessa la legittimità dello Stato, Rand si trovava di fronte alla contraddizione fra tale riconoscimento e i principî dell'etica oggettivista. Il divieto di aggressione si scontra, infatti, con *a*) l'esclusione violenta dei potenziali concorrenti e *b*) l'esistenza delle imposte, prelievo coercitivo sulle proprietà degli individui, ma necessario per finanziare le attività riservate allo Stato. Rand propose diverse soluzioni, tutte caratterizzate, per esigenze di coerenza, dalla volontarietà del contributo⁵⁵⁶.

Una prima soluzione potrebbe consistere nella riscossione attraverso lotterie⁵⁵⁷. Una seconda soluzione è incentrata sul pagamento per la registrazione dei contratti. Tale pagamento non sarebbe obbligatorio, però garantirebbe la validità e l'esecutività del contratto. Ciascuno è libero di non sottoscrivere questa forma di assicurazione, ma in caso di inadempienza non può rivolgersi a un tribunale⁵⁵⁸. Lo schema è esteso anche ai servizi di polizia: «se volete la protezione della polizia, dovrete pagare un compenso per ottenerla, ma ovviamente siete liberi di non volerla o di non pagarla, nel qual caso non avrete la protezione anche se ne avete bisogno»⁵⁵⁹.

Considerando le transazioni a credito, prevalenti nelle economie contemporanee, la percentuale da pagare su di esse sarebbe infinitesimale, date le necessità di uno Stato minimo. Inoltre, il costo per ciascun individuo sarebbe proporzionale al suo livello di attività economica. Per cui coloro che hanno scarse disponibilità economiche godrebbero gratis dei servizi statali, essendo questi beni collettivi caratterizzati da non escludibilità. Questa gratuità può essere considerata come un *bonus* reso possibile dagli individui dotati di maggiori capacità economiche; e, circostanza decisiva per la filosofia randiana, senza che sia necessario alcun sacrificio di questi a favore degli individui con redditi più bassi. La volontarietà, aggiunge Rand, ha il vantaggio di mantenere la dimensione dello Stato al livello minimo.

La più celebre giustificazione dello Stato minimo è *Anarchia, stato e utopia* di Robert Nozick. Il filosofo americano compie questa operazione sulla base di un'etica deontologica di ispirazione kantiana e di uno schema di evoluzione socioeconomica spontanea. I diritti (negativi: vita, libertà e proprietà di Locke), posti come “vincoli collaterali” alle azioni, riflettono l'imperativo categorico kantiano secondo cui gli individui devono essere considerati come fini e non come mezzi⁵⁶⁰. Egli cerca di legittimare lo Stato minimo sia contro le tesi anarchico-individualiste, cercando di prefigurare la nascita di uno Stato minimo senza violazione dei diritti “libertari”, cioè alla non-aggressione (prima parte dell'opera); sia contro i sostenitori di uno Stato più esteso di quello minimo, in particolare la

contenuto in *The New Libertarianism: Anarcho-Capitalism* di J. Michael Oliver. Il lavoro, pubblicato nel 2013, ha origine da una tesi di laurea scritta nel 1972.

⁵⁵⁶ Cfr. A. Rand, *La virtù dell'egoismo*, cit., “Il finanziamento del governo in una società libera”, pp. 131-136.

⁵⁵⁷ È stato obiettato a Rand: se ci fossero uno o più concorrenti, questi escluderebbero lo Stato dall'attività, perché non hanno bisogno di praticare prezzi più alti per garantirsi i margini di profitto necessari per finanziare le spese statali. D'altra parte, lo Stato non potrebbe proibire la concorrenza senza dare inizio alla violenza.

⁵⁵⁸ Le obiezioni a questa soluzione sono state del seguente tenore: se lo Stato dichiara il monopolio sul rispetto forzoso dei contratti, esso deve dare inizio alla violenza per mantenere questo monopolio. Se non dichiara il monopolio, allora è possibile che sorgano compagnie private in competizione. Ma allora lo Stato cesserebbe di essere Stato, e sarebbe solo uno dei molti concorrenti nell'attività di imposizione del rispetto delle norme.

⁵⁵⁹ J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 349 (traduzione mia).

⁵⁶⁰ Sul piano epistemologico la fondazione dei diritti non va oltre questo intuizionismo di ispirazione kantiana. Secondo alcuni commentatori i vincoli alle azioni, e i diritti sottostanti, sono, in fin dei conti, asseriti aprioristicamente.

teoria di Rawls⁵⁶¹ (seconda parte)⁵⁶²; sia per la capacità che il suo modello di Stato minimo possiede di incorporare i diversi orientamenti politici e culturali (terza parte).

Nozick parte dalla condizione dello stato di natura nella versione di Locke, nella quale i singoli possono ripristinare condizioni di giustizia violata, irrogando sanzioni. In un contesto di libero mercato e divisione del lavoro, nasceranno associazioni di mutua protezione, che offrono i propri servizi in cambio di un prezzo, con un'ampia varietà di forme. Nozick ipotizza che tali agenzie agiscano secondo la legge naturale di Locke, dunque in modo morale, senza dar luogo ad aggressioni ingiustificate; e che impongano ai propri clienti di rinunciare al diritto di rappresaglia privata in caso di aggressione subita.

A causa delle economie di scala, si afferma un'agenzia di protezione dominante. Quest'unica compagnia non protegge tutti gli individui di quella data area territoriale ma solo chi ha acquistato i suoi servizi, dunque i suoi clienti. Il passaggio successivo è la scelta, a parere di Nozick legittima, dell'agenzia dominante di proibire procedure rischiose contro i suoi clienti e quindi di impedire agli "indipendenti" di intraprendere azioni (difendersi da sé) quando nella disputa sono coinvolti i suoi clienti⁵⁶³. Questo assetto è definito da Nozick "Stato ultraminimo", in quanto l'agenzia esercita (*de*

⁵⁶¹ J. Rawls, *Una teoria della giustizia*, cit.; *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York, 1993; trad. it. *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Torino, 1999.

⁵⁶² A parere di chi scrive il valore dell'opera va rintracciato soprattutto nell'elaborazione contenuta in questa sezione. Per il resto, il lavoro deve a Murray Rothbard più di quanto la teoria politica successiva sia stata disposta a riconoscere. Infatti, anche se la costruzione di Nozick prende forma come confutazione del modello anarchico rothbardiano, alcune delle categorie utilizzate – principio del titolo valido, autoproprietà (anche se meno forte e meno fondante rispetto ai libertari dei diritti), teoria dell'acquisizione *à la* Locke, principio di non-aggressione – sono concetti che Rothbard ebbe il merito di riproporre, in una veste nuova, al dibattito filosofico-politico dell'epoca. Lo stesso Nozick, nei ringraziamenti inseriti nel volume, scrive che «è stata una lunga conversazione con Murray Rothbard, circa sei anni fa, a sollecitare il mio interesse per la teoria anarchica individualista» e a stimolarlo nella ricerca di una soluzione che individuasse uno Stato minimo privo di elementi coercitivi. *Anarchia, stato e utopia* resta comunque un'opera fondamentale per il libertarismo, perché l'enorme attenzione che ricevette nell'*establishment* accademico fece uscire la dottrina libertaria dall'ombra in cui era relegata. A tale esito probabilmente contribuì l'utilizzazione da parte del filosofo di Harvard di alcuni strumenti concettuali e linguistici della filosofia analitica, all'epoca dominante nel mondo anglosassone. L'interesse ricevuto dall'opera presso l'intellettualità *mainstream* ha successivamente, ma erroneamente, generato l'identificazione del libertarismo con la teoria di Nozick. Le altre tradizioni politico-filosofiche, quando si sono confrontate con la teoria libertaria, hanno assunto come termine di riferimento polemico quasi esclusivamente questo autore, ignorando i più coerenti e articolati edifici teorici delle componenti anarchiche, giusnaturaliste o razionaliste del libertarismo. «Il libro di Nozick ha acquisito lo status di canone tra gli accademici, che normalmente lo assegnano agli studenti come 'il' libro del libertarismo, con scarso apprezzamento della più ampia tradizione di pensiero e studi libertari all'interno della quale il lavoro di Nozick ha preso forma». T.G. Palmer, *The Literature of Liberty*, in D. Boaz (a cura di), *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings from Lao-Tzu to Milton Friedman*, Free Press, New York, 1997, p. 417 (traduzione mia). Molto severo è il giudizio di Hans-Hermann Hoppe: «Il libro era una sequela di argomenti, congetture, giochi mentali, controesempi, esperimenti, paradossi, giravolte, contorsionismi sorprendenti, lampi intellettuali e baldoria, eterogenei o mal collegati, e quindi richiedeva al lettore un'attenzione breve e intermittente. [...] A dispetto delle sue conclusioni politicamente scorrette, il libertarismo di Nozick era considerato rispettabile dalle masse accademiche e provocò innumerevoli commenti e repliche, perché era metodologicamente non rigoroso; Nozick non pretendeva che le sue conclusioni libertarie dimostrassero alcunché. [...] Le sue "esplorazioni" etiche non intendevano essere niente più che un gioco intellettuale affascinante, divertente o suggestivo. In tal modo il libertarismo non minacciò in alcun modo la dominante classe intellettuale socialdemocratica. A causa del suo metodo non sistematico – del suo pluralismo filosofico – Nozick fu "tollerante" nei confronti dell'*establishment* intellettuale. [...] Non intendeva infliggere alcun danno serio alle idee dei suoi oppositori socialisti. Voleva solo lanciare un'idea interessante nell'interminabile dibattito intellettuale democratico». H.-H. Hoppe, *Introduction* a M.N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, New York University Press, New York, 1998, pp. xxiii-xxiv (traduzione mia).

⁵⁶³ Per giustificare la proibizione Nozick utilizza il concetto di *rischio*. Vi sono delle azioni – delle attività – che, a causa della loro pervasività sociale, mettono a rischio l'incolumità fisica di un numero elevato di persone. L'uso della forza da parte di un'agenzia di protezione rientra nel novero di queste azioni. Secondo Nozick sussiste un'alta probabilità che gli indipendenti siano poco affidabili nelle procedure e modalità d'azione (poco "garantisti"), e dunque, nell'usare la forza

facto, non *de jure*) il monopolio della forza ma ancora non su tutti gli individui. Il passaggio definitivo a uno Stato minimo è rappresentato dal risarcimento agli indipendenti da parte dell'agenzia dominante per compensarli del divieto imposto loro. E il modo meno costoso di farlo, conclude Nozick, è quello di garantire loro gratuitamente servizi di protezione che coprano casi di conflitto con i propri clienti. Verificatasi anche questa seconda condizione, la protezione dei diritti di tutti nel territorio dato, si è approdati allo Stato minimo. Ora infatti sono soddisfatti entrambi i requisiti che Nozick considera indispensabili perché si abbia uno Stato: monopolio della forza e protezione di tutti.

A differenza dello Stato ultraminimo, la modalità di funzionamento dello Stato minimo è tale da qualificarlo come “redistributivo” (dai clienti ai non-clienti); ma tale redistribuzione, a differenza di quella *à la* Rawls, è moralmente legittima in quanto la procedura che l'ha generata, “a mano invisibile” smithiana (più il principio del risarcimento), non ha violato diritti⁵⁶⁴.

Nella parte seconda Nozick tenta di argomentare la tesi dell'illegittimità di uno Stato più esteso di quello minimo. Come detto, la confutazione delle tesi “interventiste” viene svolta da Nozick assumendo come bersaglio l'edificio teorico *liberal* di maggior spessore, quello di Rawls, che, in una delle opere più importanti della filosofia politica contemporanea, *Una teoria della giustizia*, aveva cercato di fondare su basi contrattualiste principi di giustizia che comportavano esiti redistributivi.

Nozick inizia la sua discussione esaminando le diverse teorie distributive⁵⁶⁵, fra le quali privilegia la teoria del “titolo valido”, l'unica che non viola diritti perché basata su un criterio *storico* di tipo

per rappresaglia o per la riscossione del risarcimento, esporrebbero i clienti dell'agenzia dominante a pericoli ingiustificati. La *paura diffusa* indotta nella collettività dalle possibili azioni degli indipendenti non è risarcibile. Se anche tale paura non vi fosse perché pochi indipendenti, e raramente, esercitassero la propria azione di *enforcement*, vi è un secondo e più importante motivo che legittima la proibizione ed è l'esistenza di *diritti procedurali*, consistenti in sintesi nel diritto a un accertamento accurato della colpevolezza o dell'innocenza. In particolare, il diritto è quello di essere giudicato sulla base delle procedure che minimizzano la probabilità di violazione dei diritti di proprietà.

⁵⁶⁴ I libertari anarchici hanno criticato molti passaggi del procedimento analitico di Nozick. Le prime e più rigorose contestazioni furono rivolte durante la Third Libertarian Scholars Conference tenutasi a New York nell'ottobre del 1975, in particolare negli interventi di Murray N. Rothbard, Roy A. Childs Jr. e Randy Barnett. Versioni scritte di tali interventi vennero pubblicate nel primo numero, quasi monotematico, del “Journal of Libertarian Studies” nel 1977: M.N. Rothbard, *Robert Nozick and the Immaculate Conception of the State*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 1, n. 1, inverno 1977, pp. 45-77 (una versione successiva è stata inserita da Rothbard ne *L'etica della libertà*, cit., cap. 29, pp. 361-390); R.A. Childs Jr., *The Invisible Hand Strikes Back*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 1, n. 1, pp. 23-33; ristampato in Id., *Liberty Against Power*, Fox & Wilkes, San Francisco, CA, 1994; R. Barnett, *Whither Anarchy? Has Robert Nozick Justified the State?*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 1, n. 1, pp. 15-21. Nello stesso fascicolo è contenuto anche il saggio di John T. Sanders, *The Free Market Model Versus Government: A Reply to Nozick*, pp. 35-44. Successivamente, analisi critiche articolate di impostazione anarchica sono state svolte anche da Jeffrey Paul (*Nozick, Anarchism and Procedural Rights*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 1, n. 4, autunno 1977, pp. 337-340), James D. Davidson (*Note on 'Anarchy, State, and Utopia'*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 1, n. 4, autunno 1977, pp. 341-348), David Osterfeld (*Internal Inconsistencies in Arguments for Government: Nozick, Rand, and Hospers*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 4, n. 3, estate 1980, pp. 331-340), Frederic C. Young (*Nozick and the Individualist Anarchist*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 8, n. 1, inverno 1986, pp. 43-49), Eric Roark (*Nozick's Failed Defense of the Just State*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 21, n. 1, primavera 2007, pp. 5-39) ed Eric Mack (*Nozickian Arguments for the More-than-Minimal State*, in R.M. Bader, J. Meadowcroft (a cura di), *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge University Press, New York, 2011, pp. 95-99. Nozick tornò su alcuni dei temi trattati in *Anarchia, stato e utopia* nel 1989 nell'opera *La vita pensata*, nella quale però non comparvero repliche o controargomentazioni puntuali alle obiezioni rivoltegli dagli anarchici; affermò solo di aver mutato il suo punto di vista, di ritenere inadeguate alcune delle idee esposte nella sua prima opera (in particolare la sottovalutazione degli aspetti simbolici e identitari della politica, e dunque dello Stato) e di considerarsi ancora un libertario ma molto meno intransigente rispetto all'epoca in cui scrisse il libro. R. Nozick, *La vita pensata*, Mondadori, Milano, 1990, pp. 314-315; ed. or. *The Examined Life*, Simon and Schuster, New York, 1989.

⁵⁶⁵ Nella classificazione di Nozick le teorie della giustizia distributiva possono essere: del *titolo valido*; *basate su modelli* (ad es. in funzione di un fattore come il quoziente intellettuale, l'impegno o il prodotto marginale); e costruite su principi *del risultato finale* (ad es. l'uguaglianza dei redditi).

procedurale: l'acquisizione del titolo di proprietà si basa o originariamente sull'*homesteading* (*principio di giustizia nell'acquisizione*) o sul successivo trasferimento consensuale (*principio di giustizia nel trasferimento*)⁵⁶⁶, dunque con liberi scambi tra le persone, senza correzioni coercitive imposte da altri soggetti (in particolare dall'autorità pubblica)⁵⁶⁷. I principi di giustizia redistributivi, tra i quali quello del risultato finale assunto da Rawls, invece violano la libertà delle persone di assegnare le proprie risorse agli interlocutori preferiti, e dunque non rispettano i vincoli collaterali⁵⁶⁸. Inoltre incorporano apoditticamente l'uguaglianza, dei risultati o delle opportunità, senza dimostrare sul piano teorico tale scelta, che dunque risulta arbitraria.

Nozick confuta Rawls su numerosi punti, in particolare quelli che legittimano le attività redistributive: che le persone non meritino, e dunque non siano proprietarie, delle loro qualità naturali; che l'esistenza della cooperazione sociale non permetta di valutare i contributi dei singoli; il criterio del "maximin" alla base dei principi scelti dagli individui dietro il "velo di ignoranza" della posizione originaria; il fatto che il principio di differenza sia centrato sui gruppi anziché sugli individui⁵⁶⁹.

Infine, nella terza parte Nozick precisa alcune caratteristiche strutturali del suo Stato minimo, il cui *framework* consente alle persone di organizzarsi in base ai propri orientamenti e affinità. All'interno della struttura minima dello Stato è possibile l'attuazione di comunità con leggi proprie, purché l'appartenenza a esse non sia coercitiva. Si realizza quindi il massimo del pluralismo e della tolleranza⁵⁷⁰.

Gli autori che accettano, o tollerano, il finanziamento coercitivo, sottolineano il fatto che la limitatezza delle funzioni attribuite allo Stato consentirebbe una pressione fiscale tollerabile perché incomparabilmente più bassa rispetto ai livelli contemporanei. Negli Stati Uniti sarebbe sufficiente un'aliquota di imposta sui redditi, o un'aliquota di imposta sulle vendite, pari al 5%. Con le parole di David Boaz: «Quanto, dunque, dovremmo pagare per le legittime funzioni dello Stato – polizia, tribunali, e difesa nazionale? Sono state date diverse risposte a questa domanda, nessuna delle quali completamente soddisfacente. La migliore che qui possiamo dare è che dobbiamo ridurre ancora molta spesa pubblica e molta tassazione prima di arrivare al punto in cui la tassazione rimanente vada a finanziare le funzioni proprie dello Stato. A quel punto, forse ci renderemo conto che anche quelle imposte residuali possono essere eliminate. Forse in una prospera società libertaria le persone darebbero volontariamente, diciamo, il 5% del loro reddito a uno Stato che proteggesse i loro diritti e per il resto li lasciasse in pace. [...] Uno Stato che ci tassasse per il 5% dei nostri redditi per proteggerci dalle aggressioni dei concittadini o da quelle provenienti dall'estero sarebbe di gran lunga più vicino alla visione libertaria che non lo Stato esteso di oggi»⁵⁷¹.

⁵⁶⁶ Integrati da un terzo principio, *di rettificazione*, volto a correggere eventuali ingiustizie del passato, cioè violazioni dei principi di corretta acquisizione e/o corretto trasferimento, come ad esempio l'acquisto di un bene rubato.

⁵⁶⁷ Per una versione della teoria del titolo valido che rifiuta l'esito anti-egualitario di Nozick e supporta interventi redistributivi si veda C. Del Bò, *I diritti sulle cose. Teorie della giustizia e validità dei titoli*, Carocci, Roma, 2008.

⁵⁶⁸ L'unica restrizione posta da Nozick alla libera acquisizione e allo scambio volontario è data dalla "clausola lockiana", interpretata in questo modo: in seguito all'appropriazione da parte di un individuo non deve peggiorare la condizione (anche di uno solo) degli altri. Il dibattito sulla clausola di Locke è ripreso nel paragrafo 12.3.1.

⁵⁶⁹ Queste critiche, come altre provenienti da "destra", hanno dato vita al filone dei cosiddetti *rawlskians*, sui quali v. *infra*, § 12.3.1.

⁵⁷⁰ Si veda anche C. Kukathas, *E Pluribus Plurum, or, How to Fail to Get to Utopia in Spite of Really Trying*, in R.M. Bader, J. Meadowcroft (a cura di), *The Cambridge Companion to Nozick's Anarchy, State, and Utopia*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2011, pp. 289-302.

⁵⁷¹ D. Boaz, *Libertarianism: a primer*, cit., pp. 217-218 (traduzione mia).

10.2 Anarcocapitalismo

La componente deontologica della teoria libertaria, come si è visto, incardina l'assetto giuridico ottimale di una società sul principio di non-aggressione. Negli anni Cinquanta del secolo scorso, l'autore che con maggior chiarezza percepisce la contraddizione fra principio di non-aggressione e minarchismo è Murray N. Rothbard. Se si definisce lo Stato come l'agenzia che mantiene il monopolio della forza in una determinata area territoriale e acquisisce le sue risorse attraverso la coercizione (imposizione fiscale), la sua presenza implica un'aggressione violenta alla proprietà e alla libertà (corpo e azioni) delle persone, in conseguenza 1) della tassazione, che è un prelievo forzoso e non volontario sulle risorse di un certo numero di individui (equivalente al furto)⁵⁷², e 2) dell'imposizione del monopolio coercitivo su determinate attività (produzione del diritto, giustizia, polizia, difesa), il che impedisce che altri possano svolgerle liberamente, producendo e scambiando beni e servizi.

Il metodo individualistico dei libertari però esclude il doppio standard etico: ciò che è vietato agli individui in quanto soggetti privati – estorcere, sequestrare, vietare azioni altrui non aggressive – non diventa lecito solo perché a esercitarlo è quel gruppo di individui che, al di là degli artifici simbolici, costituisce (l'apparato de) lo Stato⁵⁷³. «Lo Stato incoraggia l'opinione pubblica a credere che vi siano due categorie di regole morali: una che apprendiamo da bambini, e che implica l'astensione dalla violenza e dal furto, e un'altra che si applica soltanto allo Stato, che, unico, può aggredire individui pacifici in tutti i modi»⁵⁷⁴. Tale impostazione esclude legittimità alle teorie che considerano morale e politica due sistemi normativi diversi che devono ubbidire a diversi criteri di giudizio (N. Machiavelli, M. Weber) o che per la politica ammettono deroghe all'unico sistema normativo della morale (i teorici della 'ragion di stato', Bodin); teorie che ammettono anche deroghe e violazioni del diritto stesso dello Stato, già di per sé ingiustamente difforme rispetto al diritto cui è soggetto il singolo individuo⁵⁷⁵.

⁵⁷² L'esistenza dell'imposizione fiscale di per sé rappresenta la soppressione dell'assolutezza dei diritti di proprietà reclamata dai libertari: «le norme tributarie [...] anziché presupporre gli assetti patrimoniali sanciti dal mercato, dal diritto dei contratti e dalle regole sull'acquisizione della proprietà, [concorrono] esse stesse a definire quegli assetti che, prima del prelievo, [hanno] un carattere soltanto precario e moralmente privo di significato». D. Stevanato, *La giustificazione sociale dell'imposta*, il Mulino, Bologna, 2014, p. 16.

⁵⁷³ La violazione della tesi dell'uguaglianza morale (*moral parity thesis*) ha contribuito in misura rilevante alla legittimazione dell'*autorità politica*, il diritto di governare per un soggetto – imposizione di norme – e il corrispettivo obbligo di obbedire per altri.

⁵⁷⁴ L.H. Rockwell Jr., *Against the State: An Anarcho-Capitalist Manifesto*, Rockwell Communication, Auburn, AL, 2014, Kindle e-book, p. 12 (traduzione mia). Per evidenziare la problematicità del doppio standard etico e della violenza monopolistica statale, Huemer ha proposto il seguente racconto allegorico: «Vivi in un piccolo paesino con un problema di criminalità. I vandali vagano per il paese, rubando e distruggendo le proprietà degli abitanti. Nessuno sembra far nulla in proposito. Così un giorno tu e la tua famiglia decidete di porvi fine. Prendete le vostre armi e andate a cercare i vandali. Ogni tanto ne catturate uno, lo portate a casa vostra sotto minaccia delle armi e lo chiudete a chiave in cantina. [...] Dopo aver agito così per alcune settimane, decidi di fare il giro del circondario, iniziando dal vicino di casa. Quando risponde alla porta, gli chiedi: "Hai notato la riduzione della criminalità nelle ultime settimane?" Lui annuisce. "Bene, è grazie a me. [...] [S]ono qui perché è ora di raccogliere il tuo contributo per il fondo prevenzione crimini. Il tuo conto per questo mese è di 100 dollari. Quando il tuo vicino ti fissa, senza fare la minima mossa per consegnarti il denaro, gli spieghi pazientemente che, qualora rifiutasse di effettuare il pagamento richiesto, purtroppo dovrai etichettare *lui* come criminale, e a quel punto verrà sottoposto a una detenzione a lungo termine nella tua cantina. [...] Indicando la pistola che porti al fianco, fai notare che, se necessario, sei pronto a catturarlo con la forza. [...] La maggioranza considererebbe le tue azioni oltraggiose». M. Huemer, *Il problema dell'autorità politica*, cit., pp. 45-46.

⁵⁷⁵ Il lavoro che ha confutato nella maniera più esauriente le teorie e le spiegazioni sugli obblighi politici è stato A.J. Simmons, *Moral Principles and Political Obligation*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1979. Sulla demistificazione dello Stato si vedano, oltre agli scritti di Spooner segnalati in questo lavoro, F. Oppenheimer, *Lo Stato*, op. cit.; A.J. Nock, *Il nostro nemico, lo Stato*, op. cit. Per Gerard Casey è sorprendente quanto sia elevato l'accordo tra

La storia si è incaricata di dimostrare la conversione della minaccia potenziale in vessazione reale. «Nell'opporsi a qualsiasi aggressione privata o di gruppo contro i diritti delle persone o delle proprietà, il libertario è consapevole che in tutta la storia e fino ai giorni nostri c'è stato e c'è un solo aggressore centrale, dominante e potente che ha offeso tutti questi diritti: lo Stato. [...] Per molti secoli lo Stato (o più precisamente gli individui che svolgono dei ruoli come "membri del governo") ha mascherato la sua attività criminosa con una altisonante retorica. Per secoli lo Stato ha commesso omicidi di massa chiamandoli "guerra"; ha poi nobilitato il massacro di massa che la "guerra" necessariamente porta con sé. Per secoli lo Stato ha schiavizzato la gente facendola diventare parte dei suoi battaglioni armati, e ha chiamato ciò "coscrizione" per la "difesa nazionale". Per secoli lo Stato ha rapinato a mano armata i cittadini e ha chiamato questa procedura "tassazione". Se si volesse capire come il libertario considera lo Stato e le sue azioni, basterebbe considerare lo Stato una banda criminale»⁵⁷⁶. Per Spooner «tutti i grandi governi del mondo – quelli che esistono oggi così come quelli scomparsi – sono stati [...] mere bande di rapinatori, che si sono associati al fine di saccheggiare, conquistare e assoggettare i propri simili»⁵⁷⁷.

Una volta posti i diritti di proprietà come antecedenti – logicamente e temporalmente – rispetto a qualsiasi governo, gli individui non possono rinunciare al proprio diritto di "decisione ultima", cedendo *permanentemente* il diritto alla protezione di sé stessi e dei propri beni a un altro soggetto⁵⁷⁸. La conseguenza logica di tale analisi è che l'universalità del principio di non-aggressione è preservata solo se anche i settori coinvolti nell'uso della forza vengono lasciati, come gli altri, alla libera iniziativa e all'incontro fra domanda e offerta sul mercato⁵⁷⁹. È l'*anarcocapitalismo*⁵⁸⁰: lo Stato si

gli studiosi sull'origine violenta degli Stati e sulla relazione stretta fra Stato e violenza nel corso della storia. Egli cita gli studi di David Hume e, nell'epoca contemporanea, di Charles Tilly, Anthony de Jasey, Crispin Sartwell, Clarence S. Darrow e James C. Scott. G. Casey, *Libertarian Anarchy*, cit., pp. 16-17.

⁵⁷⁶ M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., pp. 48, 78-79.

⁵⁷⁷ L. Spooner, *Legge di natura* (1882), in *I vizi non sono crimini*, cit., p. 55.

⁵⁷⁸ M.N. Rothbard, *Anatomy of the State*, in "Rampart Journal", estate 1965, pp. 1-24; trad. it. *Anatomia dello Stato*, in AA.VV., *La società senza Stato*, Rubbettino-Facco, Soveria Mannelli (CZ), 2004, pp. 209-239; *Power and Market*, cit., cap. 1. Per indebolire sul piano logico la tesi della ineluttabilità dello Stato, Rothbard ha proposto una parodia del ragionamento hobbesiano, sostituendo "il sovrano" con "la famiglia Jones". Si parta da un ipotetico "stato di natura". Da quella condizione, caratterizzata dal *bellum omnium contra omnes*, Hobbes, e con lui gran parte dei filosofi della politica, hanno prefigurato una sequenza che conduce invariabilmente al monopolio pubblico della violenza. Se il ragionamento venisse condotto nella maniera seguente, se ne evidenzerebbe tutta l'assurdità. Se a ciascun individuo viene consentito il diritto all'autodifesa, presto ognuno si troverà in guerra contro gli altri. Pertanto è opportuno cedere tutte le nostre armi e il potere di far rispettare i nostri diritti (dunque cedere il potere di utilizzare la forza) alla famiglia Jones. L'obiezione immediata sarebbe: ma chi ci proteggerà dalla famiglia Jones? Se l'uomo è malvagio (premessa hobbesiana), non si trasforma certo in un angelo quando diventa sovrano (Stato). Inoltre, la possibilità di rappresaglia contro l'aggressore, che nello stato di natura rappresenta un elemento di deterrenza, viene esclusa dalla cessione del monopolio alla famiglia Jones, contro le cui aggressioni non vi è più alcun meccanismo di dissuasione. Queste naturali obiezioni, nel ragionamento che conduce alla costituzione dello Stato, vengono ignorate, e si accetta ciecamente di devolvere l'uso della forza a un apparato da cui non ci si può difendere. M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., pp. 281-282.

⁵⁷⁹ Relativamente al tentativo, esperito da un filone del liberalismo, di giustificare uno Stato minimo con la teoria del contratto sociale, Rothbard ha osservato: se una società può realizzare un "contratto sociale" per accordarsi su un'unica forza di polizia pubblica o su un sistema giudiziario pubblico, allora «perché quella società non può anche accettare che lo Stato costruisca acciaierie e controlli i prezzi e quant'altro? A quel punto ho capito che la posizione del *laissez-faire* è terribilmente incoerente, e che dovevo o passare all'anarchismo o diventare uno statalista. Naturalmente per me c'era solo una scelta: passare all'anarchismo». Intervista non pubblicata rilasciata a W. Block e W. Grinder, riprodotta in J. Raimondo, *An Enemy of the State: The Life of Murray N. Rothbard*, Prometheus Books, Amherst, NY, 2000, p. 47 (traduzione mia).

⁵⁸⁰ Il termine *anarchia* in genere evoca le dottrine dell'anarchismo collettivista e socialista di matrice europea dei Godwin, dei Bakunin, dei Kropotkin e dei Netschajev, una prospettiva che enfatizza la dimensione sociale e collettiva della natura umana, l'egualitarismo e l'ostilità alla proprietà privata. E che, sulla base di un'ispirazione genericamente antirepressiva,

estingue e qualunque bene o servizio viene offerto da privati non ostacolati da alcuna barriera giuridica all'entrata e scambiato su base volontaria. Esponenti di tale filone sono Murray Rothbard, Roy Childs Jr., David Friedman, Morris e Linda Tannehill, Walter Block, Randy Barnett, Anthony de Jasay, Bruce Benson, Hans-Hermann Hoppe, Stephan Kinsella, Pierre Lemieux, Thomas Di Lorenzo, Jan Narveson, John Hasnas, Lewellyn H. Rockwell Jr., Terry Anderson, Peter J. Hill, Patrick Tinsley, Larry Sechrest, Roderick T. Long, Jorg G. Hulsmann, Edward P. Stringham, Gary Chartier, Gerard Casey, Michael Huemer, Peter T. Leeson, John Sanders⁵⁸¹.

Oltre al problema etico sopra menzionato, i sostenitori dell'anarcocapitalismo ne evidenziano la superiorità anche in termini di efficienza⁵⁸². Non solo lo Stato non coincide con la società, ma la sussistenza e la prosperità della società non implicano la necessità dello Stato. L'assenza dello Stato non significa disorganizzazione e disordine, perché nella società continuerebbero a operare i

ripudia le norme giuridiche e le sanzioni, confidando, in assenza di meccanismi di deterrenza della criminalità, su un paligenetico perfezionamento della natura umana a seguito della abolizione dello Stato e della coercizione: una filosofia sociale da cristianesimo secolarizzato, che intende conciliare «senza residui il bene della totalità con quello di ogni singolo, estirpando così alla radice l'antitesi tra essere e dover essere, utilità e moralità, piacere e dovere» (D. Settembrini, *Il labirinto rivoluzionario*, Rizzoli, Milano, 1979, vol. II, p. 9). Come si chiarirà meglio più avanti, una notevole distanza, anche filosofica, dagli anarchici individualisti, per i quali l'anarchismo è un'estensione della priorità dell'individuo, mentre la mescolanza di individualismo e collettivismo degli anarco-socialisti rappresenta, come evidenziato da Henri Arvon, una *contradictio in adiecto*. L'assenza dello Stato e del dominio di qualsiasi gruppo di persone su altre, comune alle due visioni, legittima l'utilizzazione del termine *anarchia*, ma le profonde differenze fra le due prospettive ha obbligato gli anarchici individualisti a modificare o integrare la propria denominazione: da cui *anarcocapitalismo*; l'originario inglese *anarcho-capitalism* fu usato per la prima volta da Karl Hess nell'articolo *The Death of Politics* apparso su "Playboy" nel marzo 1969 (altre espressioni utilizzate sono: *anarchia libertaria*, *ordine naturale*, *anarchia proprietaria*, *anarchia ordinata*, *capitalismo radicale*, *società basata sul diritto privato*). Sulla distanza tra i due tipi di anarchia v. anche M.N. Rothbard, *Anarcho-Communism*, in "The Libertarian Forum", vol. 2, n. 1, 1° gennaio 1970; trad. it. *La voglia di morire degli anarco-comunisti*, in <https://www.libreriadelponte.com/?p=7035>, settembre 2006. Circa il termine *capitalismo*, i libertari lo intendono come sistema di mercato puro, o *laissez-faire* puro, e non come quella commistione mercantile tra grandi imprese, corporazioni, banche e apparato dello Stato che è il capitalismo reale contemporaneo, che essi definiscono *crony capitalism* (capitalismo clientelare). Ricossa distingueva fra *laissez-faire* e *liberismo* (o *liberoscambismo*), essendo il primo una condizione di totale estinzione della politica o di sua completa estraneità alla dimensione economica e il secondo un contesto in cui non manca un'interazione tra Stato e mercato (ad esempio per gestire le esternalità), sebbene senza invadenza da parte del primo sul secondo. Nel presente volume, come già si è potuto constatare, si segue la nomenclatura libertaria e Austriaca e non viene compiuta una distinzione.

⁵⁸¹ Nell'Ottocento, antesignano dell'anarcocapitalismo fu l'economista belga Gustave de Molinari, e anarchici individualisti furono gli americani Lysander Spooner e Benjamin Tucker. Gli ultimi due condividevano le teorie socialiste sull'interesse, la rendita e i salari, ma ritenevano che il *laissez-faire* fosse la soluzione, e non la causa, di questi 'mali'. All'inizio del Novecento un importante esponente dell'anarchismo americano fu Albert Jay Nock. Sull'anarcocapitalismo si vedano M. e L. Tannehill, *The Market for Liberty*, Lansing, MI, autopubblicato, 1970; ripubblicato da Fox & Wilkes, San Francisco, CA, 1993; M.N. Rothbard, *Power and Market*, cit.; *Per una nuova libertà*, cit., cap. 10, 11, 12; *Society Without a State*, in "The Libertarian Forum", vol. 7, n. 1, gennaio 1975, pp. 3-7; trad. it. *Società senza Stato*, in Id., *La libertà dei libertari*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2000, pp. 49-68; P. Lemieux, *L'anarcho-capitalisme*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1988; B. Benson, *The Enterprise of Law: Justice Without the State*, Pacific Research Institute for Public Policy, San Francisco, 1990; *To Serve and Protect: Privatization and Community in Criminal Justice*, New York University Press, New York, 1998; E.P. Stringham (a cura di), *Anarchy and the Law: The Political Economy of Choice*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 2007; G. Casey, *Libertarian Anarchy*, cit.; G. Chartier, *Anarchy and Legal Order: Law and Politics for a Stateless Society*, Cambridge University Press, New York, 2013; M. Huemer, *Il problema dell'autorità politica*, cit.; L.H. Rockwell Jr., *Against the State: An Anarcho-Capitalist Manifesto*, cit.; J. Hasnas, *The Obviousness of Anarchy*, in R.T. Long, T. Machan (a cura di), *Anarchism/Minarchism: Is a Government Part of a Free Country?*, Ashgate, Aldershot, 2008, pp. 111-132. Per un'illustrazione sintetica della letteratura sul tema, comprensiva anche delle critiche e delle repliche dei sostenitori dell'anarcocapitalismo, si rinvia a P. Vernaglion, *L'anarcocapitalismo*, Amazon Media, Kindle e-book, 2016; in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/teoria/anarcocapitalismo.pdf>, 31 maggio 2020.

⁵⁸² Come abbiamo visto nel capitolo precedente, gli anarco-libertari utilitaristi, come in ogni consequenzialismo, giungono all'assetto anarchico esclusivamente sulla base di argomenti di superiore efficienza e benessere e non in base alla sequenza argomentativa di tipo deontologico sopra descritta.

principi della divisione del lavoro e del vantaggio comparato⁵⁸³. La teoria economica della Scuola Austriaca sull'impossibilità del socialismo si generalizza e diventa una teoria completa sull'impossibilità dello statalismo: come negli altri settori economici, anche in quello della protezione la barriera all'entrata rappresentata dal monopolio legale alza il prezzo e riduce la qualità. Le risorse prelevate coercitivamente, e non sottoposte al rischio di mercato, e la mancanza di concorrenza non inducono l'apparato pubblico all'efficienza e all'efficacia. Invece i prezzi di mercato, attraverso il meccanismo dei profitti e delle perdite, consentirebbero di risolvere i problemi di informazione e di incentivo che la gestione pubblica non riesce a risolvere⁵⁸⁴. I profitti premiano le imprese che meglio assecondano le preferenze dei consumatori (e le perdite puniscono le peggiori), permettendo di definire la giusta dimensione del servizio (quantità prodotte) e, grazie alla concorrenza, di conseguire una migliore qualità, prezzi più bassi, maggiore varietà. Capovolgendo la teoria dominante, si evidenzia che lo Stato non solo non è un ente necessario; di più: è pernicioso⁵⁸⁵.

Infine, gli anarcocapitalisti criticano l'illusione dei liberali classici e dei minarchici di poter limitare lo Stato, mantenendolo minimo. La storia dell'ultimo secolo ha mostrato chiaramente una tendenza incompressibile all'estensione della sfera di intervento pubblico. Nessuno Stato resta "limitato" per lungo tempo: se alcuni individui detengono il monopolio della forza e possono prelevare indiscriminatamente risorse altrui per accrescere il proprio benessere e/o il proprio consenso, è difficile che si asterranno dal farlo. «Uno Stato costituzionale con poteri limitati fu un nobile esperimento che fallì, anche se nelle circostanze più favorevoli e propizie. Se fallì allora, perché un simile esperimento dovrebbe avere maggiore successo oggi? È dunque insostenibile la posizione del libertario conservatore, 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 di senso pratico»⁵⁸⁶. Anche il politico e il funzionario pubblico agiscono in maniera autointeressata, e dunque il

⁵⁸³ «Senza stato [...] non significa senza ordine o senza struttura sociale o anche senza organizzazione sociale». J. Tuccille, *Radical Libertarianism: A Right-Wing Alternative*, cit., p. 22 (traduzione mia).

⁵⁸⁴ Cfr. B. Benson, *The Enterprise of Law: Justice Without the State*, cit.; *To Serve and Protect: Privatization and Community in Criminal Justice*, cit.

⁵⁸⁵ «A livello popolare si pensa che lo Stato sia necessario, dato che si confonde l'esistenza dello stesso (non necessaria), con il carattere indispensabile di molti dei servizi e delle risorse che attualmente (malamente) offre a titolo esclusivo (quasi sempre con il pretesto del loro carattere pubblico). Gli esseri umani osservano che attualmente le strade, gli ospedali, le scuole, l'ordine pubblico ecc. ecc., sono forniti in gran misura (se non esclusivamente) dallo Stato, e dato che sono molto necessari, concludono senza ulteriore analisi che anche lo Stato è indispensabile. Non si rendono conto del fatto che le risorse citate possono essere prodotte con una qualità molto maggiore e in modo più efficiente, conveniente e conformemente alle necessità cambianti e differenti di ogni persona, attraverso l'ordine spontaneo del mercato, della creatività imprenditoriale e della proprietà privata». J. Huerta de Soto, *Liberalismo e anarcocapitalismo*, in "Nuova civiltà delle macchine", XXIX, n. 1-2, 2011, p. 408. Secondo E.P. Stringham quando sorge un problema, anziché dare per scontato che la soluzione sia lo Stato, ci si deve prima domandare se esso abbia l'abilità, le conoscenze e gli incentivi per risolverlo; negli esempi proposti dall'autore mancano tutti e tre gli elementi. E.P. Stringham, *Private Governance*, in J. Brennan, B. van der Vossen, D. Schmidtz (a cura di), *The Routledge Handbook of Libertarianism*, cit., pp. 312-322. W. Block evidenzia il meccanismo degli incentivi che genera la superiorità della gestione privata: «se il consumatore è insoddisfatto, e le persone non favoriscono le Poste pubbliche, queste falliranno? No, lo Stato anzi imporrà maggiori imposte. Se si verifica uno stupro su un marciapiede pubblico, l'autorità, colui che è in grado di fare qualcosa, perde denaro? No. Se si verifica uno stupro in un grande magazzino, i clienti eviteranno di andarci. Tali imprese chi assumeranno per garantirsi che non vi siano stupri? Assumeranno una polizia privata. [...] Se una violenza simile accadesse in un'area di competenza della polizia municipale, il sindaco non si preoccuperebbe oltre misura. Il suo stipendio non dipende dalla sicurezza pubblica. Certo, alla fine dovrà fare i conti con gli elettori, ma questo potrebbe accadere dopo tre o quattro anni, e a quell'epoca molte altre questioni assorbiranno l'attenzione. La reazione del mercato agli sbagli è rapida e letale; nel settore pubblico è incerta, debole e in ritardo». W. Block, *Libertarianism vs Objectivism; A Response to Peter Schwartz*, in "Reason Papers", vol. 26, primavera 2000, pp. 47-48 (traduzione mia).

⁵⁸⁶ M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., p. 426.

monopolio, unito al potere di imposizione fiscale, induce a estendere sempre più la dimensione statale⁵⁸⁷. E non esistono meccanismi istituzionali che mantengano lo Stato entro determinati limiti; qualsiasi organo di controllo infatti è composto da soggetti appartenenti anch'essi alla macchina statale⁵⁸⁸.

Relativamente alla *pars construens*, diversi autori anarchici hanno delineato assetti alternativi al monopolio statale⁵⁸⁹, ovviamente nei quattro settori che, rappresentando l'uso della forza, sono quelli tipicamente assegnati allo Stato: diritto, giustizia, polizia, difesa⁵⁹⁰.

⁵⁸⁷ Su questo tema, che sarà ripreso nel paragrafo 11.5, le analisi più penetranti e innovative sono state prodotte dalla Scuola della Scelta Pubblica e da ispiratori di questa come Anthony Downs: cfr. A. Downs, *An Economic Theory of Democracy*, Harper, New York, 1957, trad. it. *Teoria economica della democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1988; J. Buchanan, G. Tullock, *The Calculus of Consent*, University of Michigan Press, Ann Arbor, MI, 1962; trad. it. *Il calcolo del consenso*, Il Mulino, Bologna, 1998; M. Olson, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1965; trad. it. *La logica dell'azione collettiva*, Feltrinelli, Milano, 1983. Buchanan comunque resta favorevole allo Stato, sebbene minimo: «I libertari anarchici che sognano mercati senza Stati sono pazzi romantici che non hanno studiato né Hobbes né la storia». J. Buchanan, *What Should Economists Do?*, Liberty Press, Indianapolis, IN, 1979, p. 282 (traduzione mia).

⁵⁸⁸ La letteratura libertaria ha cercato di analizzare i fattori che storicamente hanno radicato nelle persone la convinzione della indispensabilità dello Stato. Rothbard si è soffermato sull'influenza degli intellettuali, che, impiegati e retribuiti dallo Stato, hanno prodotto ideologie volte a legittimare, quando non a sacralizzare, il governante. M.N. Rothbard, *Anatomia dello Stato*, cit., pp. 209-239. Sull'indottrinamento, sul ruolo di legittimazione teorica dello Stato svolto dagli intellettuali e sulla mimesi della religione operata dallo Stato moderno, fino a imporsi come nuova divinità secolare, v. anche C. Lottieri, *Credere nello Stato?*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2011. Un liberalconservatore come M. Oakeshott ha osservato che gli Stati contemporanei hanno sostenuto la pretesa all'autorità con «vistose e poco plausibili cianfrusaglie ideologiche cui è difficile prestar fede per più di cinque minuti di seguito e che poco o nulla si connettono con i governi in questione: “la sovranità del popolo” o della “nazione”, la “democrazia”, la “regola della maggioranza”, la “partecipazione”, e così via». M. Oakeshott, *La condotta umana*, Il Mulino, Bologna, 1975, pp. 232-233; ed. or. *On Human Conduct*, Clarendon Press, Oxford, 1975. Il filosofo Huemer ha presentato una rassegna degli studi psicologici che spiegano i meccanismi di accettazione del dogma dell'obbligo politico. Esperimenti di psicologia (S. Milgram, L. Festinger-J. Carlsmith, S.E. Asch, P. Zimbardo) dimostrano come a tal fine giochino un ruolo l'obbedienza acritica all'autorità, il conformismo sociale, la propensione allo *status quo*, la sottovalutazione delle dissonanze cognitive. Un altro fattore di soggezione è rappresentato dalla cosiddetta “estetica politica”, l'insieme di simboli (inno, bandiera, uniformi, architettura degli edifici), rituali (giuramenti sulla Bibbia) e linguaggio (tecnico e respingente) che incoraggia il rispetto e la sottomissione. Psicologicamente il potere tende a essere autoconvalidante, indipendentemente da chi lo esercita, dai modi di esercizio e dalla legittimità, e ciò induce schemi di obbedienza acritici. M. Huemer, *Il problema dell'autorità politica*, cit., cap. 6. Il sostegno allo Stato è anche spesso determinato non da convinzione (anche indotta con gli artifici suesposti) ma da apatia, «derivante dalla rassegnata convinzione che lo Stato sia un fatto naturale permanente, anche se sgradito. Lo testimonia il motto: “niente è permanente tranne la morte e le tasse”». M.N. Rothbard, *Power and Market*, cit., p. 20.

⁵⁸⁹ Sebbene i teorici anarchici al tempo stesso abbiano fatto notare che, alla domanda sulle modalità di funzionamento di una società anarchica, «non si può dare una risposta che offra tutti i dettagli delle istituzioni anarcocapitaliste [...] Anarcocapitalismo significa confidare nel libero mercato per ogni cosa e non si può specificare in anticipo come il libero mercato funzionerà» (L.H. Rockwell Jr., *Against the State: An Anarcho-Capitalist Manifesto*, cit., p. 165, traduzione mia). Se lo si facesse si cadrebbe in una trappola dialettica, perché, disegnando a tavolino l'intero assetto, ci si comporterebbe come i monopolisti, legittimando il loro costruttivismo. Come ha osservato John Hasnas a proposito di un libero mercato dei servizi giuridici, «è possibile descrivere come funziona un libero mercato delle scarpe perché ne abbiamo uno. [...] Se gli esseri umani avessero la saggezza e la capacità di conoscenza tali da consentire loro di descrivere come funzionerebbe in dettaglio un libero mercato [ancora non esistente], ciò rappresenterebbe il più forte argomento possibile a favore della pianificazione centralizzata. [...] Per un sostenitore del libero mercato del diritto accettare tale sfida significherebbe intraprendere un'azione autodistruttiva, perché quanto maggiore sarà il successo nel delineare il funzionamento di un libero mercato giuridico tanto più avrà provato che esso può essere gestito dai pianificatori statali». J. Hasnas, *The Myth of the Rule of Law*, in “Wisconsin Law Review”, n. 199, 1995, p. 226 (traduzione mia).

⁵⁹⁰ Questi settori possono essere scomposti in una serie di servizi concreti: produzione di norme, protezione intesa come sorveglianza preventiva, individuazione e cattura degli eventuali trasgressori, sentenza, irrogazione della sanzione, modalità di espiazione della pena, pattugliamenti.

Per quanto riguarda il diritto, va preliminarmente chiarito che l'anarchismo libertario, a differenza di quello collettivista, reclama un sistema di norme, perché la violenza fra gli individui va impedita concretamente; essendo improbabile che, anche in una società completamente libertaria – e a maggior ragione in altri tipi di società –, gli esseri umani diventino tutti angeli rispettosi dei corpi e dei beni altrui. L'accostamento, assolutamente errato, tra libertarismo anarchico e assenza di norme è frutto della supposta inscindibilità fra diritto e Stato. Ma per i libertari di matrice anarchica i due concetti non sono coestensivi e lo Stato non è la condizione necessaria per la produzione del diritto.

Le uniche istituzioni legittime sono quelle costituite in base alla libera adesione degli individui. Che il diritto sia il prodotto di un ordine spontaneo o abbia a fondamento una legge naturale razionalmente individuabile o sia di segno utilitaristico, sul piano strutturale le soluzioni individuate dalla teoria libertaria sono sostanzialmente due: un codice giuridico unico in un dato spazio territoriale⁵⁹¹; e una pluralità normativa nel medesimo spazio territoriale. Le due soluzioni hanno in comune la irrinunciabile caratteristica del diritto di *exit* per ciascun individuo.

L'ipotesi del pluralismo ordinamentale, oggi quella più diffusa tra gli anarco-libertari, comporta la presenza, in una data area territoriale, di fonti normative diverse ad adesione volontaria. Gli autori che sostengono tale assetto ritengono che vada abbandonata l'idea, mitologica, di un *law of the land*. Non c'è bisogno di un unico set di norme che obbliga tutti coloro che si trovano in un determinato spazio geografico. In una società completamente libera, tutte le azioni sarebbero soggette esclusivamente a contratti. Le norme, anche procedurali, potrebbero essere quelle proposte da agenzie di protezione⁵⁹² oppure dai proprietari delle unità territoriali (luoghi di lavoro, negozi, strutture residenziali⁵⁹³). Gli individui/clienti sceglierebbero in base al codice giuridico preferito. L'incentivo a inserire le norme che vietano le aggressioni (omicidio, furto ecc.) sarebbe fortissimo, perché nessuno vorrebbe frequentare luoghi in cui l'omicidio o la rapina sono impuniti. «E poiché tutti i contratti di questo tipo conterrebbero tali clausole (eccetto forse in alcune zone molto eccentriche

⁵⁹¹ È la soluzione sostenuta e abbozzata dal primo Rothbard. I contenuti del codice giuridico sarebbero limitati alla definizione dei diritti di proprietà, al principio libertario della non-aggressione e alla redazione delle sanzioni massime per ogni tipo di crimine. Ma sarebbero imperativi per tutti. Altri aspetti procedurali invece possono variare sulla base delle scelte di mercato dei clienti e dei tribunali. I principi di *common law* già esistenti possono rappresentare un ottimo riferimento per il codice libertario. Tuttavia alcuni di essi vanno emendati perché in contrasto con i criteri libertari. Rothbard dissente da un'interpretazione pedissequa dell'hayekiano ordine spontaneo delle istituzioni umane, perché ne teme gli esiti conservatori. Lo *status quo* statalista potrebbe essere legittimato in quanto conseguenza inintenzionale dell'evoluzione sociale. Dunque per l'autore è inevitabile, e auspicabile, che una parte, anche residuale, del codice giuridico libertario sia redatta "a tavolino" in base a criteri di ragione. Vedi M.N. Rothbard, *Società senza Stato*, cit., pp. 66-67. All'interno della Scuola Austriaca non vi è un consenso unanime sulla teoria dell'inintenzionalità degli assetti sociali; la componente razionalista di Mises e Rothbard ritiene che Hayek e gli antirazionalisti esagerino il peso degli esiti non voluti dell'azione umana.

⁵⁹² È lo schema proposto da Hoppe: le agenzie di protezione sono anche fornitrici di norme, e le applicano nelle controversie. Con arbitrato di una terza parte indipendente in caso di conflitti tra clienti appartenenti ad agenzie con codici giuridici diversi. H.-H. Hoppe, *The Problem of Social Order*, intervento al secondo seminario della Scuola Austriaca organizzato dal Mises Institute Brasil a Porto Alegre, 9 aprile 2011; riprodotto con il titolo *State or Private Law Society*, in *Mises Daily*, <https://mises.org/library/state-or-private-law-society>, 9 maggio 2011.

⁵⁹³ Circa le soluzioni relative a sezioni urbanizzate – condomini, isolati, strade, quartieri, città, aree metropolitane – si vedano D.J. Boudreaux, R.G. Holcombe, *Government by Contract*, in "Public Finance Quarterly", vol. 17, n. 3, luglio 1989; E. McKenzie, *Privatopia: Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government*, Yale University Press, New Haven, CT, 1994; G. Piombini, *La Città privata. Casi di federalismo radicale*, in "Federalismo & Società", III, n. 2, 1996; S. Davies, *Laissez Faire Urban Planning*, in D. Beito, P. Gordon, A. Tabarrok (a cura di), *The Voluntary City*, University of Michigan Press/The Independent Institute, Ann Arbor, MI, 2002; trad. it. *La città volontaria*, Rubbettino/Leonardo Facco Editore, Soveria Mannelli/Treviglio, 2010; G. Brunetta, S. Moroni, *Libertà e istituzioni nella città volontaria*, Bruno Mondadori, Milano, 2008; T. Gebel, *Free Private Cities. Quando i governi competono per te* (2018), Istituto Liberale, Torino, 2020.

frequentate da persone che amano vivere pericolosamente), si potrebbe dire che nell'intera società anarchica "l'omicidio è illegale", anche se le norme sulla prova o le sanzioni potrebbero differire da area ad area»⁵⁹⁴. Anche altri fattori spingerebbero presumibilmente verso una convergenza degli standard giuridici: l'incremento delle conoscenze scientifiche, sia di tipo sociale sia naturale, sulla dinamica delle società; l'azione di persuasione verso modelli comuni da parte di studiosi e giuristi; i benefici dell'uniformità in funzione della risoluzione dei conflitti e della riduzione dei costi; la pressione economica derivante dalla facilità di "uscita" da ciascun regime giuridico, che potrebbe spingere verso l'adozione di uno *ius* tendenzialmente antiautoritario; i costi derivanti dalla gestione di norme che prevedono l'uso della forza verso soggetti non-aggressori; la diffusione di soggetti specializzati nella redazione di contratti standardizzati⁵⁹⁵. I costi di transazione, dunque, sarebbero inferiori a quanto in genere ritiene la teoria dominante⁵⁹⁶.

Per quanto riguarda i servizi legati alla forza – giustizia, polizia e difesa –, negli schemi disegnati dai teorici anarchici spesso sono integrati verticalmente nelle agenzie di protezione, che dunque si confermano la soluzione privilegiata in sostituzione del monopolio statale⁵⁹⁷. L'equivoco, in base al quale si ritiene che la protezione non di Stato equivalga al caos, deriva dall'ipotesi erronea che *ciascun individuo* effettui personalmente il servizio di protezione. Ma nel settore della protezione vigerebbe la divisione del lavoro, come avviene in tutti gli altri settori.

Il servizio giudiziario sarebbe offerto da diversi tribunali e magistrati privati in concorrenza fra loro. Ciascun individuo, sulla base di una scelta volontaria, potrebbe acquistare i servizi di risoluzione delle controversie e di individuazione del colpevole offerti da una determinata compagnia giudiziaria privata⁵⁹⁸. Se in una controversia tra due persone clienti di due agenzie diverse i verdetti divergessero, la saldatura di *concorrenza* e *reputazione* genererebbe gli incentivi per una soluzione efficiente: lo scontro violento farebbe perdere prestigio e clienti, oltre a rappresentare costi di transazione troppo

⁵⁹⁴ R.P. Murphy, *Chaos Theory*, Mises Institute, Auburn, AL, 2002, 2^a ed. 2010, p. 16 (traduzione mia).

⁵⁹⁵ G. Chartier, *op. cit.*, pp. 247-248.

⁵⁹⁶ Un'elaborazione particolarmente raffinata di tale pluralismo ordinamentale è contenuta nel già citato *The Structure of Liberty* del giurista americano Randy Barnett. Egli definisce struttura "policentrica" il suo anarchismo libertario che rimuove il monopolio coercitivo nell'uso della forza. Il termine "policentrico" non indica un sistema con diversi centri di decisione, ma un ordine in cui ciascun centro di decisione è capace (e necessita) di adeguarsi alle decisioni degli altri; un ordine, dunque, spontaneo, raggiunto attraverso un processo decentrato di adattamenti reciproci e non tramite un comando centralizzato. In questo ordine policentrico vi è una molteplicità di sistemi giuridici, che esercitano la funzione giudiziaria (che nel contesto di *common law* è anche produzione normativa), e una molteplicità di agenzie di *law-enforcement*, cioè di polizia, che esercitano il potere esecutivo; naturalmente rispettando i due principi di *non-confisca* (le agenzie devono acquisire le proprie entrate in seguito a contratti volontari con i clienti e non prelevando forzatamente le risorse) e di *concorrenza* (le agenzie non possano escludere con la forza dall'attività i loro concorrenti). Questi diversi soggetti operano all'interno di alcuni vincoli costituzionali, che permettono loro di coesistere e di regolare i loro rapporti reciproci.

⁵⁹⁷ Un sistema simile fu pionieristicamente e arditamente sostenuto nell'Ottocento dal già menzionato de Molinari: «La produzione della sicurezza, come ogni altra, deve essere sottomessa alla legge della libera concorrenza. [...] Un solo governo, per costituire l'unità di un popolo, non è più necessario di quanto non lo sia una sola banca, un solo istituto educativo, un solo culto, un solo negozio di drogheria». G. de Molinari, *Le serate di rue Saint-Lazare. Dialoghi sulle leggi economiche e difesa della proprietà* (1849), Liberilibri, Macerata, 2009, p. 333. Da cui risulta «che nessun governo dovrebbe avere il diritto di impedire ad un altro governo di stabilirsi in concorrenza con lui, o di obbligare i consumatori di sicurezza ad indirizzarsi esclusivamente a lui per acquistare questo bene». G. de Molinari, *Sulla produzione della sicurezza*, in F. Bastia, G. de Molinari, *Contro lo statalismo*, cit., p. 82, ed. or. *De la production de la sécurité*, in "Journal des Économistes", vol. 21, n. 1, febbraio 1849, pp. 277-290, corsivo nel testo. Successivamente, e forse in maniera indipendente, un sistema di agenzie (tra cui anche lo Stato, ma senza contributo forzoso) è proposto da A. Herbert nel già citato *The Principles of Voluntaryism and Free Life* del 1897. Va ricordato che in un sistema libertario ogni individuo godrebbe del diritto di possedere armi, e dunque un primo livello di difesa personale sarebbe garantito.

⁵⁹⁸ M.N. Rothbard, *Power and Market*, cit., cap. 1.

alti, dunque il loro statuto presumibilmente conterrebbe l'impegno a rispettare l'esito dell'appello giudicato da un arbitro terzo.

Circa l'ordine pubblico, i servizi di polizia sarebbero offerti in un mercato libero e concorrenziale. I consumatori pagherebbero il grado di protezione che sarebbero disposti ad acquistare. I contratti con le agenzie di protezione potrebbero essere sottoscritti da singoli individui o da soggetti proprietari di complessi immobiliari (quartieri, comprensori, condomîni, attività commerciali). Come detto, il servizio di polizia potrebbe essere integrato verticalmente con i tribunali privati e/o le prigioni, in compagnie onnicomprensive⁵⁹⁹. Secondo l'intuizione originaria di Morris e Linda Tannehill⁶⁰⁰, le compagnie di assicurazione sarebbero le principali candidate al ruolo⁶⁰¹. D'altra parte, fanno notare i libertari, già ora esistono servizi giurisdizionali o di protezione offerti da privati: le polizie private⁶⁰² (vigilantes), le guardie del corpo⁶⁰³, le scorte, le agenzie di investigazione, la giustizia civile (arbitrati e transazioni, ad esempio l'American Arbitration Association, o la London Commercial Court per le controversie fra parti residenti in Paesi diversi)⁶⁰⁴, le carceri. Più gli strumenti anticrimine già utilizzati dai privati, come le videocamere, gli impianti antifurto, gli allarmi, le serrature sofisticate, le sbarre alle finestre, i cani da guardia, la detenzione di armi, le cassette di sicurezza, le assicurazioni, disincentivi non violenti come i *feedback* negativi per i truffatori su siti web (ad esempio eBay).

Anche per un settore come la difesa dall'esterno, non concepibile dal senso comune altrimenti che come attività "di Stato"⁶⁰⁵, gli anarcoliberali propongono una soluzione privatistica. Estendendo anche alla difesa la soluzione rothbardiana delle agenzie di protezione, si potrebbe ipotizzare un'agenzia di difesa dall'esterno, i cui clienti sono tutti coloro che volontariamente contribuiscono, previa sottoscrizione di un contratto. In particolare, la soluzione privilegiata è un contratto assicurativo (Morris e Linda Tannehill⁶⁰⁶, Rothbard, B. Benson⁶⁰⁷ e il già menzionato schema di

⁵⁹⁹ In tale sistema privo di monopolista, se si verifica un'aggressione, nessun terzo non coinvolto ha l'obbligo di intervenire per difendere i diritti dell'agredito, né nel corso dell'aggressione né successivamente per fare giustizia (cattura e sanzione). Ciascun individuo ha la responsabilità di salvaguardare i propri diritti, personalmente o rivolgendosi a un'agenzia di protezione; comunque impiegando proprie risorse. Se non lo fa il suo diritto eventualmente violato resterà pregiudicato, e non vi è alcun difetto o lacuna in un simile ordinamento giuridico. La vittima non può pretendere, in nome della 'giustizia', che altri ripristinino il suo diritto leso. I diritti sono universali, ma la loro applicazione (*enforcement*) spetta a ciascun titolare. Per estensione, non vi è alcun obbligo morale per uno Stato di intervenire a fianco di un altro Stato a sua volta aggredito. M.N. Rothbard, *America's Two Just Wars: 1775 and 1861*, in J.V. Denson (a cura di), *The Costs of War: America's Pyrrhic Victories*, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, 1997.

⁶⁰⁰ M. e L. Tannehill, *op. cit.*

⁶⁰¹ Un'analisi dettagliata di uno schema basato su compagnie assicurative è contenuto in H.-H. Hoppe, *The Private Production of Defense*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 14, n. 1, inverno 1998; trad. it. *La produzione privata della difesa*, in "Elites", nn. 3-4, luglio-dicembre 1999.

⁶⁰² A Detroit, la città con i più alti tassi di criminalità negli Stati Uniti, nel 1998 cominciò a operare la compagnia privata Threat Management Center, i cui servizi in alcuni quartieri hanno ridotto il crimine violento del 90%. In South Carolina poliziotti privati sono autorizzati dallo stato a effettuare arresti e a rispondere ai servizi di chiamata telefonica.

⁶⁰³ Negli Stati Uniti oggi il numero dei poliziotti privati è nettamente superiore a quello dei poliziotti pubblici, 1.000.000 contro 700.000, un chiaro sintomo dell'insufficienza e dell'inefficienza della polizia statale.

⁶⁰⁴ Negli Stati Uniti circa il 75% delle controversie commerciali sono definite tramite arbitrato privato o mediazione.

⁶⁰⁵ Gli economisti hanno considerato la difesa nazionale come la quintessenza di un *public good*, con i due classici requisiti della non-escludibilità e della non-rivalità. Cfr. P.A. Samuelson, *Economics*, 10ª ed., McGraw-Hill, New York, 1976, p. 159; J. Buchanan, M.R. Flowers, *The Public Finances: An Introductory Textbook*, 4ª ed., Richard D. Irwin, Homewood, IL, 1975, p. 27; J.G. Head, C.S. Shoup, *Public Goods, Private Goods, and Ambiguous Goods*, in "Economic Journal", 79, settembre 1969, p. 567.

⁶⁰⁶ M. e L. Tannehill, *op. cit.*

⁶⁰⁷ B. Benson, *The Enterprise of Law: Justice Without the State*, cit.

Hoppe)⁶⁰⁸. Anche in questo caso il problema del *free rider*, sopravvalutato dagli economisti⁶⁰⁹, non inciderebbe in misura tale da impedire la predisposizione del servizio. In un simile assetto «non sarebbero le singole persone ad acquistare i servizi di difesa ma le *compagnie di assicurazione*. [...] A causa delle economie di scala, la copertura di ampie aree geografiche sarebbe garantita da poche imprese dominanti, che assicurerebbero una difesa coordinata. [...] Nel gergo degli economisti, le compagnie internalizzerebbero le esternalità positive della difesa»⁶¹⁰.

La quantità e la destinazione delle spese verrebbero decise dai consumatori stessi. Secondo l'esempio proposto da Rothbard ai tempi della guerra fredda, gli americani che temevano un attacco sovietico e preferivano i sottomarini Polaris, avrebbero sottoscritto dei finanziamenti per l'acquisto di tali mezzi. Coloro che invece preferivano un sistema ABM avrebbero investito in tali missili difensivi. Verrebbero dunque predisposti sistemi difensivi in proporzione al numero di individui che sostengono le diverse teorie di difesa.

Si aggiunga che l'atteggiamento non-interventista di una società libertaria riduce enormemente la necessità di risorse militari, che restano limitate alle esigenze, puramente difensive, di deterrenza minima, e non gravate da attacchi "preventivi" o rappresaglie indiscriminate o ingerenze "strategiche" all'estero.

Infine, va menzionata anche la soluzione proposta per sezioni di territorio, come le strade (e le infrastrutture a esse assimilabili quali le piazze, i marciapiedi, le circonvallazioni, i raccordi, le autostrade), che, pur non rappresentando un elemento monopolistico imprescindibile per qualificare lo Stato come i servizi relativi alla violenza, sono in genere riservate a pubblico demanio. Le strade, erroneamente considerate *public good* dalla teoria dominante⁶¹¹, dal punto di vista della struttura proprietaria potrebbero essere incorporate in una data unità territoriale oppure essere proprietà di compagnie stradali private (soluzione più probabile per le autostrade e le strade a lunga percorrenza), con riscossione di un pedaggio in relazione alla distanza percorsa, alle dimensioni del veicolo e agli orari di transito (con tariffe più alte nelle ore di punta). Le strade brevi o di quartiere potrebbero essere retribuite dai proprietari di case per i servizi di manutenzione, miglioramento e sorveglianza.

Ciascun proprietario avrebbe il diritto di fissare norme di comportamento – velocità, utilizzo delle cinture, tasso alcolemico ecc. – per la circolazione nella propria strada o autostrada. Non si possono prevedere gli esiti del mercato: inizialmente alcuni imporrebbero norme severe, altri permissive, con vari gradi all'interno dei due estremi, ma sarebbero i desideri dei consumatori a decretare il successo del miglior set di regole, conferendo i maggiori profitti agli imprenditori che offrono il miglior prodotto al prezzo più basso.

⁶⁰⁸ Un sistema più articolato, che integra le agenzie private con la popolazione armata e una milizia decentrata è sostenuto in R.T. Long, *Defending a Free Nation*, in "Formulations II", 6, 1994.

⁶⁰⁹ Un elemento ineliminabile dell'esistenza umana è che gli individui vivono in uno spazio tridimensionale sulla superficie della Terra. Un bene produce effetti esterni su un determinato spazio fisico e non su un altro, e, all'interno dello spazio fisico su cui ha effetti, incide in misura maggiore in alcune zone e minore in altre. Ciò significa che anche i beni che caratterizzano la difesa militare non difendono l'intero territorio nella stessa maniera, generando escludibilità e rivalità: un sottomarino che pattuglia l'Oceano Pacifico orientale protegge la California molto più di Boston. E i cittadini dell'Alaska e delle Hawaii possono essere esclusi molto facilmente dal perimetro difensivo. D'altra parte, la difesa dev'essere divisibile: se non fosse così, essa, una volta predisposta, difenderebbe anche il territorio di Paesi confinanti o addirittura del nemico; invece è possibile limitarla alla sezione di territorio che interessa.

⁶¹⁰ R.P. Murphy, *op. cit.*, p. 46.

⁶¹¹ Le strade mancano di entrambi i requisiti definiti dalla teoria affinché un bene possa essere definito *pubblico*, e cioè la non-escludibilità e la non-rivalità. È possibile escludere, selezionando a piacere attraverso sbarre o pedaggi; ed esiste rivalità nel consumo, dal momento che le strade possiedono la caratteristica della "congestionabilità": il traffico ne è un tipico esempio.

La tecnologia moderna consente di predisporre le opportune soluzioni al problema dell'applicazione e riscossione del prezzo per le strade urbane senza che sia compromessa la scorrevolezza della circolazione: il Telepass, la Viacard, l'EZPass americano, i gps con addebiti su carte di credito e bancomat e altri tipi di *card* consentono pagamenti automatici. Altre soluzioni sono rappresentate dall'acquisto di permessi da esporre sul veicolo; o dall'installazione di telecamere agli incroci per la registrazione delle targhe seguita dall'invio di una fattura con l'importo. Il finanziamento tramite tariffe sul passaggio e parcometri è più efficiente rispetto al finanziamento tramite fiscalità generale.

La natura privata risolverebbe il problema della congestione da traffico. Lo spazio infatti è una risorsa scarsa, e quanto più lo è tanto più alto sarà il prezzo da pagare per il passaggio⁶¹².

In questo modo, oltretutto, la costruzione delle strade non sarebbe più determinata dall'influenza dei gruppi di pressione o dalle decisioni arbitrarie dei politici, ma dalla domanda espressa dal mercato⁶¹³.

Le soluzioni descritte rendono più comprensibile la valorizzazione che alcuni libertari hanno operato, in controtendenza rispetto all'interpretazione storiografica dominante, del policentrico ordine feudale dell'epoca medievale⁶¹⁴. Nonché la rivalutazione delle posizioni dei cosiddetti "Antifederalisti", quegli scrittori che, nel dibattito sulla costituzione americana redatta alla convenzione di Filadelfia del 1787, si contrapponevano alle istanze federaliste (di impianto centralistico) di Hamilton, Madison e Jay da un punto di vista confederativo o indipendentistico⁶¹⁵.

Per rintuzzare le accuse di utopismo o mancanza di realismo degli assetti ora illustrati, i libertari citano l'ampia letteratura relativa agli esempi storici di società senza Stato: il policentrismo medioevale, l'Irlanda dal VII al XVII secolo d.C., l'Islanda tra il X e il XIII secolo, la Lega Anseatica, le *Leges Marchiarum* prodotte dal XIII al XVI secolo nelle zone di confine tra Inghilterra e Scozia,

⁶¹² Anche l'elevato numero di incidenti è una conseguenza della struttura pubblica. Come ha osservato Walter Block, si attribuiscono le responsabilità delle vittime della strada ai fattori più svariati – la velocità, l'alcol, la stanchezza, la disattenzione, le cinture di sicurezza non indossate, il traffico, i guasti meccanici, l'obsolescenza del parco macchine – ma mai al gestore delle strade, e alle circostanze da esso dipendenti: la qualità del manto stradale, l'illuminazione, la manutenzione, l'introduzione di requisiti all'ingresso. «È come se in un ristorante il cattivo servizio fosse attribuito al forno guasto o al cameriere che è caduto sul pavimento scivoloso. [...] Come si può dare la colpa a questi fattori e ignorare la responsabilità del gestore del ristorante?». W. Block, *Free Market Transportation: Denationalizing the Roads*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 3, n. 2, estate 1979, p. 211.

⁶¹³ Storicamente le reti viarie non sono sorte per opera dello Stato. Nel Regno Unito e negli Stati Uniti fino all'inizio del Novecento, quando operò la monopolizzazione pubblica, le strade a lunga percorrenza, a dispetto della teoria dei costi di transazione, furono gestite privatamente: nel Regno Unito vi erano più di 1100 compagnie private che riscuotevano i pedaggi su circa 35.000 chilometri di strade, una fra le migliori reti stradali del mondo; negli Stati Uniti circa 3000 compagnie private costruirono e gestirono più di 48.000 chilometri di strade. Oggi negli Stati Uniti strade private esistono in molte comunità, in particolare a St. Louis, nel Missouri. Sull'intera tematica della privatizzazione di strade e autostrade v. W. Block, *The Privatization of Roads & Highways*, cit.

⁶¹⁴ G. Piombini, *Prima dello stato – Il medioevo delle libertà*, Facco, Treviglio (BG), 2004. Jean Baechler ne *Le origini del capitalismo* (1971; IBL Libri, Torino, 2015) e successivamente gli storici Nathan Rosenberg e L.E. Birdzell Jr in *How the West Grew Rich* (Basic Books, New York, 1986) hanno sostenuto che fu l'ampia decentralizzazione dell'epoca medievale ad aver consentito il miracolo economico europeo.

⁶¹⁵ Temevano il ripresentarsi del potere tirannico britannico sotto nuove vesti; in particolare, il potere da parte del Congresso di imposizione fiscale e di costituzione e finanziamento dell'esercito senza alcun limite. I principali esponenti erano G. Mason, P. Henry, G. Clinton, E. Gerry, R.H. Lee, M. Smith, J. Taylor of Caroline. Per una rassegna delle tesi degli antifederalisti v. B. Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Belknap, Cambridge, MA, 1992 [1967], pp. 331-351; J.N. Rakove, *Original Meanings: Politics and Ideas in the Making of the Constitution*, Vintage, New York, 1997, pp. 142-160; L.M. Bassani (a cura di), *Gli antifederalisti. I nemici della centralizzazione in America*, IBL Libri, Torino, 2011.

l'Ovest americano nell'Ottocento⁶¹⁶. Inoltre hanno segnalato i tentativi più recenti di istituire *enclave* o piccoli Stati libertari in zone prive di sovranità statale come acque internazionali o *terrae nullius*; tentativi spesso frustrati dall'aggressione violenta degli Stati geograficamente più prossimi, come descritto nel capitolo 13.

⁶¹⁶ I libertari contestano la tesi *liberal e communitarian* secondo cui la libertà politica nasce e si afferma con lo Stato-nazione moderno: le autonomie medievali, le libere repubbliche delle Fiandre, i liberi comuni italiani, le città della Lega anseatica sono solo alcuni esempi dei contesti in cui si affermano il dinamismo e l'indipendenza borghesi, con il connesso strutturarsi della concezione di libertà dei moderni.

11. Libertarismo e democrazia

11.1 Una nozione procedurale di democrazia

Se «liberalismo e democrazia [...] non sono due innamorati che passeggiano tenendosi per mano [bensì] due pugili che si combattono su un ring»⁶¹⁷, libertarismo e democrazia intrattengono rapporti ancora più conflittuali. Una teoria, come quella libertaria, che fonda gli assetti sociali ed economici sulle scelte degli individui e sulle interazioni fra loro e le loro proprietà, non può accettare che quegli assetti siano decisi collettivamente, sottoponendo libertà e proprietà all'arbitrio di occasionali e variabili maggioranze.

Per comprendere appieno le ragioni di tale inconciliabilità, e al tempo stesso chiarire che nel libertarismo l'antidemocraticità non implica, come in altre dottrine, autoritarismo, è opportuno illustrare preliminarmente la nozione di democrazia impiegata dai libertari. A differenza delle prevalenti concezioni *sostantive*, quella libertaria è *procedurale* (in senso stretto). Tra le numerose interpretazioni e tipologie di democrazia si può individuare un nucleo comune di tipo formale, che, come un rasoio occamiano, consente di non moltiplicare inutilmente gli enti concettuali e di riconoscere il sistema democratico come un unico contenitore, sebbene poliforme. La democrazia è un metodo per prendere le decisioni relative all'allocazione delle risorse, materiali e umane. Il principio democratico presuppone che alcune di queste decisioni debbano essere collettive, e non individuali⁶¹⁸ (o esito della libera interazione delle preferenze individuali). E poiché nelle decisioni collettive l'unanimità è difficilmente raggiungibile⁶¹⁹, una definizione procedurale particolarmente

⁶¹⁷ A. Panebianco, *Persone e mondi*, Il Mulino, Bologna, 2018, p. 445.

⁶¹⁸ Molte decisioni che implicano l'impiego delle risorse sono prese a livello individuale. Nell'epoca contemporanea tuttavia sono molte anche le decisioni imposte collettivamente, pure in settori nei quali non sussistono problemi di "coordinamento" sociale e di esternalità, cioè è tecnicamente possibile la divisibilità e dunque non è necessario un risultato uniforme, uguale per tutti. Un criterio spesso evocato è la distinzione tra questioni di interesse pubblico (quando un vantaggio collettivo giustifica la limitazione di libertà individuali che non rappresentano diritti fondamentali), da decidere collettivamente, e questioni che implicano dilemmi etici, da lasciare a livello individuale. Tuttavia questo principio di distinzione è vago, non rigoroso e non offre criteri operativi certi. Ad esempio, l'imposizione fiscale (come quasi tutte le questioni economiche) viene sempre e senza discussioni inserita fra i temi da sottoporre a decisione collettiva a maggioranza; tuttavia una riflessione meno superficiale su tale istituto – la sottrazione coercitiva del reddito o della ricchezza prodotti da un individuo – svela l'esistenza di implicazioni etiche enormi.

⁶¹⁹ Per alcuni anche non auspicabile, per il potere di veto che conferisce ai singoli. Ai tempi dei greci antichi il principio di maggioranza era un espediente pratico, che poteva essere usato in alcune occasioni, ma il principio di riferimento, riconosciuto come legittimante, era quello dell'unanimità. Tale era anche il convincimento delle comunità religiose medievali, sebbene a esse si debba l'elaborazione di regole di voto maggioritarie e il voto segreto. D'altra parte, storicamente la regola dell'unanimità non è stata rara: ad esempio, fu attuata nel parlamento polacco (Dieta) dal 1652 al 1791. È solo con Locke che si compie una svolta e viene riconosciuto, e teoricamente costruito, il diritto di prevalere della maggioranza (inserito in un sistema costituzionale che lo disciplina e controlla).

“snella” è quella che descrive la democrazia come il sistema delle decisioni collettive a maggioranza⁶²⁰ con eguale quota di potere politico *de jure* per ciascuno^{621,622}.

Ai fini della valutazione della democraticità nell'epoca contemporanea, fra i requisiti della democrazia va inserito anche il suffragio universale. Questo requisito non è più stringente se, contestualizzando storicamente, si utilizza il termine ‘democrazia’, come avviene tra gli studiosi,

⁶²⁰ Il fatto che all'interno di questo criterio meramente quantitativo vada assecondata la volontà dei *più* anziché dei *meno* può sembrare un'ovvietà, tuttavia nel corso della storia i motivi che hanno giustificato tale scelta sono stati diversi. Durante il medioevo era prevalente l'idea che le maggioranze rivelassero la volontà di Dio e la verità assoluta (R. Llull, N. Cusano). Secondo Condorcet invece la regola di maggioranza si era affermata per una ragione molto più pragmatica, la salvaguardia della pace e della stabilità sociale: l'autorità infatti deve insediarsi là dove c'è la forza, e la forza è dalla parte di chi ottiene il maggior numero di voti. La decisione può anche essere sbagliata, ma, accontentando il maggior numero (che in quanto tale ha maggior forza), si riducono le possibilità di conflitto. In ogni caso, secondo il *jury theorem* di Condorcet la maggioranza (di una giuria, ma il caso si può estendere alle elezioni) ha più facilmente ragione che torto (è più probabile che sia dalla parte della verità) e la probabilità che la maggioranza abbia ragione aumenta con il numero di persone che ne fanno parte. A tale teorema si collegano le teorie epistemiche della democrazia (D. Estlund), secondo le quali il suo valore non dipende tanto da elementi procedurali (ad es. eguale peso per ciascuno) quanto dal fatto che è in grado di garantire scelte migliori rispetto a qualsiasi altro metodo conosciuto; è il valore epistemico, la qualità del contenuto della decisione, a essere superiore ed è questo che conta nel giudizio sulla democrazia. I libertari obiettano che con questa asserzione apodittica si attribuisce un significato quasi sacrale alla decisione della maggioranza, un automatico timbro di veridicità assoluta e oggettiva che la constatazione empirica smentisce: le maggioranze possono avere torto, e a maggioranza si possono prendere decisioni che riducono il bene comune o lo accrescono meno. Norberto Bobbio, non sospettabile di posizioni eterodosse in tema di democrazia, sosteneva che il principio stesso di maggioranza, in quanto regola del gioco preliminare, metaregola, deve essere accettato all'unanimità. N. Bobbio, *La regola di maggioranza: limiti e aporie*, in “Fenomenologia e società”, IV, n. 13-14, 1981. Affermò anche che non vi è coincidenza tra democrazia e regola della maggioranza perché nelle democrazie moderne vi sono anche altri modi di formazione della volontà collettiva, come, ad esempio, il metodo contrattuale, attraverso il quale soggetti indipendenti raggiungono un accordo, anche dalle enormi implicazioni sociali, a seguito di una negoziazione (ad es. sindacati e associazioni di imprenditori). Si può obiettare che il momento contrattuale è lo spazio che una collettività *per propria scelta* sottrae alla decisione collettiva e lascia alla negoziazione privata; cioè in ultima istanza vige la supremazia delle decisioni/norme stabilite attraverso la procedura collettiva (a maggioranza), che potrebbero restringere a piacimento quegli spazi negoziali.

⁶²¹ La condizione paritaria, riassumibile nella formula ‘una testa, un voto’, si può considerare un requisito strutturale delle democrazie contemporanee. Vuole simbolicamente rappresentare l'uguaglianza morale, l'eguale dignità di ogni persona, spoglia di qualunque requisito soggettivo, che si traduce in un eguale valore politico. L'uguaglianza riguarda il potere *de jure*, perché il potere *de facto*, la concreta possibilità di incidere sulle decisioni, varia in base ad alcune condizioni soggettive, come l'esercizio di posizioni apicali di comando o uno status di particolare prestigio: presidenti, membri del parlamento, lobbisti, celebrità influenti, opinionisti. Bruno Leoni e Hoppe contestano la teoria dell'uguale peso anche *de jure*: il primo, concentrando l'attenzione sulla condizione *ex post*, successiva al voto, ritiene che, se la teoria è intesa come uguale opportunità di affermare l'opinione di ciascuno, è falsa, perché chi si trova in minoranza non è in grado di difendere le proprie posizioni e i propri interessi su una base pari rispetto a coloro che sono in maggioranza (B. Leoni, *Political Decisions and Majority Rule*, in “Il Politico”, 4, 1960); a parere del secondo, invece, la democrazia non realizza l'uguaglianza davanti alla legge perché, essendo il diritto pubblico posto a un livello superiore rispetto al diritto privato e potendo quindi lo Stato in qualunque momento imporre unilateralmente attraverso la legislazione qualsiasi onere ai privati, le persone che attraverso il meccanismo democratico assurgono al ruolo di agenti dello Stato si trovano in una condizione di supremazia anche sul piano giuridico (H-H. Hoppe, *Democrazia: il dio che ha fallito*, Liberilibri, Macerata, 2005, cap. 3.). Sono possibili, e storicamente sono esistiti, sistemi con voto ponderato o plurimo o multiplo, nei quali vengono assegnati pesi diversi in relazione a specifiche condizioni soggettive. John Stuart Mill difendeva un regime parzialmente *epistocratico*, di voto plurimo su base culturale, assegnando più voti ai più istruiti. Circa l'elettorato attivo, la teoria democratica afferma che chiunque sia inciso nei diritti o negli interessi da una decisione collettiva deve potervi contribuire, cioè deve avere il diritto di voto. Tuttavia vi sono situazioni in cui ciò non avviene: in due tipi di decisioni che hanno influenza su residenti stranieri, una guerra di aggressione e misure protezionistiche, individui i cui interessi sono colpiti dalla decisione, i cittadini dello Stato aggredito e i produttori dello Stato verso cui si introducono barriere commerciali, vengono esclusi dalla scelta (dal voto).

⁶²² La definizione di democrazia qui proposta consente di definire anche il sistema opposto alla democrazia, l'*autocrazia*: che è il sistema in cui le decisioni (le norme) sono prodotte senza la possibilità di partecipazione dei soggetti cui sono rivolte.

anche per sistemi con suffragio ristretto, come le *poleis greche*⁶²³ o regimi anche temporalmente più vicini, come gli elettorati solo maschili ancora vigenti agli inizi del Novecento.

In sostanza, questa interpretazione *ampia* limita i requisiti necessari a qualificare un regime politico come democratico. Nella, ormai desueta, forma della democrazia diretta, sono due: diritto di partecipare alle decisioni per tutti e decisioni a maggioranza. Nella forma oggi prevalente della democrazia rappresentativa⁶²⁴, alle decisioni a maggioranza vanno aggiunte la libertà di ingresso nella competizione ed elezioni periodiche⁶²⁵.

⁶²³ Nella Atene del V secolo a. C. erano esclusi schiavi, meteci, donne e giovanissimi, per cui di fatto il diritto di partecipare alle decisioni riguardava solo il 10% della popolazione.

⁶²⁴ La democrazia rappresentativa è tipica dello Stato-nazione moderno, le cui dimensioni, demografiche e territoriali, rendono tecnicamente difficile la partecipazione diretta dei cittadini, che dovrebbero essere consultati quasi ogni giorno sui diversi temi. La democrazia diretta, infatti, malgrado la riesumazione teorica tentata da Rousseau a fine Settecento, storicamente ha riguardato realtà dimensionalmente circoscritte: le città-Stato antiche come le *poleis greche* dal V secolo a.C. fino alla fine dell'età ellenistica, la *respublica* romana, i comuni italiani medioevali o la Basilea del Settecento. Inoltre, le decisioni spesso sono il frutto di incontri, discussioni, mediazioni, compromessi, e ciò è possibile solo in un numero ristretto di persone. A sostegno della democrazia rappresentativa sono state addotte anche ragioni epistemiche: il cittadino comune può non possedere il tempo, l'intelligenza, la cultura, l'informazione, la competenza, la lungimiranza, la passione necessari per prendere decisioni (spesso complesse) appropriate. È stata definita *tecnocrazia* la tendenza moderna ad affidare le decisioni a gruppi ristretti a causa della necessità di assumere decisioni in materie che richiedono conoscenze sempre più specialistiche, non accessibili a tutti. Come si vedrà più avanti nel capitolo, per i libertari il meccanismo della rappresentanza determina, all'opposto della tesi democratico-rappresentativa, una *selezione avversa*. Sul piano teorico la legittimazione della democrazia rappresentativa avviene con E. Burke, i costituenti americani (l'espressione stessa è usata per la prima volta da A. Hamilton nel 1777 a proposito della costituzione americana) e E.J. Sieyès, per i quali l'autorizzazione ai governanti avviene attraverso l'elezione (in Hobbes, invece, il patto che autorizza il rappresentante era una finzione metodologica, un modello teorico). Nell'Ottocento sostenitori della democrazia rappresentativa sono B. Constant, A. de Tocqueville e John S. Mill. Per H. Kelsen, uno dei maggiori teorici della democrazia moderna, l'elemento essenziale della democrazia è l'*elezione*, il metodo della selezione dei governanti. Va precisato che l'*electoralism* non è stato l'unico metodo concepito nella storia: ad esempio, i padri fondatori americani ritenevano che il sorteggio (*lottocrazia*, potere distribuito a caso), sperimentato nell'antica Grecia (i 500 membri della *boulé* ad Atene), nella Repubblica di Venezia e a Firenze, fosse un metodo migliore perché più aperto, in grado di offrire pari opportunità a tutti. I sostenitori del sorteggio (ad esempio i filosofi Ben Saunders e Alex Guerrero) ritengono che esso solo garantisca il requisito dell'eguale distribuzione del potere fra tutti (tutti hanno la stessa probabilità di essere sorteggiati e tutte le opinioni hanno lo stesso peso), e che il privilegio assegnato all'elezione contenga un *latente* pregiudizio aristocratico, la convinzione della sostanziale incompetenza della maggior parte dei componenti del *demos*. Un'altra modalità di scelta dei rappresentanti è la *nomina* (da parte di altri organi): il Senato italiano e il Senato canadese sono in parte o totalmente composti da membri nominati e non eletti. Il meccanismo di delega delle decisioni si è esteso anche a livello internazionale, dove organizzazioni o istituzioni come le Nazioni Unite, la Commissione Europea, la Bce, la Banca mondiale, la Nato assumono decisioni al di fuori del processo democratico tradizionale (nazionale). Queste organizzazioni sovranazionali o internazionali potrebbero essere considerate come una rappresentanza di secondo livello: le élite politiche degli Stati, elette dai cittadini, a loro volta eleggono o nominano i componenti di tali istituzioni. Secondo altri studiosi tali istituzioni sono tecnocrazie la cui nomina o cooptazione non va considerata un'emanazione del processo democratico, seppure di secondo livello o derivato. Negli ultimi anni un'ampia letteratura ha esaminato (spesso deprecato) l'indebolimento degli Stati-Nazione in seguito a tale spostamento di poteri, a volte sovrapponendo e confondendo tale fenomeno con la "globalizzazione"; che rappresenta invece l'abbattimento delle barriere alla libera circolazione di beni e capitali, con la conseguente espansione di imprese multinazionali. L'equiparazione deriva dal fatto che anche questo secondo processo esproprierebbe (le democrazie de) gli Stati-Nazione di quote di sovranità su temi rilevanti. In realtà i due fenomeni hanno nature profondamente diverse: le organizzazioni suelencate hanno natura pubblicistica, derivano da accordi fra Stati e spesso detengono il potere coercitivo da questi trasmesso; mentre i soggetti che interagiscono sui mercati internazionali sono privati. Sulla democrazia rappresentativa si vedano due classici: F. Guizot, *Histoire des origines du gouvernement représentatif en Europe* (1821-22), Société Typographique Belge, Bruxelles, 1851; H.F. Pitkin, *The Concept of Representation*, University of California Press, Berkeley, CA, 1967; trad. it. *Il concetto di rappresentanza*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2017.

⁶²⁵ Tuttavia molti libertari ritengono che l'ultima elezione che si è eventualmente tenuta prima dell'abolizione, se rispetta il requisito della competizione tra forze politiche diverse, rappresenti comunque un responso democratico. È, ad esempio, il caso delle elezioni tedesche del novembre 1932 che consentiranno a Hitler di diventare capo del governo, giudicate democratiche anche dagli storici. Sul piano teorico è possibile il caso in cui la maggioranza decida consapevolmente di

Il pregio della nozione qui accolta⁶²⁶ è la capacità di incorporare l'ampia gamma di forme democratiche, lasciando che la varietà delle caratteristiche e dei contenuti assiologici venga catalogata, sul piano semantico, con affinamenti successivi. Include dunque democrazie che sono *Stati di diritto* e democrazie che non lo sono; *democrazie di alta qualità*, che tutelano pluralismo, diritti politici, libertà personali (soprattutto la libertà di espressione, in particolare una stampa libera) e collettive e il *rule of law*, con separazione dei poteri, un sistema di *checks and balances*, vigenza del principio di legalità, imparzialità delle norme, *due process* e ripetitività delle elezioni; e *democrazie di bassa qualità* (o *autocrazie elettorali*), regimi politici con tratti illiberali, in cui sono garantiti i diritti politici ma non (o poco) le libertà civili⁶²⁷; o *rule-by-law authoritarian regimes*, quando, oltre a essere violati i diritti umani, non è consentita alle opposizioni una competizione equa; comprende le *democrazie elettorali*⁶²⁸, con presenza o meno di *plebiscitarismo*; e, in caso positivo, in due diverse accezioni: la chiamata alle urne in condizioni non competitive (assenza di un'opposizione, o opposizione ammessa ma privata di risorse politiche come, ad esempio, l'accesso ai mezzi di comunicazione); o la presenza di leadership carismatiche (con sussistenza o meno di equilibrio competitivo). Prendendo in considerazione anche le culture politiche e i comportamenti degli elettorati, incorpora anche la tripartizione recentemente proposta: *democrazie bilanciate*, con basso grado di polarizzazione politica e alta *accountability* istituzionale (l'insieme di meccanismi di controllo sul governo esercitato da una pluralità di istituzioni – corti costituzionali, mass media e così via); *democrazie irresponsabili*, con *accountability* debole e polarizzazione politica alta; e *democrazie di protesta*, con alta polarizzazione e una elevata “partecipazione rivendicativa”, ossia

abolire il principio di maggioranza, cioè la procedura democratica (ad esempio consegnando tutto il potere a un dittatore). Se questo è possibile, la democrazia finisce; per una corrente di pensiero questa circostanza non rappresenta una contraddizione perché la scelta è stata presa in base al principio democratico; la tesi che il principio di maggioranza ha validità assoluta e non può essere limitato senza cadere in contraddizione è sostenuta in W. Kendall, *Prolegomena to any Future Work on Majority Rule*, in “The Journal of Politics”, XII, 1950, pp. 694-713. La tesi opposta, secondo cui un principio non può accettare la propria negazione, il che implicitamente significa che esiste un'altra regola superiore che impedisce di prendere a maggioranza la decisione di abolire il principio di maggioranza, è argomentata in H. McClosky, *The Fallacy of Absolute Majority Rule*, in “The Journal of Politics”, XI, n. 4, 1949, pp. 637-654.

⁶²⁶ Il proceduralismo descrittivo non è un'esclusiva dell'impostazione libertaria. Seguivano questo indirizzo anche autori come J. Schumpeter, G. Sartori, A. Downs e attualmente A. Pintore. Procedurale è stata definita anche la teoria della democrazia di Norberto Bobbio, ma è un proceduralismo in senso ampio e in questo lavoro viene inserito fra le teorie normative (v. *infra*). Alcuni proceduralisti *puri* (T. Christiano, I. González-Ricoy) assegnano alla procedura un valore non solamente descrittivo ma fondazionale, legittimante: poiché non esiste alcuno standard morale indipendente con cui valutare i risultati delle istituzioni decisionali, e i cittadini sono in disaccordo su ciò che è giusto/ingiusto o benefico/dannoso, il voto è il dispositivo migliore. In particolare, Thomas Christiano ha utilizzato l'argomento dell'uguaglianza per sostenere l'intrinseca giustizia del principio democratico: poiché siamo obbligati a trattare gli altri come uguali, dobbiamo rispettare le leggi democratiche; non facendolo 1) poniamo il nostro giudizio al di sopra di quello degli altri, dunque li trattiamo come inferiori e 2) non sosteniamo l'uguale promozione degli interessi di tutti, della quale la democrazia è il presupposto. T. Christiano, *The Authority of Democracy*, in “Journal of Political Philosophy”, vol. 12, n. 3, 2004, pp. 266-290. Per le critiche libertarie all'equazione tra quantità e verità v. *infra*. Per ora ci si limita a far notare che i teorici della ‘sacralità’ del voto non riconoscono a esso la stessa legittimazione quando viene richiesto su questioni da loro disapprovate, come ad esempio i referendum sull'indipendenza di una comunità dallo Stato (Catalogna, Irlanda del Nord, Veneto). O quando l'esito è sgradito, come è avvenuto nella mancata attuazione dei risultati di molti referendum nella storia repubblicana italiana.

⁶²⁷ F. Pasquali, *Transizioni politiche*, Egea, Milano, 2015.

⁶²⁸ A. Luhrmann, M. Tannenbergh, S. Lindberg, *Regimes of the World: Opening New Avenues for the Comparative Study of Political Regimes*, in “Politics and Governance”, vol. 6, n. 1, 2018, pp. 60-77.

con consistenti settori dell'elettorato che votano per i partiti di protesta⁶²⁹. E così via includendo altre possibili classificazioni ed etichette contenute nell'ampia letteratura prodotta dalla scienza politica.

La concezione procedurale si contrappone alla teoria normativa della democrazia, seguita da autori appartenenti ai filoni di pensiero liberaldemocratico (R. Dahrendorf, N. Bobbio), democratico (R. Dahl) o repubblicano (P. Pettit), secondo i quali la democrazia, per funzionare bene, oltre all'elettorato attivo e passivo, necessita di alcuni requisiti (sostanzialmente quelli elencati sopra per qualificare le *democrazie di alta qualità*), che dunque assurgono al rango di connotati stessi della democrazia (con la conseguente etichetta di *liberaldemocrazia*). In conseguenza di ciò, questo orientamento di pensiero, a differenza della concezione proceduralista, nega il titolo di democrazia a tutti i regimi politici che, pur seguendo le procedure democratiche (elezioni a suffragio universale, regola della maggioranza), non rispettano gli altri requisiti. A questa concezione appartiene anche la teoria della "democrazia deliberativa" (J. Cohen, J. Habermas), che, oltre al pari diritto di voto, richiede che i partecipanti possano esporre le ragioni delle loro proposte e che il destino di tali proposte sia deciso da quelle ragioni. Metodologicamente affini, anche se di segno diverso, sono le concezioni della democrazia che identificano questa con la "democrazia sociale". È il caso delle dottrine socialiste, che facevano coincidere la procedura democratica con il superamento delle classi, della proprietà privata e del mercato; o della dottrina socialdemocratica, che stabilisce il connubio fra metodo democratico e Stato sociale (T.H. Marshall, L. Ferrajoli, A. Mastropaolo)⁶³⁰.

Nel concetto di democrazia, dunque, vengono inclusi altri beni politici; o, in alcune operazioni teoreticamente meno raffinate (probabilmente a causa della carica valutativa positiva del termine), il concetto è fatto coincidere *tout court* con uno di questi beni politici. Tuttavia, fanno notare i libertari, "democrazia" e "libertà", così come "democrazia" e "uguaglianza", "democrazia" e "benessere"⁶³¹, "democrazia" e "progresso", "democrazia" e "pace"⁶³², "democrazia" e "fraternità", restano concetti distinti, e non è detto che l'uno presupponga l'altro. L'unico fondamento della democrazia è la *volontà* (della maggioranza) dei singoli, che non è condizionata da nient'altro che da sé stessa. Solo in questo senso molto limitato è possibile rintracciare un valore descrittivo all'etimo del termine, *sovranità*, o *potere* (*kratos*), del popolo (*demos*); per il resto, i meccanismi delle democrazie rappresentative contemporanee rendono quella sintesi un'illustrazione molto rozza della natura della democrazia. Schumpeter, inaugurando lo studio della democrazia attraverso l'armamentario concettuale dell'economia, considerava il processo politico democratico come "concorrenza per il comando", in analogia alla concorrenza nella sfera economica. A suo parere la democrazia, lungi

⁶²⁹ Per quest'ultima tripartizione cfr. L. Morlino, *Equality, Freedom, and Democracy. Europe After the Great Recession*, Oxford University Press, Oxford, 2020; trad. it. *Uguaglianza, libertà, democrazia. L'Europa dopo la Grande recessione*, il Mulino, Bologna, 2021.

⁶³⁰ Norberto Bobbio definiva *democrazia sostanziale* quella che attua misure redistributive e "sociali" come l'imposizione fiscale progressiva e sulle successioni, l'istruzione obbligatoria o la previdenza assunta dallo Stato.

⁶³¹ Stati non democratici come il Qatar e Hong Kong (il secondo con ampie libertà economiche e personali) sono molto più prosperi di Stati democratici come l'India, il Pakistan o il Congo; e Paesi oggi democratici come Singapore, Corea del Sud e Taiwan hanno conseguito altissimi tassi di crescita economica anche in periodi in cui i loro sistemi politici non erano democratici. Il benessere ha una relazione stretta con il grado di libertà economica di una società più che con la presenza di istituzioni democratiche. Si ritiene che istituzioni democratiche favoriscano la libertà economica, ma la storia dell'ultimo secolo non dimostra tale assunto: molte democrazie evidenziano alti livelli di intervento statale, regolamentazione, imposizione fiscale e spesa pubblica, con conseguenti basse *performance* economiche.

⁶³² Le democrazie hanno combattuto meno guerre di aggressione delle dittature, ma non ne sono completamente esenti. Tra gli esempi di Stati democratici (nell'accezione ampia qui adottata) che hanno iniziato guerre si possono citare: l'India contro il Pakistan nel 1971, la Serbia contro la Bosnia nel 1992, la coalizione guidata dagli Stati Uniti contro l'Iraq nel 2003, la Russia contro la Georgia nel 2008 e contro l'Ucraina nel 2022.

dall'essere il governo del popolo, è la competizione per il potere tra fazioni organizzate, in lizza per ottenere il voto degli elettori; in sostanza, è principalmente un meccanismo di *selezione della leadership*, non di rappresentanza della volontà popolare. Anche James Madison prima di lui e successivamente Karl Popper ritenevano che l'essenza della democrazia, e un suo merito, non fosse la sovranità del popolo ma di costituire l'unico sistema per assicurare ricambi di governo (ricambi di élite al potere) senza spargimenti di sangue⁶³³. Rothbard ha radicalizzato l'argomento affermando che l'*unico* pregio della democrazia è di essere un modo pacifico e non sanguinoso per l'affermarsi del volere della maggioranza del popolo⁶³⁴.

11.2 Democrazia *versus* libertà

Per i libertari il nodo centrale è il conflitto tra i principi democratici e la libertà. Ciò può apparire controintuitivo, perché, come abbiamo visto, è prassi diffusa, anche nel linguaggio ordinario⁶³⁵, la commistione, quando non la sovrapposizione, fra i due concetti. O comunque, nelle analisi più avvertite, una forte interdipendenza.

Questa convinzione ha radici storiche e concettuali. Sul piano storico, l'impegno a favore della democrazia era motivato dal desiderio di sopprimere il potere arbitrario e assolutistico, considerato una minaccia, concreta o potenziale, alle libertà della società civile⁶³⁶. Dal punto di vista concettuale, ha invece molta influenza la nozione della libertà come *autodeterminazione* (o *autonomia* o *autogoverno*), quella che, secondo l'interpretazione di Madame de Staël e Benjamin Constant⁶³⁷, è tipica degli antichi, e la cui elaborazione diventa la sostanza del repubblicanesimo classico⁶³⁸ e della dottrina democratica⁶³⁹. È un concetto di libertà che presuppone una dimensione collettiva e decisioni

⁶³³ A rigore non è l'unico sistema, l'avvicendamento pacifico al potere caratterizza anche le monarchie disciplinate dalle regole della successione dinastica.

⁶³⁴ Oltre all'affermazione del principio di autogoverno, alla già esaminata uguaglianza di potere politico e alla capacità di ricambio, alla democrazia sono stati ascritti altri due meriti: la responsabilità dei governanti davanti all'opinione pubblica, grazie alla possibilità di revoca per via elettorale; e il carattere pubblico delle decisioni e delle discussioni che le precedono (il "potere in pubblico"), in antitesi con la gestione occulta della cosa pubblica tipica di altri regimi politici. Su questo secondo aspetto una via molto stretta, che spesso diventa un dilemma insolubile delle democrazie, è l'equilibrio fra trasparenza e sicurezza, la quale a volte richiede la segretezza (servizi d'intelligence, segreti di Stato). Generalmente questi pregi sono rilevati, con uno sguardo prevalentemente storico, in contrapposizione ai regimi assolutistici, autocratici, tirannici, dittatoriali o dispotici; come vedremo più avanti, non sono argomenti che possono essere opposti ai libertari.

⁶³⁵ L'epiteto di "antidemocratico" nei confronti di persone che stanno compiendo azioni che limitano libertà altrui (quando dunque il termine corretto dovrebbe essere "illiberale") è frequente. A rigore, è antidemocratico chi viola (impedisce che sia operativa) *ex post* una decisione presa attraverso la procedura democratica, non chi viola *tout court* una o più libertà (violazione che potrebbe essere conseguenza di una decisione assunta con procedura democratica).

⁶³⁶ Lo storico F.W. Maitland ha osservato che questo intento, conducendo all'affermazione di una democrazia maggioritaria, ha per molti aspetti contraddetto quell'ispirazione originaria. F.W. Maitland, *Libertà e uguaglianza nella filosofia politica inglese* (1875), La Rosa Editrice, Torino, 1996.

⁶³⁷ B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), Einaudi, Torino, 2001. L'autore esprime anche un giudizio di valore, favorevole alla libertà negativa e ostile a questo tipo di libertà, che egli definì "positiva"; manifestando avversione per Rousseau e Mably, elogiatori della seconda.

⁶³⁸ Anche del repubblicanesimo contemporaneo, almeno nella versione "neoateneese" di J. Pocock, che enfatizza la partecipazione politica e la virtù che la accompagna. Invece rifiutano di essere assimilati a questa concezione della libertà i "neoromani" (Q. Skinner, P. Pettit), che considerano la propria concezione della libertà come *non-dominio* distinta dalla libertà come autodeterminazione (v. *supra*, cap. 4).

⁶³⁹ È il tipo di libertà che Isaiah Berlin contrappone alla libertà negativa nel suo *Due concetti di libertà*. Egli la definisce "libertà positiva"; ma, come abbiamo visto (capitolo 4), nel presente lavoro l'espressione è utilizzata per identificare un'altra concezione di libertà, quella di cui gli individui godono se gli altri forniscono mezzi (risorse) indispensabili per il compimento di determinate azioni.

collettive, non individuali, sull'allocazione delle risorse (umane e materiali). Come vedremo fra breve, è proprio questa premessa la fonte primaria del conflitto.

Secondo tale concezione "partecipativa", la libertà consiste nella possibilità di una data comunità di darsi le leggi (*auto-nomia*)⁶⁴⁰, dunque di non ubbidire ad altre leggi che a quelle imposte a sé stessi. In questo modo si diventerebbe artefici del corso della propria esistenza, si manifesterebbe una volontà (comune), che è libera se non è eterodiretta. In questa accezione la libertà è la possibilità di condividere il comando, attraverso la partecipazione diretta al processo politico⁶⁴¹; è una libertà politica. È l'"obbedienza alla legge" rousseauiana: il singolo è libero solo quando ubbidisce alla volontà del corpo sociale (la "volontà generale"), che egli contribuisce a formare⁶⁴².

In conseguenza di ciò si è sostenuto che anche questo tipo di libertà sia ascrivibile ai singoli e non solamente alle collettività: dal momento che l'individuo ha partecipato, direttamente o designando dei rappresentanti, al processo di produzione delle norme, per ciò stesso ha contribuito a indirizzare le scelte della collettività secondo le proprie preferenze⁶⁴³. E se le norme (le scelte) sono conformi alla sua volontà, allora egli, obbedendo alle norme, è come se obbedisse a sé stesso⁶⁴⁴.

⁶⁴⁰ Se non si presupponesse una dimensione collettiva e tale criterio fosse applicato a livello individuale, significherebbe che ogni individuo dà leggi a sé stesso e non ubbidisce ad altre leggi che a quelle date a sé stesso. Se il termine "leggi" non è inteso in senso figurato bensì giuridico-politico, tale condizione a livello sociale produrrebbe conflitti. Norberto Bobbio ha applicato il concetto alla dimensione individuale, interpretando questo tipo di libertà, che chiama libertà come *autonomia*, come la situazione in cui opera un volontà *consapevole*, in cui l'azione è realmente *voluta* dal soggetto agente, non solamente *non impedita*; è l'azione della persona non conformista, non passiva, che ragiona con la propria testa (propone il seguente esempio: è la persona che stabilisce da sé l'itinerario di un proprio viaggio anziché accettare passivamente quello dell'agenzia turistica). Lo stesso autore, oltre a precisare che la libertà come autonomia deve presupporre la libertà come non-impedimento, riconosce però una difficoltà: l'impossibilità di stabilire, a parte alcuni casi estremi, quando una volontà si è determinata da sé stessa e quando invece è eterodiretta, parzialmente o totalmente. N. Bobbio, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in Id., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 160-194. La libertà come volontà consapevole, razionale, può tuttavia essere assimilata a un'altra concezione ancora della libertà, come *dimensione interiore*. È la libertà degli stoici (la "libertà del saggio", colui che esercita la ragione), del primo cristianesimo (la libertà spirituale, come non sottomissione al peccato e al mondo dei sensi) e del Kant della *Fondazione della metafisica dei costumi* (l'agire in modo autonomo, cioè in base alla ragione pratica, formulabile come imperativo categorico).

⁶⁴¹ Nelle democrazie contemporanee, nelle quali, come abbiamo visto, l'ideale partecipativo diretto è di difficile realizzazione, è la partecipazione alla scelta dei governanti, dunque indirettamente al processo di creazione delle leggi. Questa libertà di impronta democraticista è stata anche definita libertà *populista* (W. H. Riker, *Liberalism Against Populism*, W.H. Freeman, San Francisco, CA, 1982; trad. it. *Liberalismo contro populismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996).

⁶⁴² «L'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è la libertà». J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), Einaudi, Torino, 1994, p. 30. Jacob L. Talmon ha definito "democrazia totalitaria" la concezione di Rousseau. J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy*, Secker & Warbur, London, 1952; trad. it. *Le origini della democrazia totalitaria*, Il Mulino, Bologna, 1967. Un analogo capovolgimento del concetto di libertà è compiuto da Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*, 1821), che vede l'affermazione della vera libertà nell'apoteosi dello Stato, e nell'obbedienza alla sua volontà, rappresentata dalla legge.

⁶⁴³ Secondo una variante di tale concezione (Hegel, T. Green, B. Bosanquet), la decisione collettiva tende a realizzare le volontà consapevoli, razionali, informate e dunque le persone irrazionali, ignoranti, ottenebrate, guidate dalle passioni più basse, saranno costrette a seguire la scelta collettiva, che comunque realizzerà il loro bene. In sostanza la scelta collettiva finale è quella che tutti avrebbero compiuto se fossero stati razionali, consapevoli ecc.; dunque è esercizio di "vera" libertà, è l'azione del soggetto autodiretto, che realizza la sua "vera" natura", non schiavo della natura e in balia degli eventi esterni. La conclusione, piuttosto paradossale, di questo *tour de force* argomentativo è che la persona costretta ha "voluta" quella scelta finale, dunque ha agito liberamente, anche se in realtà non l'ha voluta.

⁶⁴⁴ Norberto Bobbio ha sostenuto che, circa la corrispondenza tra gli esiti delle scelte collettive e le volontà individuali, non vi sia una difficoltà concettuale, ma solo politica, consistente nell'individuare storicamente e nel progettare praticamente una volontà collettiva tale che le decisioni da essa prese siano da accogliersi come la massima e la migliore espressione della volontà di ogni singolo. La libertà come autodeterminazione collettiva è un ideale-limite, non facile da raggiungere (se l'obiettivo è il rispetto della volontà di ogni singolo) ma concettualmente non incoerente. N. Bobbio,

I libertari considerano questa sequenza logica completamente fallace, un'illustrazione mistificata della natura della procedura democratica. In democrazia (ma in generale nel processo decisionale della politica), fanno notare, a causa dell'indivisibilità delle decisioni collettive, ciascuno non sceglie soltanto per sé stesso, ma anche per tutti gli altri (e quindi avviene anche che gli altri scelgono per noi)⁶⁴⁵. Le decisioni non sono espressione di una presunta volontà unanime: alcuni (in genere la maggioranza, ma non è scontato⁶⁴⁶) le impongono ad altri. La volontà dell'individuo appartenente alla minoranza dissenziente non è a favore della decisione presa⁶⁴⁷. Se una legge aggredisce uno o più individui, per i libertari è irrilevante se tale legge è emanata da una o da un milione di persone. «Per quanto attiene allo statuto morale della regola maggioritaria, bisogna far notare che essa consente che A e B si mettano in combutta per derubare C; e allo stesso modo, che C e A si mettano d'accordo per derubare B; e ancora, che C e B complottino contro A. Questa non è "giustizia", ma un'infamia»⁶⁴⁸. Benjamin Franklin espresse il medesimo concetto con una celebre battuta: «la democrazia equivale a due lupi e un agnello che mettono ai voti cosa mangiare per pranzo» (e, anticipando quello che sarà un tipico corollario operativo della libertà libertaria, concludeva: «la libertà è un agnello bene armato che contesta l'esito del voto»). Con le parole di Spooner: «dire che le maggioranze, in quanto tali, hanno il diritto di governare le minoranze equivale a dire che le minoranze non hanno, e non devono avere, diritti, tranne quelli che le maggioranze concedono loro a proprio piacimento»⁶⁴⁹. E Hospers: «la democrazia è essenzialmente il governo della maggioranza, e una maggioranza può essere stupida, non illuminata, sciocca, fuorviata e corrotta. Se può commettere un errore una persona, il medesimo errore possono commetterlo cinquanta milioni di persone. Se una persona può essere ignorante sui vari temi, lo possono essere anche in cinquanta milioni. Le leggi approvate in democrazia possono essere complessivamente anche peggiori dei decreti di un despota illuminato. [...] Una maggioranza può votare per impedire a tutti di consumare bevande alcoliche. Può votare per escludere i neri dalle aree pubbliche. Può votare per perseguire una minoranza a causa della sua religione o del suo codice morale o di qualsiasi altra cosa. Può votare persino per spedire una minoranza nei campi di concentramento e nelle camere a gas»⁶⁵⁰.

Eguaglianza e libertà, Einaudi, Torino, 1995. Autori appartenenti a correnti di pensiero di impronta liberale o libertaria, come ad esempio la Scuola della Scelta Pubblica, contestano l'assunto.

⁶⁴⁵ Jason Brennan sostiene che la democrazia conferisce maggior potere ai *gruppi*, non agli individui. J. Brennan, *Against Democracy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2016; trad. it. *Contro la democrazia*, Luiss University Press, Roma, 2018.

⁶⁴⁶ Ad esempio, nelle democrazie rappresentative su alcuni temi le decisioni de (la maggioranza de) i rappresentanti potrebbero non riprodurre le preferenze della maggioranza della popolazione ma solo di una minoranza; che in tal caso imporrebbe le scelte alla maggioranza.

⁶⁴⁷ Come ha osservato ironicamente Boaz, se «Atene era una comunità libera perché tutti i cittadini [...] potevano recarsi nell'agorà e partecipare al processo decisionale, [allora] Socrate era libero perché poteva partecipare alla decisione collettiva di giustiziarlo per le sue opinioni eretiche». D. Boaz, *Libertarianism: a primer*, cit., pp. 14-15 (traduzione mia)

⁶⁴⁸ H.-H. Hoppe, *Democrazia: il dio che ha fallito*, cit., p. 158. Il saggio originario *Down with Democracy*, inserito come capitolo 4 del volume, è apparso per la prima volta in "Enterprise and Education. The Association of Private Enterprise Newsletter", estate 1995; è stato pubblicato per la prima volta in italiano in *Abbasso la democrazia*, Faccio, Treviglio (BG), 2000.

⁶⁴⁹ L. Spooner, *No Treason n. 1*, Boston, 1867, testo autopubblicato, p. 8 (traduzione mia).

⁶⁵⁰ J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 44 (traduzione mia). Brennan offre altri esempi di leggi democratiche del passato moralmente inaccettabili: «Negli Stati Uniti un tempo era illegale inviare per posta materiale sulla contraccezione. Gli Stati Uniti imponevano agli americani di consegnare gli schiavi fuggiti. In molte parti degli Stati Uniti il sesso tra bianchi e neri era un crimine. [...] Il Regno Unito castrò chimicamente il matematico Alan Turing per aver fatto sesso con un altro uomo. Queste e molte altre leggi sono ignobili, dicono i libertari, e nessuno dovrebbe obbedire». J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 60 (traduzione mia).

Anche liberali non particolarmente estremisti come Berlin e Hayek hanno negato la causazione necessaria tra forma del regime politico e libertà ‘negativa’. Per Berlin «proprio come una democrazia può di fatto privare il singolo cittadino di moltissime libertà di cui egli potrebbe godere in altre forme di società, così è perfettamente concepibile che un despota orientato in senso liberale conceda ai suoi sudditi un’ampia misura di libertà personale. [...] La risposta alla domanda “Chi mi governa?” è logicamente distinta dalla risposta alla domanda “Fino a che punto il governo interferisce con me?”»⁶⁵¹. Hayek ha affermato a più riprese che la democrazia è un mezzo, non un fine; che resta invece la libertà individuale. Una democrazia illimitata è la peggior forma di governo. «Spesso c’è stata molta più libertà culturale e spirituale sotto un governo autocratico che sotto alcune democrazie»⁶⁵².

I libertari non vogliono che ogni decisione sia soggetta a dibattito pubblico. Se «ogni decisione è soggetta a discussioni, [...] se la vostra intera vita assomiglia alla riunione di un comitato, non siete liberi»⁶⁵³.

A rigore, obiettano i libertari, la garanzia della coincidenza fra decisione collettiva e autonomia individuale si consegue solo nella *democrazia diretta unanime*, in cui ciascun individuo vota su ogni questione e le decisioni vengono prese all’unanimità. In questo caso ogni cittadino soggiace effettivamente a leggi che egli stesso ha scelto. Ma, come si è visto, un sistema simile è irrealizzabile. Nelle democrazie rappresentative contemporanee tale coincidenza è inesistente, perché i rappresentanti sono indipendenti dai loro elettori (divieto di mandato imperativo); alcuni elettori votano candidati che non vengono eletti; alcuni elettori hanno eletto rappresentanti che fanno parte della minoranza; è possibile che nessun candidato rispecchi il punto di vista di un elettore, e così via. Solo i parlamentari che votano un certo provvedimento possono affermare di sottostare a norme che loro stessi si sono dati. In ogni caso, anche l’adozione del Principio di Unanimità, suggerito in passato da teorici sociali come J. Calhoun, K. Wicksell e J. Buchanan, ha delle controindicazioni. Rothbard ha osservato che, potendo essere applicato da un certo momento nel tempo, ratifica e congela lo *status quo*, non consentendo di modificare situazioni anche profondamente ingiuste, perché frutto di aggressioni, che possono essersi verificate nel passato. Se anche uno solo degli aggressori vota contro la rettifica, le vittime non potranno mai tornare in possesso delle loro proprietà⁶⁵⁴.

Non è vero quindi che attraverso il voto e la conseguente decisione collettiva ciascun individuo ha dato il *consenso* alle decisioni prese. Hospers scrive: «che cos’è esattamente ciò a cui abbiamo dato il consenso? Ipotizziamo che una persona abbia acconsentito a essere tassata; poiché ha acconsentito, non c’è aggressione contro di lui. Ma se egli acconsente a essere tassato purché anche *tutti gli altri* siano tassati? Non sta egli “dando il consenso” per sé stesso e *ogni altro* a essere tassati? E come può egli dare il consenso per conto di altri? Posso *io* acconsentire a che *tu* sia picchiato o derubato? [...] Ma allora io “darei il consenso” a che tutti gli altri siano vittime di aggressione»⁶⁵⁵.

⁶⁵¹ I. Berlin, *Due concetti di libertà*, cit., p. 22.

⁶⁵² F.A. von Hayek, *La via della schiavitù* (1944), Rusconi, Milano, 1995, p. 121. In un’intervista al quotidiano cileno “El Mercurio” del 12 aprile 1981 disse: «personalmente preferisco un dittatore liberale a un governo democratico illiberale». In una lettera al “Times” del 3 agosto 1978 aveva già scandalizzato la sinistra mondiale affermando: «nel tanto criticato Cile non sono stato in grado di trovare una sola persona che non fosse d’accordo sul fatto che la libertà personale fosse molto più grande sotto Pinochet di quanto lo fosse sotto Allende» (traduzione mia).

⁶⁵³ J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 69 (traduzione mia).

⁶⁵⁴ M.N. Rothbard, *L’etica della libertà*, cit., pp. 326-330.

⁶⁵⁵ J. Hospers, *What Libertarianism Is*, in T. Machan, D.B. Rasmussen (a cura di), *Liberty for the Twenty-First Century*, cit., p. 15 (traduzione mia).

Questo espediente del consenso implicito, grazie al quale la teoria democratica sostiene la trasformazione di ciò che è *parte* (maggioritaria e a volte addirittura minoritaria) nella *totalità*, cioè in “volontà generale”, è una finzione discutibile e pericolosa, che sul piano logico può condurre a conseguenze grottesche. Come ha provocatoriamente rilevato Rothbard, «potremmo dire, ad esempio, che gli Ebrei assassinati dal governo nazista democraticamente eletto *non* furono assassinati, ma “si suicidarono”»⁶⁵⁶; in quanto cittadini ed elettori tedeschi, avrebbero implicitamente dato il consenso al proprio sterminio⁶⁵⁷.

Quando qualcuno dice “ci dovrebbe essere una legge che richieda di fare X” (e vota di conseguenza), in realtà sta dicendo “ho voglia di minacciare con la violenza le persone a meno che non facciano X”. È discutibile che una persona possa delegare ad altri il diritto di dominio (attraverso il potere legislativo) su una terza persona.

Poiché, come abbiamo visto, per i libertari la proprietà, e la libertà che vi è connessa, sono diritti assoluti, inviolabili; e giacché di fatto gran parte delle decisioni collettive intacca gli assetti proprietari *giusti* esistenti, la logica democratica è irriducibilmente antagonista rispetto alla libertà. «L’omicidio resta omicidio, il furto resta furto, che sia commesso da un uomo, da un gruppo o anche dalla maggioranza della popolazione in un particolare territorio»⁶⁵⁸.

Per illustrare le incongruenze del procedimento democratico Hoppe propone il seguente esperimento mentale: si immagini un governo mondiale, democraticamente eletto su scala mondiale secondo il principio “un uomo-un voto”. Il risultato più probabile di una tale votazione sarebbe un governo di coalizione sino-indiana. Il quale, per compiacere i propri elettori e farsi rieleggere, presumibilmente darebbe corso a una sistematica redistribuzione del reddito dal più ricco Occidente verso il più povero Oriente⁶⁵⁹.

Il principale argomento a cui la teoria politica e giuridica ha fatto ricorso per dedurre il consenso (implicito) degli individui verso le decisioni assunte con procedura democratica è la partecipazione al voto⁶⁶⁰. Spooner ha ridimensionato il valore sacrale, nonché il potere legittimante, del voto

⁶⁵⁶ M.N. Rothbard, *L’etica della libertà*, cit., p. 268.

⁶⁵⁷ O, con l’esempio proposto da Brennan: «immaginate di votare contro un politico guerrafondaio proprio perché tale, ma che questi vinca comunque. Allora qualora tal politico iniziasse una guerra, ne sareste in parte responsabili». J. Brennan, *Contro la democrazia*, cit., p. 151.

⁶⁵⁸ M.N. Rothbard, *L’etica della libertà*, cit., p. 268.

⁶⁵⁹ H.-H. Hoppe, *Democrazia: il dio che ha fallito*, cit., p. 151.

⁶⁶⁰ Gli altri tre argomenti, volti a legittimare l’adesione stessa allo Stato, oltre che l’adesione alle decisioni prese dallo Stato democratico, sono il pagamento delle imposte, l’accettazione di sussidi o servizi (in generale benefici) statali e la residenza. La spiegazione più accreditata dell’obbligo politico negli ultimi quattrocento anni è la teoria del *contratto sociale*. Esisterebbe una relazione contrattuale fra lo Stato e i suoi cittadini, in virtù della quale il primo fornisce determinati servizi ai secondi, che in cambio accettano di pagare le imposte e di obbedire alle leggi. In tale teoria il consenso si manifesterebbe nel fatto che i cittadini hanno accettato volontariamente i due obblighi summenzionati; dunque non vi sarebbe coercizione ingiusta. Esistono due versioni della teoria: contratto esplicito o implicito. Nel primo il consenso è manifestato, o verbalmente o in forma scritta. Poiché nessuno è chiamato mai a sottoscrivere un simile contratto (e anche se lo avessero sottoscritto inizialmente le persone che in passato hanno dato vita allo Stato, esso non può vincolare le generazioni successive), la versione prevalente è la seconda, nella quale il proprio accordo è manifestato attraverso comportamenti. Autori come David Hume (*Of the Original Contract*, 1741), Adam Smith, Josiah Tucker (*A Treatise Concerning Civil Government*, 1781), Lysander Spooner (*The Constitution of No Authority. No Treason*, 1867-1870), Herbert Spencer (*The Man versus the State*, 1884) e Anthony de Jasay (*Against Politics*, 1997) hanno denunciato la debolezza logica della teoria del consenso tacito. Naturalmente sul piano storico nessuno Stato si è formato attraverso un contratto: Mancur Olsen osserva che l’ordine politico, molto più prosaicamente, emerge quando i banditi nomadi vengono sostituiti dai banditi stanziali, che esercitano un monopolio della forza nell’area geografica di insediamento al fine di estrarre risorse dai residenti, offrendo in cambio la protezione. M. Olsen, *Power and Prosperity: Outgrowing Communist and Capitalist Dictatorships*, Basic Books, New York, 2000.

affermando che questo spesso rappresenta una forma di autodifesa, una scelta del “minore fra i due mali”. Se una persona non vota, rischia di farsi sottrarre denaro, di esser costretto a prestare servizi, di vedere compressi i suoi diritti. Usando il voto può sperare di ridurre questa tirannia di altri verso di lui o addirittura di capovolgere, esercitando lui una tirannia su altri. Tale caso, conclude Spooner, è analogo a quello di un uomo obbligato a partecipare a una battaglia, dove deve uccidere o essere ucciso⁶⁶¹.

Inoltre, nei casi, sempre più frequenti, in cui il numero degli elettori è inferiore al 50%, la teoria del voto come legittimazione delle decisioni (e dello Stato) è ulteriormente indebolita: in democrazia non è detto che chi tace acconsente, non vi è accordo teorico sulla qualificazione dell’astensione come non-dissenso o non-consenso. Come si è già rilevato circa la forzatura della *parte* che diventa *totalità*, l’astensione dal voto (e gli equivalenti della scheda bianca o nulla), così come il voto per il partito o il candidato perdenti⁶⁶², non possono indicare approvazione per le azioni del parlamento o del governo eletto⁶⁶³. Eppure i governanti imporranno comunque norme, regolamentazioni, restrizioni e imposte anche ai non partecipanti al gioco.

In conclusione, un’azione non è automaticamente *giusta* perchè *legale*, per il solo fatto di aver seguito una procedura⁶⁶⁴. Per i libertari «la qualità di uno Stato non è determinata dal modo in cui sono scelti i governanti ma dal contenuto delle norme giuridiche che quello Stato approva»⁶⁶⁵. A maggioranza si possono violare i diritti delle minoranze, o le libertà individuali o in generale principi morali ritenuti intangibili⁶⁶⁶. Può generarsi la toquevilliana “tirannia della maggioranza” o “tirannia del numero”⁶⁶⁷. E, come ha scritto il filosofo Paul Woodruff, «la tirannia della maggioranza uccide la libertà come qualsiasi altra forma di tirannia»⁶⁶⁸.

I libertari, utilizzando la propria nozione procedurale di democrazia, supportano le riflessioni teoriche con riferimenti storici: le elezioni che condussero al governo Hitler e Juan Peron (costui due volte) o le realtà contemporanee di Paesi autoritari e oscurantisti come la Russia, la Turchia, l’Iran o

⁶⁶¹ L. Spooner, *La Costituzione senza autorità. No Treason n. 6*, cit. Il consenso è ancora meno verificabile nei Paesi in cui il voto è obbligatorio, come l’Australia o la Bolivia. I sondaggi di opinione sono unanimi nel rappresentare lo scollamento fra rappresentati e rappresentanti.

⁶⁶² Sulla condizione dell’elettore perdente Brennan ha scritto: supponiamo che una persona voti per un movimento politico che supporta la legalizzazione della marijuana, e che nelle elezioni questo movimento sia sconfitto e risulti minoranza, nel Paese e in parlamento; di conseguenza il consumo di marijuana resta vietato (o diventa illegale se in precedenza era legale): «voi fumate marijuana [e] dissentite con le leggi che la criminalizzano e credete sia profondamente immorale gettare qualcuno in prigione per possesso di marijuana. Lo Stato vi metterà in prigione lo stesso. Ciò è diverso da una transazione consensuale, in cui dire “no” significa no. Per lo Stato, il vostro “no” significa sì». J. Brennan, *Contro la democrazia*, cit., p. 141.

⁶⁶³ «Inoltre, una larga percentuale del potere effettivo in una democrazia matura [...] è nelle mani di decine di migliaia di ignoti burocrati nominati, che non rispondono alla volontà di nessun cittadino che non abbia speciali privilegi». M e L. Tannehill, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁶⁴ Come ha osservato il giurista F. D’Agostino, «nessuno gioca solo *per rispettare le regole del gioco*. Il gioco (il vivere in società) ha un senso che non può essere dedotto unicamente dalle sue regole, così come il senso di un discorso non può essere fatto emergere da un mero controllo della sua correttezza sintattica e grammaticale». F. D’Agostino, *Lezioni di teoria del diritto*, Giappichelli, Torino, 2006, p. 78.

⁶⁶⁵ R. Fumerton, *op. cit.*, p. 15 (traduzione mia).

⁶⁶⁶ Oltre ai temi che implicano postulati etici, vi è un altro settore non decidibile col criterio di maggioranza, quello che attiene alle questioni scientifiche. La scienza non è democratica.

⁶⁶⁷ A. de Tocqueville, *La democrazia in America* (1835), Rizzoli, Milano, 1998. Nel *Saggio sulla libertà* (1859) John Stuart Mill utilizza la stessa espressione: «il pensiero politico ormai comprende generalmente “la tirannia della maggioranza” tra i mali da cui la società deve guardarsi». J.S. Mill, *op. cit.*, p. 15.

⁶⁶⁸ P. Woodruff, *First Democracy: The Challenge of an Ancient Idea*, Oxford University Press, New York, 2005, p. 12 (traduzione mia).

il Pakistan rappresentano solo alcuni dei numerosi esempi di procedure democratiche fortemente conflittuali con le libertà⁶⁶⁹. E, come abbiamo visto nei capitoli 6 e 7, anche democrazie tradizionalmente più rispettose dello Stato di diritto comprimono diritti che i libertari ritengono inviolabili⁶⁷⁰. «Non solo l'imperatore, ma neppure lo Stato democratico indossa degli abiti»⁶⁷¹.

11.3 Mercato politico e mercato economico

I pericoli alla libertà derivano dalla già menzionata indivisibilità delle scelte collettive: le decisioni prese attraverso questa procedura sono inevitabilmente del tipo “tutto-o-niente”, monopolistiche, *one-size-fits-all*. E dunque possiedono un'impronta coercitiva che invece le scelte individuali non hanno. Se il 51% dell'elettorato vuole il finanziamento pubblico dei partiti politici, anche il restante 49% deve pagarlo. In un sistema di decisioni individuali, invece, se il 51% dei consumatori vuole acquistare automobili di una data marca può farlo senza imporre l'acquisto anche al restante 49% (e inoltre se le paga da sé, non può costringere il restante 49% a sopportare il costo della propria scelta). O, al contrario, se una maggioranza non gradisce determinati beni, ad esempio l'hashish o i cibi ogm, può non comprarli, lasciando libera la minoranza che li apprezza di comprarli. Invece, le maggioranze democratiche spesso impediscono a tutti di acquistare hashish e ogm⁶⁷². Secondo l'analogia proposta da F. Karsten e K. Beckman, «la democrazia è come un bus pieno di persone che devono decidere dove l'autista debba condurle. [...] Anche qualora il conducente non avesse interessi personali ed ascoltasse con attenzione ad uno ad uno tutti i passeggeri, non potrà mai soddisfarne i desideri: il bus è uno ma le richieste sono tanto più numerose quanto più eterogenei i viaggiatori»⁶⁷³. Le scelte collettive sono indivisibili, mentre quelle operate dai singoli sul mercato sono divisibili. Sul mercato vince anche la minoranza. E il potere di scelta del singolo è totale, pari al 100%; mentre il potere del singolo nella veste di votante è infinitamente più basso, pari al reciproco del numero di votanti.

Nel confronto fra le decisioni prese attraverso il meccanismo elettorale, cioè il mercato politico, e il mercato economico incidono altri tre aspetti: le informazioni, gli incentivi e la correzione degli errori.

⁶⁶⁹ «In molti Paesi del Medio Oriente, la cosiddetta “primavera” araba, una primavera che a volte includeva le tanto celebrate elezioni, si è trasformata molto rapidamente in un inverno da incubo. La democrazia [...] di certo non garantisce il tipo di libertà che la maggior parte di noi apprezza tanto». R. Fumerton, *op. cit.*, *Preface* (traduzione mia).

⁶⁷⁰ Ad esempio, la dottrina giuridica italiana prevalente definisce la proprietà un “diritto che nasce affievolito”, non riconoscendole lo status di diritto soggettivo pieno; d'altra parte, nella costituzione la libertà economica e il diritto di proprietà non sono nemmeno menzionati nei *Principi fondamentali*; la loro subordinazione a una funzione “sociale” di fatto li colloca al rango dei più debolmente protetti “interessi legittimi”. La Spagna, generalmente inserita nel novero dei Paesi con solide credenziali liberaldemocratiche, nel 2017 ha mostrato un volto repressivo feroce nei confronti delle azioni, non violente, volte all'indipendenza della Catalogna (svolgimento del referendum, dichiarazione di indipendenza del parlamento catalano), arrestando, incriminando o costringendo alla fuga all'estero gli esponenti politici protagonisti dell'iniziativa.

⁶⁷¹ M.N. Rothbard, *Per una nuova libertà*, cit., p. 50.

⁶⁷² «Nella mia vita ho preso molte decisioni autonome, su faccende sia banali (cosa indossare ogni giorno, cosa mangiare, di che colore è il mio spazzolino, cosa guardare in televisione) sia importanti (cosa scrivere nella mia tesi, dove andare all'università e dove fare il dottorato, quale offerta di lavoro accettare). Ho preso decisioni autonome su cose anche importantissime: chi sposare, se avere un figlio, quale carriera scegliere. Supponiamo che queste decisioni fossero soggette a un processo decisionale democratico: lo considereremmo un modo per sottrarmi la scelta e darla in mano al corpo democratico. [...] Il punto non è soltanto che la mia autonomia è maggiore quando decido da solo rispetto a quando decide un'assemblea democratica (di cui faccio parte): ovviamente ho più autonomia come individuo che come membro votante di un gruppo ampio. Il punto è che quando a prendere le decisioni è un'assemblea democratica (di cui sono membro), io non ho nessuna autonomia». J. Brennan, *Contro la democrazia*, cit., pp. 151-152.

⁶⁷³ F. Karsten, K. Beckman, *Oltre la democrazia*, Usemlab, Massa, 2012, p. 50.

Per quanto riguarda le informazioni, l'acquisizione di esse nel contesto politico ha un costo atteso nettamente superiore al beneficio potenziale. Per poter votare saggiamente, il singolo elettore dovrebbe impiegare tempo ed energie per studiare attentamente i programmi di numerosi partiti diversi, attinenti ai problemi più disparati, scritti in lunghi e spesso noiosi documenti; esaminare la personalità dei vari candidati, la loro posizione sui singoli problemi, le leggi proposte, le diverse sfumature delle loro simpatie politiche e ideologiche; poi analizzare i dati, saperli interpretare, effettuare inferenze statistiche per ogni tema politico. Tale incombenza occuperebbe quasi ogni momento della vita e, considerando l'attuale estensione delle attività statali nella società, in ogni caso non potrebbe mai conseguire l'obiettivo di una conoscenza esaustiva. Ci si rende quindi conto che il costo del "votar bene" è molto elevato, ed è conseguente la scelta di non informarsi (l'*ignoranza razionale* nella definizione della Scuola della Scelta Pubblica)⁶⁷⁴. Al contrario, la scelta inerente all'acquisto di un singolo bene o servizio ha un costo in termini di tempo e impegno molto più basso.

Circa gli incentivi, quelli associati alle scelte individuali di tipo economico sono molto più elevati di quelli connessi con le scelte di tipo politico, perché il costo dell'errore è più alto nelle prime che nelle seconde: dovendo acquistare un bene che ha un prezzo di cento euro, una persona ha un incentivo di cento euro a non sbagliare – cento euro è il costo dell'errore; la superficialità e l'irrazionalità vengono punite⁶⁷⁵. Invece, come fece notare Anthony Downs, è statisticamente molto

⁶⁷⁴ Antonio Martino ha provocatoriamente obiettato che, se un elettore non è competente per decidere sui temi A, B, C ecc., come può essere competente per decidere se è più bravo il signor X o il signor Y sui temi A, B, C ecc.? In questo secondo caso deve avere competenze su due cose, *sia* sui temi *sia* sulle persone. Molti scienziati politici ritengono che il carico epistemico richiesto nel voto venga ridotto attraverso l'uso di euristiche come le ideologie o il sistema partitico, nelle sue funzioni di filtro e di cinghia di trasmissione. Gli elettori, cioè, utilizzano i partiti come "scorciatoia cognitiva": anche se non sono informati sui vari argomenti oggetto delle politiche, votando un dato partito esprimono un generico orientamento e così è *come se* prendessero decisioni consapevoli (preferite) anche sui singoli temi; decisioni di fatto prese dai rappresentanti, più informati. Di avviso contrario Ilya Somin, Jason Brennan e Bryan Caplan, per i quali l'ignoranza e l'irrazionalità inducono gli elettori a scegliere non i rappresentanti migliori ma quelli che condividono le loro convinzioni erronee. Numerosi sondaggi nelle principali democrazie del mondo evidenziano una profonda ignoranza delle questioni politiche e delle attività pubbliche. Come riportato dal giurista Ilya Somin in un'ampia presentazione della letteratura empirica sulla conoscenza degli elettori, ad esempio nel 2014 negli Stati Uniti solo il 38% degli americani sapeva quale partito controllasse la Camera e quale il Senato. A suo parere il modo migliore per limitare i danni provocati dall'ignoranza politica è implementare uno Stato più snello. I. Somin, *Democracy and Political Ignorance: Why Smaller Government Is Smarter*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2013; trad. it. *Democrazia e ignoranza politica*, IBL Libri, Torino, 2015. Lo scienziato politico Philippe Converse ha affermato: «le due verità più semplici che conosco sulla distribuzione dell'informazione politica negli elettorati moderni sono che la media è bassa e la varianza è alta». P. Converse, *Popular Representation and the Distribution of Information*, in J.A. Ferejohn, J.H. Kuklinski (a cura di), *Information and Democratic Processes*, University of Illinois Press, Urbana, 1990, p. 372 (traduzione mia). Brennan ha osservato che «quando si tratta di politica, alcune persone sanno moltissimo, la maggior parte non sa niente e molte sanno meno di niente». J. Brennan, *Contro la democrazia*, cit., p. 68. A seguito di tale constatazione suggerisce di essere aperti alla sperimentazione di altre forme di *governance*, principalmente l'*epistocrazia*, che subordina il diritto di voto alla conoscenza degli argomenti. Negli Stati Uniti, propone lo studioso, si potrebbero utilizzare le domande presenti sul questionario ANES; o l'esame per la cittadinanza, o richiedere un punteggio uguale o superiore a 3 agli esami dei corsi *advanced placement* di economia e scienze politiche. Per incoraggiare i cittadini, soprattutto i più poveri, a sostenere e superare l'esame si possono introdurre incentivi in denaro, ad esempio un taglio delle imposte pari a mille dollari. *Ivi*, p. 299-301.

⁶⁷⁵ L'espressione 'scelte individuali di tipo economico' va intesa in senso lato: comprende qualsiasi scelta di azione che ha conseguenze sul proprio benessere, anche se non è di tipo economico in senso stretto (acquisto o vendita di un bene, un servizio o un titolo): ad esempio, può essere ricompresa nella categoria l'azione di informarsi del traffico sulle strade prima di intraprendere uno spostamento con l'automobile; il costo può essere calcolato come costo-opportunità.

improbabile che un'elezione sia decisa per un solo voto⁶⁷⁶, e dunque il costo dell'errore è nullo⁶⁷⁷ perché l'eventuale errore (votare il partito/candidato sbagliato in relazione ai propri interessi) non altera il risultato. Di nuovo, la condizione di ignoranza in cui ciascun elettore decide di rimanere è assolutamente razionale (così come non impiegare il proprio tempo per recarsi al seggio)⁶⁷⁸.

Infine, la correzione degli errori nel mercato economico è un processo molto più efficiente che nel mercato politico, per due ordini di motivi. Il primo di natura temporale: nel mercato economico è un processo continuo, oggi accelerato dalla enorme diffusione di informazioni e contatti generata dalla tecnologia informatica; mentre nel mercato politico le decisioni vengono prese a intervalli di anni, in occasione delle elezioni (e anche le decisioni derivate, quelle della politica *durante* ciascun intervallo, a seguito di procedure obsolete e negoziazioni, sono molto più lente rispetto alle decisioni individuali). Il secondo motivo riguarda la facilità nel valutare l'esistenza dell'errore, molto agevole per il consumatore (è facile capire *ex post* se si è soddisfatti o delusi da un bene acquistato) o per il produttore (grazie al test dei profitti o delle perdite) e molto meno per l'elettore, in quanto il mercato politico è caratterizzato da un basso grado di trasparenza e da fortissime asimmetrie informative fra rappresentanti ed elettori, per varie ragioni: è molto onerosa la ricerca delle informazioni su come ha votato ciascun rappresentante su ogni disegno di legge nel corso del proprio mandato o sul comportamento di ciascun ministro (o assessore); la catena causale delle conseguenze delle misure politiche è molto più lunga e complessa, quindi non facilmente decifrabile dall'elettore medio; i governanti attraverso l'abilità dialettica o oratoria possono mascherare o attenuare le loro responsabilità per i fallimenti sperimentati⁶⁷⁹.

⁶⁷⁶ Per le elezioni presidenziali americane Huemer ha stimato questa probabilità pari a uno su dieci milioni. Le elezioni infatti sono sempre dipese da non più di dieci milioni di voti, cioè i differenziali tra i due candidati sono stati pari a dieci milioni o meno. Assegnando una stessa probabilità a ogni possibile totale di voto entro tale forbice (10.000.000, 9.999.999, 9.999.998 ecc. fino a 0) la possibilità che i totali si differenzino di zero (cioè che l'elezione finisca in parità) sono appunto pari a uno su dieci milioni. M. Huemer, *Il problema dell'autorità politica*, cit., p. 332.

⁶⁷⁷ In termini più rigorosi, Downs afferma che il costo di un eventuale errore non sarà pari al differenziale tra i partiti. Nel caso di una contesa a due, il "differenziale tra i partiti" è dato dalla comparazione fra le ipotesi "che cosa mi succede se vince il partito A" e "che cosa mi succede se vince il partito B", e poi dal calcolo della differenza fra i due redditi-utilità attesi (nel caso della vittoria di un partito o della vittoria dell'altro). A. Downs, *Teoria economica della democrazia*, cit., p. 28.

⁶⁷⁸ «Quando si tratta di informarsi e ragionare, gli elettori (e spesso gli eletti) sono un disastro: siccome il loro voto è ininfluenza, non hanno incentivo a farlo. Perché investire ore, giorni, mesi nello studiare economia se il risultato elettorale non cambia? [...] Questo porta all'irrazionalità razionale: in politica diventa razionale seguire i propri *bias* cognitivi, scegliere in base al conformismo o a benefici psicologici (l'illusione di rappresentare il Bene, combattere il Male, capire il Tutto), senza curarsi se ciò che si professa sia vero o falso. Non si vota per risolvere problemi, né si fa il minimo sforzo per capirli: si vota per esprimere uno stato d'animo, un pregiudizio, un'aspirazione, una speranza. A volte si vota per esprimere capricci. [...] Chi prepara un esame sa che verrà bocciato se non studia, ma chi vota sa che informarsi è irrilevante». P. Monsurrò, *Potere senza responsabilità*, Infoedizioni, Milano, 2020, Kindle e-book, parte III, cap. 2. In psicologia c'è ampio consenso sul fatto che in politica il *bias* cognitivo, un pattern di deviazione sistematica dal pensiero razionale (si processa l'informazione in maniera partigiana, pregiudiziale, non modificando, ma anzi rafforzando, le proprie convinzioni preesistenti anche se erronee), sia più diffuso che in altre discipline o settori della vita sociale. Così come l'*availability bias*, o "euristica della disponibilità", in base al quale sovrastimiamo la frequenza di alcuni fenomeni solo perché essi ci vengono in mente con più facilità essendo conseguenza di immagini che appaiono in maniera più vivida (ad esempio, un attentato terroristico in tv), mentre immagini poco impressionanti (ad es. le morti per influenza) ci sembrano poco comuni. Tale errore condiziona e distorce l'impiego di risorse, destinate in misura eccessiva alla risoluzione di problemi meno importanti.

⁶⁷⁹ I due politologi americani Christopher H. Achen e Larry M. Bartels, sulla base di una mole enorme di studi e dati dell'ultimo mezzo secolo riguardanti i Paesi occidentali, hanno giudicato irrealistica la *teoria del voto retrospettivo*, secondo cui gli elettori hanno la capacità di valutare i governanti sulla scorta delle performance passate, premiandoli o punendoli sulla base di un operato più o meno soddisfacente. Hanno invece dimostrato che la gran parte dei cittadini nutre uno scarso interesse per le vicende politiche, dedica un'attenzione estemporanea e superficiale alle questioni pubbliche e

Un ulteriore effetto dell'imposizione a tutti di un'unica soluzione è l'aumento, e non l'auspicata riduzione, dei conflitti. I contrasti personali o sociali vengono elevati a problemi collettivi e, poiché vince una sola opzione, per gli sconfitti significa perdere tutto e l'ostilità inevitabilmente cresce. Scrivono F. Karsten e K. Beckman: «oggi si decide democraticamente cosa i bambini debbano imparare a scuola, quanto spendere per l'assistenza agli anziani, quanti aiuti destinare ai paesi del terzo mondo, se sia permesso fumare nei bar, quali canali televisivi sovvenzionare, a quali terapie concedere l'esenzione, quali medicine ammettere alla vendita e via dicendo. Tutte queste decisioni creano conflitti e tensioni che potrebbero essere evitati in un modo molto semplice: si lasci alle persone la libertà di operare le proprie scelte e di assumersi la responsabilità delle proprie decisioni. Immaginiamo di decidere democraticamente il tipo e la quantità di pane da sfornare ogni giorno: la cosa porterebbe a infiniti dibattiti, pressioni, liti, adunate e proteste. I sostenitori del pane bianco inizierebbero a considerare avversari politici gli amanti del pane integrale. Se questi ultimi fossero la maggioranza, tutti i sussidi sarebbero dirottati verso il mercato del pane integrale e quello bianco potrebbe persino essere proibito»⁶⁸⁰.

Sull'intera tematica Ayn Rand così chiosa: «la ricchezza, in un mercato libero, è conquistata da un voto libero, generale e "democratico", dagli acquisti e dalle vendite di ogni individuo che prende parte alla vita economica del Paese. Ogni qualvolta compriamo un prodotto invece di un altro, votiamo per il successo di qualche produttore. E, in questo tipo di votazione, ciascuno vota solo sulle questioni per le quali è qualificato a giudicare: sulla base delle sue preferenze, dei suoi interessi e dei suoi bisogni. Nessuno ha il potere di decidere per gli altri o di sostituire il *suo* giudizio al loro; nessuno ha il potere di nominarsi "voce del pubblico" e di lasciare il pubblico senza voce e senza voto»⁶⁸¹.

11.4 La rappresentanza

La teoria libertaria evidenzia anche un altro nodo problematico: la questione della rappresentanza.

Un primo aspetto ha a che fare con la qualità dei rappresentanti. Abbiamo visto che una delle ragioni addotte a supporto della democrazia rappresentativa è la scarsa competenza del cittadino medio, garantita invece dall'élite selezionata attraverso i meccanismi elettivi. Per i libertari, al contrario, nel settore delle decisioni politiche opera la cosiddetta "selezione avversa": la concorrenza politica aperta favorisce i talenti politici caratterizzati da demagogia, insincerità, opportunismo, mentre coloro che sono portati ad acquisire la ricchezza attraverso lo sforzo personale tendenzialmente si disinteressano della competizione politica o se ne astengono. Questa idea è espressa nella forma più radicale da Hoppe: «grazie alla partecipazione di massa alle elezioni, quei membri della società maggiormente privi di inibizioni a sottrarre la proprietà altrui, quegli abituali seguaci della amoralità, tanto abili nel formare maggioranze a partire da una moltitudine di rivendicazioni popolari prive di freni morali e reciprocamente incompatibili, tenderanno a partecipare al gioco politico e a raggiungere le più alte leve del governo [...] [L]a selezione dei governanti per il tramite di elezioni popolari rende pressoché inesistente la possibilità che individui buoni o anche solamente innocui possano salire fino ai più alti vertici del governo. Primi ministri e presidenti

non conosce neppure in modo vago i principali dettagli dei dibattiti più rilevanti. C.H. Achen, L.M. Bartels, *Democracy for Realists. Why Elections Do Not Produce Responsive Government*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2017.

⁶⁸⁰ F. Karsten, K. Beckman, *Oltre la democrazia*, cit., pp. 49-50. Una posizione simile è espressa dai filosofi David Schmidtz e Christopher Freiman, cfr. in particolare Nozick, in D. Estlund (a cura di), *Oxford Handbook of Political Philosophy*, Oxford University Press, New York, 2012, pp. 411-428.

⁶⁸¹ A. Rand, *Capitalismo: l'ideale sconosciuto*, cit., p. 57.

vengono scelti in base alla loro dimostrata capacità di demagoghi privi di inibizioni morali. Pertanto la democrazia garantisce in pratica che le leve del governo cadano nelle mani *solo* di individui incapaci e pericolosi»⁶⁸².

Tale “corruzione” avviene anche dal lato dell’elettore: contro la convinzione di John S. Mill, si è osservato (J. Schumpeter, J. Brennan) che la (possibilità della) partecipazione, lungi dal rendere le persone migliori intellettualmente e moralmente, all’opposto corrompe, instupidisce e crea inimicizia e odio nell’arena pubblica. Secondo Schumpeter quando il cittadino medio entra nel raggio della politica «scende a un gradino inferiore di rendimento mentale. Ragiona e analizza in un modo che giudicherebbe infantile nella sfera dei suoi interessi concreti; il suo modo di ragionare diventa associativo ed affettivo»⁶⁸³.

Il secondo aspetto coinvolge la sussistenza della sovranità popolare. Nella democrazia rappresentativa è accolta la finzione giuridica secondo cui si trasmette al rappresentante, o si autorizza il rappresentante a esprimere, la volontà popolare. I deputati agiscono in nome del popolo. Secondo l’impostazione liberaldemocratica prevalente, nella rappresentanza si determina una scissione fra titolarità ed esercizio del potere: il popolo è titolare del potere, i rappresentanti lo esercitano. Non vi sarebbe dunque un’alterazione della sovranità. Secondo una visione alternativa (Kelsen), invece, il meccanismo della rappresentanza comporta di necessità il trasferimento della sovranità dal popolo ai rappresentanti, che sono quindi anche titolari esclusivi del potere, principalmente attraverso la facoltà di elaborare e approvare le leggi. Secondo questa visione, rispetto alla democrazia diretta si determina una mutazione della natura stessa della democrazia, e la distinzione tra titolarità ed esercizio è considerata solo un espediente semantico che non può mascherare il fatto che la sovranità è ceduta a un gruppo ristretto⁶⁸⁴. Una pesante impronta oligarchica modella le democrazie.

Per i libertari il tentativo, compiuto dal diritto pubblico e dalla scienza politica, di descrivere il rapporto giuridico tra elettore ed eletto negli stessi termini dell’istituto della rappresentanza di diritto privato è, per usare le parole di Kelsen, una “grossolana finzione”. Le differenze fra la rappresentanza pubblicistica (nel meccanismo democratico) e il contratto di rappresentanza di tipo civilistico sono profonde⁶⁸⁵. Innanzi tutto, i rappresentati, durante la procedura dell’elezione, non possono conferire il mandato a una persona da loro scelta tra tutti i componenti la comunità; possono solo scegliere una lista (se non sono ammesse preferenze) o uno o più nomi⁶⁸⁶ all’interno di una lista o votare il rappresentante scelto dalla forza politica preferita (ad esempio nei collegi uninominali)⁶⁸⁷. In secondo luogo, i rappresentanti non hanno un mandato specifico relativo a un singolo atto, ma offrono un

⁶⁸² H.-H. Hoppe, *Democrazia: il dio che ha fallito*, cit., pp. 137-138. Indipendentemente dalla selezione avversa, Karsten e Beckman mettono in dubbio una delle ragioni che giustificano la democrazia rappresentativa, la maggior competenza e la superiore etica degli eletti (v. *supra*): «perché mai i politici che vengono eletti dovrebbero essere tanto più intelligenti di chi li ha votati? Hanno forse accesso esclusivo a una misteriosa fonte di conoscenza nascosta al popolo? Oppure vantano un più elevato codice morale rispetto alla media dei cittadini? Di tutto ciò, ahinoi, non esiste alcuna prova». F. Karsten, K. Beckman, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁸³ J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, Rizzoli, Milano, 2001, p. 262; ed. or. *Capitalism, Socialism and Democracy*, Harper & Brothers, New York, 1942.

⁶⁸⁴ H. Kelsen, *Essenza e valore della democrazia* (1929), in *La democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1981. La cultura giuridica inglese parla di *parliamentary sovereignty*, non di *people sovereignty*.

⁶⁸⁵ Tanto che in altre lingue, come il tedesco, vi sono due parole diverse, *Vertretung* per indicare la rappresentanza in senso privatistico, e *Repräsentation* per indicare la rappresentanza pubblicistica.

⁶⁸⁶ E anche in questo caso è raro che i rappresentati conoscano il rappresentante.

⁶⁸⁷ Ortega y Gasset ha scritto che l’elezione non è una scelta bensì l’*approvazione* di una scelta, cioè una scelta secondaria; è l’adesione da parte dell’elettore alla decisione operata dall’una o dall’altra minoranza (i partiti in concorrenza). J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse* (1930), SE, Milano, 2001.

pacchetto indivisibile di proposte politiche; d'altra parte, il fatto che un rappresentante politico sia l'agente di una moltitudine di persone rende di fatto impossibile tale opzione, perché è presumibile che gli interessi dei numerosi rappresentati divergano⁶⁸⁸. In terzo luogo, in seguito al criterio dell'indipendenza (E. Burke) e al conseguente divieto di mandato imperativo, il rappresentante di fatto riceve una delega in bianco, non è obbligato a perseguire gli atti per i quali si è impegnato⁶⁸⁹ e il rappresentato non può revocargli l'incarico (*recall*). Viene meno la responsabilità del rappresentante. Ma, come rilevò Spooner, nessuno sarebbe così folle da firmare un contratto con cui si attribuisce al proprio agente un potere arbitrario e incontrollabile sulla propria vita, libertà e proprietà senza avere la possibilità di revocargli la procura⁶⁹⁰. Altra differenza, i rappresentati, cioè gli elettori, non sono responsabili degli atti del rappresentante, come invece avviene nell'istituto della rappresentanza privatistica. Infine, la delega (il voto) è segreta, e non aperta e visibile come è una procura; il rappresentante non può fornire una prova legale in grado di indicare chi siano gli individui che gli hanno affidato il mandato.

11.5 Democrazia e statalismo

Un altro aspetto della procedura di scelta collettiva che i libertari giudicano deleterio è il moltiplicarsi delle materie a essa sottoposte e la dilatazione dell'intervento statale. L'organo rappresentativo, che in epoche passate rappresentava lo strumento di limitazione del potere del sovrano, oggi è anche organo legislativo, e dunque non vi è alcun freno all'inflazione di norme, così come all'aumento della spesa pubblica, della pressione fiscale, del debito pubblico e di tutti gli altri indicatori dell'interventismo⁶⁹¹, con le conseguenze socialmente inefficienti di tale attivismo.

⁶⁸⁸ I temi che riguardano la convivenza di una comunità sono tanti, gli individui hanno opinioni diverse e soprattutto non omogenee per blocchi di maggioranze: un individuo può far parte di una maggioranza su un tema e di una maggioranza diversa oppure di una minoranza su un altro tema. In qualsiasi collettività, dunque, non esiste *la* maggioranza, ma un numero di maggioranze che, anche per una comunità non numerosa, risulta mostruosamente grande: in termini matematici, per un gruppo di n elementi dispari, il numero di maggioranze (esclusa l'unanimità) *su ogni singolo tema* è pari a $2^{n-1} - 1$. La condizione di una pluralità di persone che scelgono tra una pluralità di alternative è oggetto anche del cosiddetto paradosso di Condorcet, in base al quale non è possibile dire quale sia la scelta preferita dalla maggioranza perché non è possibile elaborare per la collettività una scala ordinale delle preferenze espresse, in quanto viene a mancare il principio di transitività fra le diverse preferenze. L'economista Kenneth Arrow nel 1951 sviluppa questo paradosso per illustrare l'impossibilità di aggregare le funzioni di utilità individuali in una funzione di utilità sociale qualora le alternative tra cui scegliere siano più di due; il suo teorema di impossibilità, mostrando che i concetti di democraticità, razionalità e capacità decisionale sono mutualmente incompatibili, cioè che il meccanismo del voto in quanto tale non può esprimere una volontà popolare coerente, fece tremare le fondamenta dell'edificio democratico. K. Arrow, *Social Choice and Individual Values*, John Wiley and Sons, New York, 1951; trad. it. *Scelte sociali e valori individuali*, Etas Kompas, Milano, 1977.

⁶⁸⁹ Questo tipo di rappresentanza politica, tipica del parlamentarismo moderno, è definita "rappresentanza fiduciaria", distinta dalla "rappresentanza-mandato", che vincola il rappresentante alle istruzioni dei rappresentati.

⁶⁹⁰ L. Spooner, *La Costituzione senza autorità. No Treason n. 6*, cit. Che i politici a volte prendano decisioni contrarie alle preferenze della maggioranza della popolazione è dimostrato dai risultati dei referendum e dai sondaggi di opinione. Un'ulteriore conferma che il 'governo del popolo' è un mito.

⁶⁹¹ Le statistiche a tale proposito sono schiaccianti: nell'ultimo secolo in tutti i Paesi democratici la spesa pubblica e le imposte in termini assoluti sono aumentate a ritmi sostenuti; e, tranne qualche rara riduzione temporanea, hanno mantenuto un trend crescente anche in percentuale rispetto al pil. Negli Stati Uniti nel 1913 la spesa pubblica rispetto al pil era pari al 7,5%, nel 2009 al 42,2%; in Gran Bretagna i due valori sono stati 12,7% e 47,2% (fonte: *Economist* del 17-3-2011). Per quanto riguarda la pressione fiscale, negli Stati Uniti sale dal 7% (1913) al 24,3% (1965) al 27,6% (1995) assestandosi al 26% nel 2016; in Italia nel 1961 la pressione fiscale era appena sopra il 20% del pil, nel 2012 è stata pari al 45,2%; il debito pubblico era il 32,6% del pil, nel 2016 il 132%. Sull'inesorabile espansione del potere politico v. A. Vitale, *L'azione umana in politica e la "legge di gravità del potere"*, in R. Cubeddu, P. Reichlin (a cura di), *Individuo, libertà e potere*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2019, pp. 251-263.

Questo esito si comprende ricorrendo agli insegnamenti dei teorici della Scelta Pubblica: contrariamente alla tradizionale narrazione che contrappone il privato egoista al politico/amministratore pubblico nobile, disinteressato e devoto solo all'interesse generale, anche il secondo è orientato dall'interesse personale⁶⁹², né più né meno del primo. Una motivazione di tipo autointeressato è il desiderio di accrescere il consenso elettorale o di mantenere in vita il proprio pezzo di apparato burocratico (ministeri, enti, dipartimenti) o di ricevere contributi finanziari. Circostanza che spinge gli attori politici a moltiplicare i provvedimenti *ad hoc* per particolari categorie e gruppi di interesse, spesso camuffati da "interesse generale". Prevale l'aumento della spesa anziché la riduzione dei tributi e la proliferazione di norme anziché lo snellimento, a causa di due principali fattori. Il primo è rappresentato dall'introduzione, soprattutto nel corso del Novecento, del suffragio universale, che, estendendo il diritto di voto ai ceti con redditi più bassi, con la relativa rappresentanza parlamentare, ha moltiplicato i provvedimenti di assistenza e redistributivi e dunque la pressione fiscale necessaria per finanziarli. In qualunque società la maggioranza delle persone appartiene a classi di reddito medio-basse. Essendo maggioranza, nei sistemi democratici riesce a redistribuire la ricchezza a proprio favore⁶⁹³.

Il secondo fenomeno, illustrato da autori come Mancur Olson e Anthony Downs⁶⁹⁴, è quello riassumibile nella legge dei "benefici concentrati e costi diffusi". Le categorie che hanno un proprio interesse specifico e molto da guadagnare da particolari provvedimenti legislativi (dazi doganali, sussidi, minimi tariffari, esenzioni fiscali, assunzioni clientelari e aumenti di stipendio nel pubblico impiego, opere pubbliche, privilegi nelle commesse pubbliche, concessioni in monopolio, barriere all'entrata nel loro settore) si organizzano e svolgono un'attività di pressione sui legislatori. I vantaggi monetari (i guadagni futuri) superano il costo della mobilitazione; essendo il numero di componenti il gruppo non elevato, infatti, organizzarsi è relativamente semplice (costi di transazione bassi). Il cittadino comune, invece, pur essendo danneggiato economicamente da tali provvedimenti⁶⁹⁵, non si organizza per contrastarli con la stessa caparbia con cui i lobbisti li sostengono. Ciò avviene per due motivi. Innanzi tutto, qualora si sia informati del provvedimento, perché il costo dell'organizzarsi (mobilitarsi, coordinarsi) contro di esso supera i benefici che deriverebbero dalla sua abolizione. Ad esempio, la frazione di imposta di un individuo destinata a sussidiare l'agricoltura è talmente piccola

⁶⁹² Oltre a soffrire di ignoranza (mancanza di informazioni), di *bias* cognitivi e di pregiudizi.

⁶⁹³ Negli Stati Uniti il 53,7% delle imposte sul reddito sono state pagate dai contribuenti con un reddito superiore ai 200.000 dollari; l'82% dai percettori di redditi superiori a 100.000 dollari, che rappresentano il 19% della popolazione (dati 2005). In Italia il 59% dell'Irpef è versato dai contribuenti che hanno redditi sopra i 35 mila euro, che rappresentano il 13% del totale (dati 2021). Gianfranco Miglio ha sostenuto un'attenuazione dei diritti politici per chi è beneficiario totale di trasferimenti pubblici (e non lavora): «è difficile sostenere che chi gode di privilegi prodotti dagli atti normativi dello "Stato sociale" abbia diritto illimitato al voto; e questo sia per una ragione morale, sia perché è inammissibile che qualcuno decida per se stesso con i soldi degli altri. Io considero inaccettabile, secondo un criterio di giustizia ed eguaglianza (in uno Stato di diritto), che proprio coloro che dovranno ricevere ciò che è stato prelevato, decidano quanto prelevare dalle tasche dei propri concittadini. [...] Chi paga più tasse ha un maggior diritto degli altri a determinare la destinazione della spesa pubblica». G. Miglio, A. Barbera, *Federalismo e secessione*, Mondadori, Milano, 1997, pp. 70-71.

⁶⁹⁴ M. Olson, *La logica dell'azione collettiva*, cit; A. Downs, *Teoria economica della democrazia*, cit. L'analisi di Olson è già interna alla teoria della Scelta Pubblica, il cui contributo fondamentale è il già citato *Il calcolo del consenso* (1962) di J. Buchanan e G. Tullock.

⁶⁹⁵ Alcuni possono non essere danneggiati: ad esempio, se l'intervento dello Stato è un trasferimento che ha comportato un precedente prelievo fiscale, è ciò che avviene a tutti coloro che sono esentati dalle imposte dirette. Negli Stati Uniti il 43% della popolazione non paga l'imposta federale sul reddito; in Italia il 49% non paga l'Irpef. Tuttavia indirettamente e nel lungo periodo anche queste persone saranno danneggiate dalla minore efficienza complessiva del settore beneficiato dal trasferimento o dal prezzo più elevato causato dalla riduzione della concorrenza.

che il contribuente non si accorge di essa, o, qualora se ne accorga, non ritiene che valga la pena spendere risorse, superiori al prelievo, per contrapporsi al provvedimento; sussistendo anche una bassa probabilità di riuscire a modificarlo⁶⁹⁶. In secondo luogo, a causa della già illustrata condizione di “ignoranza razionale” (i costi dell’informarsi su tutti i temi oggetto delle politiche pubbliche sono di gran lunga superiori ai benefici percepiti).

Un altro fattore è l’emotività e/o l’irrazionalità che alcuni temi generano nel cittadino comune, suscitando una posizione di consenso verso i provvedimenti di assistenza, presentati in termini di “solidarietà”⁶⁹⁷.

Il riflesso di tutto ciò nell’organo legislativo è che il parlamentare, avendo come obiettivo primario la rielezione, voterà il provvedimento a favore del dato gruppo di interesse, sperando di ricevere il voto dei suoi membri alle elezioni, e sapendo che non perderà il voto degli altri elettori, indifferenti alla questione. La democrazia diventa una competizione fra gruppi di interesse per l’appropriazione coercitiva delle risorse.

In sostanza, gli attori politici internalizzano i benefici della regolamentazione e ne esternalizzano i costi verso (la maggior parte de) gli attori non politici⁶⁹⁸. Si può parlare di costi certi perché questa facoltà riservata agli attori politici è una fonte potente di inefficienza dei provvedimenti assunti⁶⁹⁹.

⁶⁹⁶ La teoria ora esposta può essere illustrata attraverso il seguente esempio: negli Stati Uniti i sussidi agricoli ammontano a circa 12 miliardi di dollari l’anno, la maggior parte dei quali va a grandi aziende agroindustriali, che ricevono circa 300 milioni di dollari ciascuna. Si capisce dunque perché tutte le imprese agricole considerate insieme spendano ogni anno 80 milioni di dollari in attività di lobbismo. I 12 miliardi di sovvenzioni, divisi per la popolazione americana, incidono per 40 dollari a persona, una cifra che non spinge un singolo a organizzarsi per cancellare il provvedimento. Questa dinamica spiega anche perché, simmetricamente, risulta difficile cancellare le norme favorevoli alle corporazioni: il costo dell’eliminazione è concentrato per la singola categoria, mentre il beneficio, anche se complessivamente superiore, è diffuso e dunque inferiore per ogni singolo individuo.

⁶⁹⁷ Ad esempio, le immagini televisive di “padri di famiglia” che manifestano o effettuano picchetti per reclamare sussidi pubblici a un’impresa irreversibilmente in perdita, provocano sempre la solidarietà del telespettatore verso il lavoratore, e dunque il consenso all’intervento di espansione della spesa pubblica. C’è poi il già citato fenomeno dell’*availability bias*. Come ha fatto notare Paul Bloom, l’empatia può essere positiva nella fruizione dell’arte o nei rapporti personali diretti, ma è fuorviante come guida morale e base degli interventi a efficacia collettiva, come quelli economici, sociali o di politica internazionale, che riguardano questioni molto più complesse nelle loro interazioni e conseguenze. P. Bloom, *Against Empathy: The Case for Rational Compassion*, Ecco Press, New York, 2016; trad. it. *Contro l’empatia*, Liberilibri, Macerata, 2016. In generale, l’argomento secondo cui i mezzi di informazione svolgerebbero il ruolo di controllo trascurato dal cittadino comune non è convincente. Innanzi tutto, come si è visto nell’esempio precedente, i media addirittura possono amplificare l’effetto emotivo, operando, più o meno consapevolmente, a favore del provvedimento. In secondo luogo, monitorare le migliaia di attività governative o parlamentari comporta costi ed energie elevate anche per i giornalisti. Infine, i mezzi di informazione devono fare i conti con l’audience e con le vendite, e dunque sono indotti a offrire al pubblico argomenti meno impegnativi.

⁶⁹⁸ Come abbiamo visto, ci sono attori non politici, come i gruppi di interesse, che, almeno nel breve/medio periodo, conseguono benefici.

⁶⁹⁹ Le attività, e il conseguente impiego di risorse, volti a ottenere privilegi particolari a scapito del benessere sociale, sia da parte degli attori politici sia da parte dei gruppi di interesse, sono stati definiti dalla teoria della Scelta Pubblica, in particolare da G. Tullock, *rent seeking* (ricerca della rendita; l’espressione fu coniata da Anne Krueger nel 1974). L’incremento di reddito della singola categoria è definita “rendita” perché l’attività ha un valore sociale negativo, in seguito a due circostanze: 1) le risorse avrebbero potuto essere utilizzate per usi produttivi e 2) il minor benessere collettivo. Esempi di tale fenomeno possono essere le azioni dei tassisti che in molti Paesi europei sono riusciti, tramite pressioni sul legislatore, a vietare o limitare l’attività di Uber, loro concorrente; oppure il settore automobilistico quando investe risorse per convincere il governo a introdurre una tariffa protezionistica. In entrambi i casi le categorie in questione ottengono un beneficio; tuttavia, esaminando il benessere complessivo il valore è negativo, in quanto il beneficio è più che compensato dalla perdita costituita dalle risorse “sprecate” per conseguire la rendita e dalla riduzione di benessere costituita dai benefici potenziali mancati dei consumatori, rappresentati nel primo caso da una minore disponibilità di mezzi di trasporto urbano e prezzi più alti, nel secondo da prezzi più alti e/o qualità inferiore delle automobili. Cfr. G. Tullock, R.D. Tollison, C.K. Rowley, *The Political Economy of Rent Seeking*, Kluwer, Boston, MA, 1988.

Una situazione in cui tale meccanismo costi/benefici opera con ancora meno vincoli è il disavanzo di bilancio, perché in questo caso i costi gravano sulle generazioni successive (che non votano o non sono ancora nate), mentre i benefici sono goduti oggi e nell'immediato futuro⁷⁰⁰. Le politiche di *deficit spending*, con la conseguente accumulazione di debito pubblico, sono fortemente influenzate dal sopracitato interesse primario alla rielezione, che a sua volta produce un'altra distorsione della decisione politica: la *tirannia del breve periodo*. L'orizzonte temporale di chi governa non va al di là delle future elezioni. E se le campagne elettorali – nazionali, regionali, locali, europee – si susseguono continuamente, tale orizzonte si restringe ulteriormente. Ciò incide sull'azione del governo, incentivato a trascurare, perché fanno perdere le elezioni successive, politiche magari impopolari ma benefiche nel lungo termine e a seguire politiche clientelari e demagogiche, che, oltre agli elevati disavanzi e debiti pubblici già menzionati, causano altri risultati indesiderabili, come l'insostenibilità dei sistemi pensionistici o una spesa pubblica improduttiva e caratterizzata da sprechi. Hoppe ha osservato che il governante pubblico, soprattutto in democrazia dove la carica è temporanea, ha un orizzonte temporale più breve del governante (proprietario) privato (ad esempio i monarchi dei secoli precedenti) perché non possiede il patrimonio statale, ma ne ha solo l'uso corrente. Questa preferenza temporale più alta (orientamento al consumo presente rispetto al consumo futuro) determina uno sfruttamento economico dei beni più intenso e meno lungimirante⁷⁰¹.

Un'altra distorsione democratica in direzione di un aumento dell'intervento pubblico, evidenziata dalla Scuola della Scelta Pubblica, avviene nell'ambito degli organi legislativi. Il *logrolling*, o scambio di voti, è il sostegno reciproco fra lobby parlamentari per l'approvazione dei singoli provvedimenti. Il parlamentare A vota la legge x che interessa il parlamentare B, se B vota la legge y che interessa A. Per garantire tale risultato in maniera più efficiente e su più ampia scala spesso si ricorre al cosiddetto *logrolling implicito*, inserendo tutti i provvedimenti di spesa pubblica in un'unica legge⁷⁰², a sostegno della quale presumibilmente si riuscirà ad assemblare una maggioranza. Il parlamentare che vuole far passare il provvedimento favorevole per sé o per la lobby da lui rappresentata, infatti, deve votare la legge, e così sostiene automaticamente anche tutti gli altri provvedimenti⁷⁰³.

11.6 Costituzionalismo

L'interventismo sempre più esteso delle democrazie dunque non è arginabile. Un punto di dissenso forte fra libertarismo e liberalismo riguarda la possibilità di limitare lo Stato attraverso la panoplia di

⁷⁰⁰ Anche i banchieri centrali fanno parte dell'élite politico-amministrativa, e operano anch'essi in base al proprio interesse personale. Il motivo per cui tendono a effettuare politiche monetarie prevalentemente espansive e inflazionistiche, e mai di contrazione della base monetaria, è la condiscendenza verso il governo e le autorità politiche, in quanto la nomina e il rinnovo della carica dipendono prevalentemente da questi. Soprattutto nell'imminenza delle scadenze elettorali, l'espansione 'drogata' del reddito e dell'occupazione favorisce la rielezione dell'esecutivo in carica.

⁷⁰¹ H.-H. Hoppe, *Democrazia: il dio che ha fallito*, cit.

⁷⁰² Ad esempio, la legge di bilancio in Italia o il *Finance Act* nel Regno Unito.

⁷⁰³ Un'altra legge tendenziale è quella illustrata dal "Teorema dell'elettore mediano" di Duncan Black: in un sistema con due candidati o due partiti che si fronteggiano, le politiche scelte saranno quelle preferite dall'elettore mediano (quello che divide in due parti uguali la distribuzione degli elettori su un immaginario asse destra-sinistra; dunque quello con posizioni moderate, non estreme), essendo costui decisivo per la vittoria. Cioè ciascuno schieramento tende a convergere al centro perché in tal modo spera di ottenere più voti; ritiene infatti di non perdere quello degli elettori più estremi del proprio schieramento in quanto sufficientemente fedeli e di guadagnare gli elettori "di confine" necessari per conquistare la maggioranza. D. Black, *On the Rationale of Group Decision-making*, in "Journal of Political Economy", vol. 56, no 1, 1948, pp. 23–34.

soluzioni istituzionali ideate dal liberalismo classico a partire dal XVII secolo, per circoscrivere prima il potere dei sovrani (E.J. Sieyès, B. Constant) e successivamente delle maggioranze democratiche (H. Kelsen): costituzioni rigide con elenco tassativo dei diritti soggettivi, controllo di costituzionalità delle leggi, *Rule of Law* in senso stretto⁷⁰⁴, separazione e bilanciamento dei poteri, limiti ai mandati, articolazione dei livelli di governo (centrale e locale), sottomissione al diritto anche degli organi statali, istituzione di autorità indipendenti.

I libertari denunciano il palese fallimento di questo tentativo. Nell'opzione "liberaldemocratica" l'auspicata convivenza tra i due principi (e le connesse pratiche) democratico e liberale si è presto sbilanciata a vantaggio dei primi, degenerando in esiti socialdemocratici, interventisti, corporativi o di *soft authoritarianism*.

Per quanto riguarda le costituzioni⁷⁰⁵, i libertari fanno notare che concettualmente non possono esistere norme che si applicano o si fanno valere da sé, indipendentemente dagli uomini e dagli organi che le producono e attuano. Non ogni potere potrà essere assoggettato a regole, pena un regresso all'infinito (il problema del *quis custodiet custodes?*). Applicando questo ragionamento alle costituzioni, si possono estendere a queste le critiche rivolte al criterio democratico della maggioranza: anche le costituzioni sono redatte, e possono essere emendate, a maggioranza, in modo da dire ciò che la maggioranza vuole che dicano. Il fatto che le maggioranze necessarie siano più ampie non preserva i diritti delle minoranze. Ad esempio, secondo la costituzione del Pakistan tutte le prescrizioni del diritto devono conformarsi alle ingiunzioni dell'Islam. Se la maggioranza vuole deliberare in un determinato modo, non vi è barriera giuridica o istituzionale che possa fermarla. Con le ironiche parole di Anthony de Jasay, le costituzioni sono cinture di castità messe ai politici, delle quali però loro stessi detengono le chiavi.

Inoltre, i principi e i diritti costituzionali possiedono una coerenza interna solo apparente, perché molti di essi, come abbiamo visto, sono reciprocamente conflittuali: la libertà di espressione con il diritto alla *privacy* o alla reputazione, il diritto di proprietà con l'uguaglianza sostanziale, il diritto di riunione con il diritto di circolazione sul territorio e così via. Il *bilanciamento* compiuto dai giudici e dalle corti non garantisce le soluzioni maggiormente protettive della libertà, perché l'invocata indipendenza dei giudici, se anche fosse dagli schieramenti politici (e non è scontato), sicuramente non lo è dai conflitti etico-politici sui diritti, relativamente ai quali nessuno può dirsi *super partes*. Su questo punto la giurista Anna Pintore ha osservato: «è fallace contrapporre alla *decisione* sui contenuti dei diritti (da parte degli organi legislativi), la loro *custodia* (da parte delle corti), perché i contenuti

⁷⁰⁴ Si intende il *Rule of Law* non nell'accezione generica del costituzionalismo dello Stato di (governato dal) diritto come contrapposto al governo degli uomini, ma come *governo della legge* intesa come fonte del diritto, non genericamente come sinonimo di diritto. È il *Rechtsstaat* tedesco o l'*État de droit* francese dell'Ottocento, lo 'Stato legislativo', cioè un tipo particolare di organizzazione giuridico-politica, caratterizzata dall'idea del governo *mediante leggi* (regole generali) indipendenti dai fini, neutrali, e con la legge collocata al vertice delle fonti, dunque rifiutando il primato della costituzione. Hayek riteneva che il *Rechtsstaat* fosse l'equivalente continentale del *Rule of Law* inglese. Tuttavia autori come A. Dicey, E.C.S. Wade e altri giuristi anglosassoni ponevano alla base del secondo non soltanto il principio di legalità ma, in linea con la tradizione britannica, anche il modello di tutela dei diritti *remedial*, giurisprudenziale, e un ruolo non di supremazia per la legge scritta. Invece nella concezione europeo-continentale ottocentesca lo Stato è concepito e rappresentato come una persona dotata di volontà e scopi, e del potere supremo, o *sovranità*. Da ciò una tensione costante con i diritti individuali, che non costituiscono più un che di indipendente e di prioritario rispetto alla legge; quali diritti riconoscere e il contenuto di ognuno di essi dipende in ultima istanza dalla legge, cioè dalla volontà sovrana dello Stato. Solo nel Novecento si produce l'evoluzione verso lo 'Stato costituzionale di diritto', in cui la costituzione (rigida) si propone di rappresentare la trincea contro la compressione o la violazione dei diritti e di alcuni principi.

⁷⁰⁵ Si è già accennato all'espedito del contratto implicito e non ci si sofferma qui sulla teoria contrattuale della costituzione come fonte di legittimazione della fedeltà dell'individuo allo Stato, né sui rilievi critici a essa formulati.

non si autodichiarano e autocertificano. L'alternativa è, semmai, tra una procedura di decisione politica a maggioranza di organi rappresentativi e una procedura, pur essa di decisione politica a maggioranza, di organi non rappresentativi. In altre parole, l'alternativa tra parlamento e giudici (sia pure costituzionali) non corrisponde all'alternativa tra procedura e sostanza, ma all'alternativa tra due procedure diverse, ambedue maggioritarie»⁷⁰⁶.

Si aggiunga anche la sempre più frequente vaghezza, imprecisione o oscurità dei testi legislativi, che consentono e incoraggiano la discrezionalità e l'arbitrarietà nella loro interpretazione e applicazione⁷⁰⁷.

Un altro limite è costituito dal fatto che le costituzioni non sono documenti auto-ottemperanti. Capita che organi dello Stato violino surrettiziamente, su scala maggiore o minore, i limiti costituzionali stabiliti. «Le dittature e i regimi totalitari peggiori hanno spesso avuto costituzioni scritte di ispirazione liberale, indistinguibili da quelle delle democrazie liberali occidentali. Ad esempio, l'Unione Sovietica sotto Stalin è stata un disastro umanitario [...] anche se la costituzione dell'URSS garantiva i diritti umani»⁷⁰⁸. Seppure in grado e portata minori, anche in Paesi con solide credenziali liberaldemocratiche si compiono disapplicazioni dei testi costituzionali: ad esempio, negli Stati Uniti durante il New Deal la Corte Suprema ammise i programmi di Roosevelt nonostante fossero in contrasto con l'articolo 1, sezione 8, della Costituzione, che elenca le facoltà del potere legislativo⁷⁰⁹.

Infine, per quanto riguarda la divisione dei poteri, questa di per sé non implica una riduzione dell'intervento di ciascun potere, legislativo, esecutivo e giudiziario, nella vita economico-sociale. L'accresciuta attività di un potere in molti casi consente maggiori margini di azione anche a un altro, che quindi non ha interesse e non è incentivato a fungere da contraltare rispetto al primo. Ad esempio, un aumento della produzione legislativa comporta anche maggiori facoltà di intervento per il potere esecutivo, che amministra anche in base a quelle leggi. «Ipotizziamo che il potere legislativo approvi [...] leggi che violano le libertà del popolo. In che modo questo potrebbe danneggiare la funzione esecutiva o quella giudiziaria? Semmai ci si dovrebbe aspettare che le ultime due ne escano rafforzate. Quante più sono le leggi che si devono far rispettare, tanto più ampio dovrà essere il potere esecutivo.

⁷⁰⁶ A. Pintore, *Democrazia e diritto*, in G. Pino, A. Schiavello, V. Villa (a cura di), *Filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino, 2013, pp. 469-470.

⁷⁰⁷ «Se consideriamo la Carta dei Diritti e i suoi emendamenti come una sorta di meta-legge che limita le altre leggi che possono vigere negli Stati Uniti, è ormai evidente a tutti che il linguaggio usato per descrivere le libertà che non possono essere giuridicamente limitate è spesso estremamente vago – soggetto a una vasta gamma di interpretazioni. Il Secondo Emendamento sembra indicare chiaramente che *qualcuno* ha il diritto di possedere e portare armi. Alcuni sosterranno che il contesto chiarisce che la libertà in questione era limitata ai membri delle milizie; altri insisteranno sul fatto che le osservazioni introduttive si riferiscono solo alla necessità di *eventuali* milizie e offrono solo una *giustificazione* del diritto descritto successivamente». R. Fumerton, *op. cit.*, p. 18 (traduzione mia).

⁷⁰⁸ J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 73 (traduzione mia).

⁷⁰⁹ Brennan propone altri esempi tratti dalla storia americana: «vi piace l'idea della separazione dei poteri? Guardatela scomparire: il Congresso ha autorizzato il presidente a decidere quando e come andare in guerra. Vi piace il diritto alla libertà di parola e alla libertà di stampa garantiti dal Primo Emendamento? Per gran parte della storia americana la Corte Suprema non ha proibito la censura. Pensate che sia importante che gli Stati rispettino l'*habeas corpus* (il principio secondo cui gli Stati non devono imprigionare o detenere persone senza processo o prove)? Lincoln lo sospese durante la Guerra Civile. [...] Il Congresso e il presidente [Obama] hanno autorizzato le forze armate statunitensi a detenere chiunque, ovunque, a tempo indeterminato, senza la formalizzazione dell'accusa o il processo, se la persona "sostiene in modo sostanziale" determinati gruppi terroristici. [...] Le audizioni per la nomina dei giudici della Corte Suprema sono battaglie politiche, [perché] i giudici non interpretano la costituzione in maniera oggettiva e disinteressata bensì in modo che produca gli esiti politici preferiti». *Ivi*, pp. 73-74. Tra l'altro, nella lettura dei libertari la costituzione americana sostituisce gli Articoli della Confederazione al fine di rinforzare lo stato centrale, non per proteggere con maggior forza la libertà.

Allo stesso modo, quanto più è restrittivo il regime legale, tanto più saranno i casi che dovranno essere giudicati nei tribunali e, quindi, tanto più ampio dovrà essere il potere giudiziario. Se ogni potere vuole essere più esteso e più forte, c'è una qualche ragione di pensare che dovrebbero fare causa comune. Non c'è, in ogni caso, una ragione ovvia per pensare che ciascuno dovrebbe cercare di impedire agli altri di violare le libertà del popolo»⁷¹⁰. I libertari fanno notare che i tre poteri alla fine sono branche della stessa organizzazione, lo Stato (“rami dello stesso albero”), reciprocamente permeabili, tutti e tre finanziati con la stessa modalità, attraverso le imposte istituite dallo Stato stesso, e dunque su alcuni aspetti salienti della vita sociale (le libertà “negative”, il diritto di proprietà, la difesa dalle interferenze della pubblica amministrazione) le reciproche limitazioni non operano. D'altra parte, la storia dell'ultimo secolo ha evidenziato l'enorme crescita dell'interferenza dei tre poteri nelle vite degli individui. Lo Stato democratico, concludono i libertari, non si può imbrigliare.

Alla luce delle considerazioni svolte in questo capitolo diventa più comprensibile la (controintuitiva, e per il *mainstream* scandalosa) scarsa considerazione che i libertari hanno per i diritti politici, giudicati di rango inferiore rispetto ai diritti di libertà/proprietà. «I sentimenti dei libertari nei confronti delle libertà politiche – il diritto di votare e di candidarsi – sono contrastanti. Le libertà civili ed economiche [...] conferiscono agli individui potere su sé stessi e creano una sfera di autonomia personale che gli altri non devono violare. [...] Le libertà politiche [...] sono differenti. Conferiscono agli individui il potere sugli altri. Pertanto, i libertari non credono che queste libertà abbiano lo stesso status delle altre libertà»⁷¹¹.

⁷¹⁰ M. Huemer, *Il problema dell'autorità politica*, cit., pp. 352-353.

⁷¹¹ J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., pp. 38-39 (traduzione mia). Sui diversi orientamenti relativi all'esercizio del voto e alla partecipazione alle elezioni v. *infra*, cap. 13.

12. Destra, Sinistra e libertarismo

In questo capitolo è affrontata la questione della collocazione politica del libertarismo. La tradizionale bipartizione Destra/Sinistra è idonea per posizionare il libertarismo? E, se sì, in quale dei due fronti dovrebbe situarsi?

Secondo un senso comune, diffuso anche tra gli addetti ai lavori, il libertarismo sarebbe incoerente, risultando al tempo stesso un'istanza "di sinistra", per la difesa da esso operata delle libertà civili⁷¹² e di qualsiasi stile di vita scelto e per la sua avversione alla guerra, e "di destra", per la tutela intransigente della proprietà e del libero mercato, con i connessi esiti antiegalitari. «Se interpretato secondo le categorie della politica di tipo europeo, il libertario [...] potrebbe essere al tempo stesso un *ultra* del conservatorismo e un esponente del progressismo più estremo»⁷¹³. Una dottrina politica che coniuga la libertà di drogarsi e la difesa rigorosa dei diritti di proprietà, sottraendosi ai *cliché* teorici dominanti, è considerata una bizzarria.

Non che i libertari storicamente abbiano sempre rifiutato le due etichette. Ad esempio, Rothbard negli anni Sessanta del Novecento riteneva che il libertarismo fosse la "vera" sinistra, e anzi "l'estrema sinistra"⁷¹⁴. Con l'evoluzione della sua analisi politico-sociale, all'inizio degli anni Novanta, giudicando il libertarismo il migliore erede della *Old Right* americana, i cui ideali andavano rilanciati, sostenne che una qualificazione come "destra" non fosse impropria⁷¹⁵; e diede vita al filone *paleolibertario* (v. *infra*). Anche qualche altro autore, come si vedrà più avanti, ha accettato una delle due denominazioni. Tuttavia, è prevalente l'insofferenza per una bipartizione che, come un letto di Procuste, imprigiona e impoverisce la ricchezza del sistema teorico e delle proposte politiche dei libertari.

12.1 Criteri di distinzione

Gli studiosi che confidano nel valore esplicativo del paradigma destra/sinistra hanno spesso proposto un unico concetto dirimente, con la relativa coppia antonimica: disuguaglianza/uguaglianza (sostanziale)⁷¹⁶; libero mercato/interventismo⁷¹⁷; esclusione/inclusione; egoismo/solidarietà; conservatorismo/progressismo; ordine naturale/manipolabilità della struttura sociale⁷¹⁸; principio di

⁷¹² Come abbiamo visto (cap. 6), in realtà le libertà dei libertari non coincidono quasi in nulla con i "diritti civili" della tradizione *liberal* e *radical*.

⁷¹³ C. Lottieri, *Anarchici per il capitalismo*, in "Ideazione", n. 5, settembre-ottobre 1996, p. 115.

⁷¹⁴ M.N. Rothbard, *Liberty and the New Left*, in "Left and Right", vol. 1, n. 2, autunno 1965, pp. 35–67. La questione viene ripresa più avanti in questo capitolo a proposito dei rapporti del libertarismo con la sinistra.

⁷¹⁵ M.N. Rothbard, *A Strategy for the Right*, discorso tenuto presso il John Randolph Club, gennaio 1992; ristampato in "Rothbard-Rockwell Report", vol. 3, n. 3, marzo 1992; trad. it. *Una strategia per la destra*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/articles/una-strategia-per-la-destra.pdf>, 21 agosto 2009. Nel 1970 Jerome Tuccille, all'epoca unito in sodalizio con Rothbard, usava esplicitamente l'etichetta di *destra* per il movimento libertario: «la Destra libertaria ha riscoperto le politiche della *Old Right* della fine degli anni Quaranta e dell'inizio dei Cinquanta». J. Tuccille, *Radical Libertarianism: A Right-Wing Alternative*, cit., p. 10 (traduzione mia). Come si vede, la collocazione a destra è proposta nel titolo stesso del libro.

⁷¹⁶ È il criterio seguito da Norberto Bobbio in *Destra e Sinistra*, Donzelli, Roma, 1994. I libertari che accettano questo fondamento di distinzione, al posto del primo termine preferiscono *diversità* (e dunque diversità/uguaglianza), in quanto *disuguaglianza* ha una connotazione valutativa negativa, che d'altra parte è voluta in chi propone la distinzione da sinistra.

⁷¹⁷ Anthony Downs ordina le forze politiche lungo un asse in base al loro grado di interventismo statale, con i liberisti a destra e gli statalisti a sinistra. A. Downs, *Teoria economica della democrazia*, cit.

⁷¹⁸ Ambrogio Santambrogio propone sostanzialmente questo criterio distintivo fra sinistra e destra: per la prima la realizzazione delle persone avviene in forza del superamento della propria "datità" concreta, per la seconda tale "datità" è al contrario assunta a criterio e valorizzata. A. Santambrogio, *Destra/sinistra*, in R. Esposito, C. Galli (a cura di), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari, 2000. Secondo il conservatore americano R.R. Reno, per la

realtà/utopismo. Altri autori hanno associato alcune di queste categorie, conferendo loro un peso diverso⁷¹⁹. Altri ancora hanno seguito un criterio maggiormente empirico, elencando le opposte inclinazioni relativamente ad alcuni temi della vita civile, sociale ed economica particolarmente esposti alla polarizzazione (possesso di armi, pena di morte, immigrazione, nazionalismo, aborto, droghe, famiglia, femminismo), cercando di indurne eventuali sistemi di valori o schemi culturali più generali. Ad esempio, a destra vi è una maggiore propensione per la libertà di detenere armi; per il rigore della sanzione anziché verso atteggiamenti volti alla comprensione e al recupero del reo; per la pena di morte; per restrizioni all'immigrazione (in genere motivate da ragioni identitarie, che generano anche disapprovazione verso il multiculturalismo); un più spiccato nazionalismo; maggiore ostilità verso la libertà di aborto; nessuna tolleranza per il consumo di stupefacenti; impulso alla valorizzazione della famiglia tradizionale e contrarietà verso forme di riconoscimento giuridico (matrimonio, unioni civili) alle coppie omosessuali; diffidenza nei confronti del femminismo; adesione al principio di gerarchia; avversione al 'politicamente corretto'⁷²⁰. Mentre chi si colloca a sinistra su queste tematiche manifesta orientamenti opposti. Le posizioni su alcuni di questi temi possono essere fatte discendere dalle concezioni elencate sopra: ad esempio, la difesa del matrimonio eterosessuale, così come l'idea del rispetto di alcune gerarchie, sono il frutto della convinzione, più radicata a destra, dell'esistenza di alcuni elementi permanenti della natura umana che prefigurano un ordine naturale non manipolabile a piacere⁷²¹. Altre sono influenzate dalle convinzioni religiose, altre ancora da interpretazioni di tipo antropologico, come il grado di scetticismo sulla natura umana, o da valori specifici.

A parere dei libertari, il valore esplicativo della coppia interpretativa destra/sinistra si è andato opacizzando. Non perché essi considerino cancellate le polarizzazioni che originano da impostazioni politico-culturali differenti⁷²²; non perché, come oggi spesso si afferma proclamando la "fine delle ideologie", non siano (più) possibili visioni alternative dell'uomo e della società (la compattezza e la coerenza della *Weltanschauung* libertaria dimostrano il contrario); ma perché le istanze che vengono inserite all'interno dei due "contenitori" sono spesso arbitrarie; in termini storici, erranee, perché la

sinistra «il mondo ideale è liquido e mobile, [mentre] la destra è definita dal desiderio di ripristinare vecchie lealtà e identità solide. Appoggia i confini, le frontiere e le distinzioni (giusto contro sbagliato, maschile distinto da femminile, ecc.). [...] Il mondo ideale è solido e stabile. M. Matzuzzi, *Il Dio della frontiera*, in "Il Foglio", 16 novembre 2024.

⁷¹⁹ È ad esempio l'impostazione dello storico Ernst Nolte: egli assume il criterio della perfettibilità o dell'imperfezione, utilizzato anche da Santambrogio, come uno dei criteri ai fini della distinzione sinistra-destra («la sinistra crede che il futuro sia il compimento dell'essere umano e che dunque porterà con sé una felicità universale, mentre la destra è convinta che l'imperfezione nell'uomo sia fatalmente ineliminabile») ma ne aggiunge altri tre, corrispondenti alla terna "libertà, uguaglianza, fratellanza" della Rivoluzione francese: «la destra pone come valore centrale al posto di "libertà" "ordine", al posto dell'"uguaglianza" la "diversità", al posto della "fratellanza" la "distanza"». E. Nolte, *Ordine, distanza e diversità le tre parole di un conservatore*, in "Repubblica", 20 gennaio 2004.

⁷²⁰ Questo punto sembra confermare l'idea, sostenuta tra gli altri da Luca Ricolfi, di un rimescolamento delle posizioni avvenuto nell'ultimo decennio su alcuni temi: la libertà di espressione è uno di questi, con una maggiore sensibilità a destra (anche perché i suoi esponenti sono più frequentemente oggetto di azioni giudiziarie) e un atteggiamento di occhiuta sorveglianza a sinistra (v. *supra*, § 6.2.1). Un altro tema "passato a destra" sarebbe la difesa dei deboli. Cfr. L. Ricolfi, *La mutazione. Come le idee di sinistra sono migrate a destra*, Rizzoli, Milano, 2022.

⁷²¹ Tale principio può essere declinato in senso reazionario – nessuna concessione all'innovazione – o in senso conservatore – "nuove idee ispirate a principi permanenti", secondo la massima di Giuseppe Prezzolini.

⁷²² Non deve dunque sorprendere che molti libertari respingano la semplicistica asserzione, oggi spesso ripetuta, secondo cui "destra e sinistra non esistono più". Quello che essi rifiutano è un significato specifico (e prevalente) di tale affermazione, e cioè la celebrazione del pragmatismo e la riduzione delle scelte politiche a mera tecnica amministrativa, previa rimozione dei principi "forti".

loro composizione all'interno dei diversi impianti teorico-politici è variata nel tempo⁷²³. Se l'analisi è condotta su un piano storico, l'eterogeneità culturale e dottrinale delle varie "deestre" e "sinistre" che hanno abitato gli ultimi due secoli di storia politica non consente l'individuazione di un criterio distintivo unico. Se l'analisi è condotta su un piano concettuale, e al tempo stesso limitata storicamente all'epoca contemporanea, la riduzione della dicotomia destra/sinistra a un solo criterio discriminante conduce a difficoltà logiche stringenti, come si vedrà fra breve.

Per chiarire il primo aspetto ci soffermeremo a titolo esemplificativo su una delle coppie interpretative elencate sopra, libero mercato/interventismo, con l'etichetta di "destra" assegnata al *laissez-faire*, in contrapposizione alle istanze interventiste, sovente identificate con le posizioni di sinistra, da quelle più estreme, come quella comunista, a quelle più moderate, di matrice socialista, socialdemocratica o liberalsocialista.

Se si esaminano con attenzione le predilezioni economiche della destra (*rectius*: delle destre) lungo l'intero corso della storia moderna, la sua assegnazione al fronte liberista appare fortemente inadeguata. Il termine "destra", nato poco prima della Rivoluzione francese per indicare le posizioni tese a difendere la sovranità del re contro la sovranità popolare, nei suoi due secoli di storia ha identificato in gran parte opzioni culturali e politiche nettamente anti-mercato, incentrate sulla regolamentazione dell'economia, sulla difesa delle rendite dei ceti privilegiati, sulla corporativizzazione dei sistemi economici e sociali. Questo si può notare già nella collocazione politica che origina i due termini, e cioè il posizionamento nell'emiciclo che ospitava l'assemblea degli stati generali convocata dal re di Francia nel maggio del 1789: gli esponenti filomonarchici capeggiati da Pierre Victor de Malouet, quelli che si sedettero nei posti collocati alla destra del presidente dell'assemblea, in campo economico erano interventisti; mentre i radicali di Mirabeau, disposti nella parte sinistra, erano liberali pro-*laissez-faire*.

La destra delle origini, nella versione reazionaria di Joseph de Maistre, Louis G.A. de Bonald e von Haller, è antiborghese, e avversa il capitalismo in quanto veicolo di stravolgimento delle gerarchie sociali⁷²⁴ e di una mitica comunità incontaminata. Il tradizionalismo di Adam Heinrich Muller, Novalis, Friedrich Schlegel, Friedrich Schelling e Thomas Carlyle esalta la nazione come una comunità organica fondata su comuni vincoli di memorie, costumi e religione, respingendo anche la prospettiva giusnaturalistica e individualistica contenuta nel 1789. Friedrich von Gentz, nel commento alle *Riflessioni sulla rivoluzione in Francia* di Edmund Burke⁷²⁵, e Adam Müller, negli *Elementi di arte politica* (1804), avversano esplicitamente il liberismo smithiano. Burke, favorevole al libero scambio, viene impropriamente assimilato a questo filone di pensiero.

Nella prima metà dell'Ottocento negli Stati Uniti sono i democratici di Andrew Jackson a sostenere il libero scambio, in contrapposizione al partito Repubblicano Nazionale.

La destra che prende forma dopo il 1848 (G. Boulanger, E. Drumont, R. Wagner), non mette più in discussione i presupposti giuridico-istituzionali della modernità⁷²⁶, ma mantiene la sua ostilità nei

⁷²³ Sulla frammentazione identitaria di destra e sinistra v. M. Gauchet, *Destra sinistra. Storia di una dicotomia* (1992), Diana, Milano, 2021.

⁷²⁴ Vedi E. Galli della Loggia, *Intervista sulla destra*, Laterza, Bari, 1994. Altri tratti sono la difesa della tradizione cristiana, e anche del clericalismo, contro l'ateismo dell'illuminismo e dell'idealismo tedesco. Inoltre è una destra elitaria, snobistica, aristocratica, esalta il valore morale in sé della lotta alla modernità, come pura testimonianza.

⁷²⁵ E. Burke, *Riflessioni sulla Rivoluzione in Francia* (1790), Ideazione, Roma, 1998.

⁷²⁶ Sebbene rimanga l'avversione al suffragio universale, conseguente al rifiuto della dimensione di massa.

confronti della rivoluzione capitalistica⁷²⁷, dell'industrialismo e dell'urbanesimo, cavalcando il disagio sociale in nome dei valori di ordine, tradizione e gerarchia. Antisemitismo e militarismo sono altri due connotati di rilievo.

Nell'ultimo decennio dell'Ottocento si afferma una destra che coltiva l'avversione alla modernità proprio in quanto portatrice del materialismo borghese, che dissolverebbe i rapporti personali naturali. Contro l'individualismo liberale si invoca la restaurazione del principio di autorità discendente dalla religione (Dio), dalla nazione (patria) e dalla famiglia. Si inserisce in questo filone il reazionarismo dei francesi della prima metà del Novecento, Charles Maurras, Maurice Barres, Paul Bourget e Jacques Ploncard d'Assac e, tolto il riferimento cristiano e cattolico, dell'italiano Julius Evola⁷²⁸.

Tra fine Ottocento e inizi del Novecento solo nella teoria delle élites – nella versione di Vilfredo Pareto, non in quelle di Gaetano Mosca e di Robert Michels – si trovano accenti benevoli verso il mercato.

La Rivoluzione conservatrice che si sviluppa nella Germania di Weimar (O. Spengler, E. Junger, A. Moeller van den Bruck, M. Heidegger, C. Schmitt, W. Sombart), pur valorizzando la tecnologia, sottolinea le caratteristiche organiche (in senso antropologico) dei popoli (quanto di più distante dalle libere relazioni fra individui auspiccate dal liberalismo di *laissez-faire*), asserisce il primato del politico e del comunitario e sul piano operativo si risolve in una sintesi di socialismo e nazionalismo.

Nel fascismo italiano, in cui operano pulsioni culturali diverse, gli esponenti di maggior rilievo sul piano teorico sono Alfredo Rocco e Giovanni Gentile: l'organicismo tradizionalista del primo e lo "Stato etico" del secondo in termini operativi si risolvono in un forte impulso dirigista⁷²⁹. Un "socialismo fascista" è quello propugnato da Pierre Drieu La Rochelle, mentre il sostegno al fascismo di Ezra Pound è motivato da un intransigente anticapitalismo.

Il retroterra del nazionalsocialismo comprende l'irrazionalismo ottocentesco e il culto romantico del *Volk*. Il primo avversa il liberalismo come "arido intellettualismo"; il secondo si trasforma in arianesimo (J.A. Gobineau, H.S. Chamberlain), nazionalismo e razzismo biologico con le elaborazioni di A. Rosenberg ed E. Kriek, i due più importanti teorici del nazismo, e con il *Mein Kampf* (1925) di Hitler. Sul piano più strettamente politico il nazismo, pur essendo un movimento diverso dalla destra classica prussiana, in quanto attore di una forte democratizzazione sociale contro le gerarchie dell'aristocrazia, in campo economico opera attraverso una forte mobilitazione pubblica degli investimenti e un controllo statale a tratti pervasivo.

È solo dal dopoguerra, e in prevalenza nel mondo anglosassone, che alcune forze politiche e movimenti conservatori hanno assunto in campo economico posizioni di libero mercato: talvolta il partito Repubblicano e alcuni movimenti che lo hanno innervato negli Stati Uniti, i *Tory* di Margaret Thatcher in Gran Bretagna⁷³⁰. Ma in un contesto mondiale in cui resta comunque robusta la presenza di pensatori e movimenti di ispirazione tradizionalista o conservatrice fortemente antiindividualisti e antimercato, come Nicolàs Gomez Dávila, Ernst Nolte, Yoram Hazony; o come la Nuova Destra francese a cui dà vita Alain de Benoist alla fine degli anni Sessanta del Novecento (Guillaume Faye,

⁷²⁷ Anche a causa della componente antisemita. Il giornalista Otto Glagau nel 1879 scriveva: "l'ebraismo è la Scuola di Manchester messa in pratica e portata all'estremo".

⁷²⁸ Nello stesso periodo, a conferma che non ogni posizione di destra coincide con istanze conservatrici, in Italia si sviluppa anche un filone avanguardista, come ad esempio quello futurista.

⁷²⁹ Il primo fascismo ispira anche i pensatori rumeni Mircea Eliade ed Emil Cioran; gli articoli del primo alla fine degli anni Venti contribuiscono alla strutturazione teorica del movimento romeno 'Guardia di ferro' di Codreanu.

⁷³⁰ Andrebbe anche affrontato, ma in questa sede non ve n'è lo spazio, il tema della coerenza fra le parole e le politiche concretamente attuate, a volte tutt'altro che liberali.

Pierre Vial, Jean-Claude Valla, Giorgio Locchi, Dominique Venner), la quale esprime posizioni radicalmente anticapitaliste⁷³¹; o come i *neocoon* americani, economicamente socialdemocratici.

Anche volgendo lo sguardo alle espressioni partitiche delle culture politiche, si può agevolmente rilevare che negli ultimi decenni gran parte della destra europea è connotata in senso fortemente “sociale” o statalista (il Partito Popolare in Spagna, i gollisti e i lepenisti in Francia, gli eredi del Movimento sociale in Italia)⁷³².

Una lettura attenta della storia politica moderna dunque non consente l’identificazione di qualsiasi destra con le istanze liberiste; mentre può assegnare queste solo ad alcune destre molto circoscritte nel tempo e nello spazio.

La questione si ripropone anche per altre coppie concettuali indicate sopra, il cui carattere unidimensionale rischia il semplicismo descrittivo e teorico. Prendendo in considerazione il criterio dell’uguaglianza sostenuto da Bobbio, Ambrogio Santambrogio ha osservato: «È facile far vedere come siano esistite, e tuttora esistano, sinistre che sostengono disuguaglianze e destre che propugnano eguaglianze. D’altronde la nostra esperienza quotidiana è piena di disuguaglianze che appaiono giuste e di eguaglianze che appaiono ingiuste. Il problema sembra perciò non tanto riguardare il concetto di eguaglianza in quanto tale, ma il suo contenuto, intorno al quale le posizioni si dividono. La domanda essenziale è allora: eguaglianza di che cosa? [...] E, poiché abbiamo naturalmente decine e decine di risposte, corrispondenti alle varie destre e sinistre, ricadiamo in una molteplicità di contenuti eterogenei»⁷³³.

Tuttavia, se la distinzione fra sinistra e destra coincidesse con la dicotomia uguaglianza/disuguaglianza nel senso di Bobbio, i libertari dovrebbero essere definiti di destra, in quanto, come abbiamo visto (v. *supra*, cap. 7) avversano l’uguaglianza sostanziale perseguita coercitivamente e difendono l’uguaglianza giuridica solo se intesa come riflesso dell’uguaglianza morale degli individui, cioè a livello metanormativo. E infatti il libertario Hoppe colloca il libertarismo sul fronte destro perché accoglie la posizione sulle *differenze* tra gli esseri umani quale elemento di distinzione tra destra e sinistra: «la Destra riconosce, come realtà di *fatto*, l’esistenza di differenze e diversità fra gli individui e le accetta in quanto naturali, mentre la Sinistra nega l’esistenza di tali differenze o cerca di minimizzarle e in ogni caso le considera qualcosa di innaturale che deve essere rettificato per realizzare uno stato naturale di *uguaglianza*»⁷³⁴.

⁷³¹ A. de Benoist, *Sull’orlo del baratro. Il fallimento annunciato del sistema denaro*, Arianna Edizioni, Bologna, 2012. L’autore si ispira alla Rivoluzione conservatrice tedesca. L’esperienza della Nouvelle Droite genera in Italia la Nuova Destra di Marco Tarchi.

⁷³² Uno studioso propugnatore di una destra sociale e comunitaria come Marcello Veneziani elenca spesso le seguenti caratteristiche della destra da lui auspicata: senso dello Stato, valori della tradizione, primato della comunità, principio di sovranità, amor patrio, educazione civile e culturale.

⁷³³ A. Santambrogio, *op. cit.*, pp. 180-181.

⁷³⁴ H.-H. Hoppe, *A Realistic Libertarianism*, cit. Hoppe precisa che le differenze mentali, quelle più controverse, per la destra sono fortemente condizionate da fattori biologici, mentre per la sinistra l’ambiente svolge un ruolo decisivo, e dunque un cambiamento nelle condizioni di vita genererebbe anche una sostanziale uguaglianza dei risultati. E, come si è visto nel capitolo 7, laddove alcune differenze sono innegabili e non attribuibili all’ambiente ma al corredo genetico, come il talento di alcuni sportivi, esse sono immeritate e i fortunati devono “compensare” gli svantaggiati. Anche Walter Block sostiene l’esistenza di caratteristiche biologiche che danno vita a diversità irriducibili tra gli esseri umani: W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., cap. 21, *Stereotyper*, pp. 157-166; *Four Firemen Die in Socialist Fire; Worse, Two of Them Were Woman*, in LewRockwell.com, <http://www.lewrockwell.com>, 27 luglio 2001, ripubblicato in *Toward a Libertarian Society*, Mises Institute, Auburn, AL, 2014, pp. 115-117.

Anche relativamente alla diade ordine naturale/manipolabilità della struttura sociale, i libertari, avversando la normatività “costruttivistica”, e dunque in consonanza con il primo termine, verrebbero collocati a destra.

Circa la coppia interpretativa conservatori/progressisti, se usata come corrispettivo della polarità destra/sinistra, rischia di risultare o una classificazione dal contenuto descrittivo nullo o addirittura una mistificazione. I concetti di progresso e conservazione, infatti, necessitano a loro volta di un ulteriore criterio di orientamento, ovverosia di parametri attraverso i quali stabilire quando una trasformazione è progresso o quando il mantenimento di un dato assetto sociale è regresso.

Volendo ugualmente assumere quelle categorie, non è scontato che le forze collocate a sinistra abbiano realizzato politiche di “progresso” e quelle collocate a destra di conservazione. Un’analisi non preconcepita potrebbe concludere che, alla fine degli anni Settanta del Novecento, Margareth Thatcher ha forse saputo intuire e assecondare i nuovi bisogni di ampi strati della società molto meglio delle vecchie Trade Unions stataliste; e ha compreso le esigenze dei nuovi ceti sorti dalla terza rivoluzione tecnologica più acutamente del Labour Party, attraversato da vecchi riflessi ideologici. E, ancora, un esame non ideologico potrebbe approdare alla conclusione che Ronald Reagan, e non gli intellettuali *liberal* delle università dell’est americano, ha meglio interpretato il desiderio di autonomia individuale, denunciando le inefficienze e le distorsioni della gestione pubblica e contribuendo a liberare le relazioni sociali dai cascami oppressivi delle vecchie politiche dirigiste. In tali contesti l’individuazione degli innovatori e dei conservatori potrebbe risultare più problematica di quanto comunemente si ritenga.

D’altra parte, il conservatorismo, inteso come tradizione di pensiero, ha avversato il progressismo di sinistra proprio per gli esiti giacobini insiti nell’idea che la struttura sociale e anche la natura umana siano manipolabili a piacere attraverso i mezzi politici (principalmente la legislazione). L’eterogenesi dei fini può condurre, e spesso ha condotto, l’ingegneria sociale a conseguenze indesiderabili, di disintegrazione sul piano sociale e autoritarie o addirittura totalitarie sul piano politico.

Una volta rifiutata questa dicotomia, e l’identificazione con l’una o l’altra, i libertari propongono una diversa contrapposizione, sintetizzabile con la coppia libertà individuale *versus* eterodirezione. Alla luce di questa antitesi, non fondata su etichette ma su un’opzione precisa, la posizione libertaria disvela una sua intima coerenza, facendo discendere dal principio di libertà tutte le sue implicazioni. La libertà è applicata a tutti i campi della vita sociale, compreso quello economico.

Ha scritto David Bergland:

La gente spesso chiede: i libertari sono di sinistra o di destra? *Liberal* o conservatori? È un errore cercare di collocare i libertari nel tradizionale spettro “sinistra-destra” poiché esso non misura alcunché. Gli analisti politici e i commentatori appaiono sorprendentemente ciechi di fronte ai limiti di questo schema tradizionale. Etichette come “sinistra”, “destra” e “moderato”, così come le etichette dei partiti tradizionali, sono inutilizzabili per capire come ogni politico si collocherà su una data questione. [...] Il libertarismo non è una qualche variante della sinistra o del pensiero *liberal*, né una qualche variante della destra o del pensiero conservatore. Né una combinazione di sinistra e destra. [...] Non è inusuale per i *liberal* e i libertari assumere posizioni simili su certi temi riguardanti le libertà personali. E non è inusuale per i conservatori e i libertari essere dalla stessa parte su alcuni temi economici. Ma questa è più una coincidenza che una questione di principî. Tutte le posizioni libertarie sulle varie questioni derivano dai fondamentali principî libertari dell’autoproprietà e del rispetto per gli eguali diritti degli altri. Gli altri gruppi politici non hanno lo stesso approccio coerente e basato sui principî. Infatti, non puoi prevedere la posizione di ciascun

Democratico, Repubblicano, *liberal* o conservatore su ogni questione in ogni momento. Essi non hanno un modo coerente di affrontare le varie questioni perché non hanno principi solidi a fondamento. Il massimo che puoi fare è redigere una lista delle posizioni che essi assumono sui vari temi e controllare di tanto in tanto se vi sono cambiamenti⁷³⁵.

Già nel 1958 Ludwig von Mises scriveva: «questi termini, “sinistra” e “destra”, hanno oggi perso ogni significato politico. La sola significativa distinzione è quella tra i fautori dell’economia di mercato e, come corollario, del governo limitato e i sostenitori dello Stato totale»⁷³⁶. Lo scrittore Robert Heinlein ha osservato: «Le etichette politiche – come monarchico, comunista, democratico, populista, fascista, liberale, conservatore, e così via – non sono mai criteri fondamentali. La razza umana si divide politicamente in coloro che vogliono controllare la gente e in coloro che non hanno tale desiderio. I primi sono idealisti che agiscono spinti dai migliori motivi, per il massimo bene del più gran numero di persone. I secondi sono tipi burberi, sospettosi e privi di altruismo. Ma sono vicini più gradevoli di quelli dell’altra categoria»⁷³⁷.

Come è stato rimarcato, sono i libertari a poter chiedere conto alle altre famiglie politiche delle loro incoerenze. Ai conservatori, di destra, possono chiedere perché sono a favore della libertà in campo economico ma non in altri settori della vita sociale, e ai *liberal*, di sinistra, perché vogliono estendere le libertà civili ma comprimere quelle economiche⁷³⁸. Il libertarismo è politicamente inafferrabile perché non può essere compreso con le logore categorie concettuali ancora oggi in uso. E infatti i libertari si sono spesso considerati politicamente degli *homeless*, trovandosi a disagio in ciascuno dei due schieramenti prevalenti nei sistemi politici contemporanei.

Per evidenziare la collocazione delle diverse ideologie politiche, i libertari hanno proposto rappresentazioni grafiche più sofisticate della tradizionale linea retta che interpreta lo spettro politico come un unidimensionale percorso orizzontale sinistra-centro-destra.

Nel 1970 Jerome Tuccille ha proposto il diagramma riportato in Figura 1. Nella parte superiore del cerchio «predomina una zona grigia, un’economia mista con il suo naturale sottoprodotto, il welfarismo. Come ci si sposta verso sinistra o verso destra si entra in un’area di più forte controllo pubblico sull’economia, capitalismo di stato conservatore sulla destra, liberalsocialismo sulla sinistra. Con un ulteriore spostamento sul lato destro si entra in una zona di fascismo, con imprese nominalmente private ma di fatto con una *gestione* totalmente statale dell’economia, soppressione dei partiti di opposizione e censura su tutti i mezzi di comunicazione. Allo stesso modo, se ci si muove verso il basso sul lato sinistro della circonferenza politica si trova la proprietà completamente pubblica dei mezzi di produzione e distribuzione, la soppressione di qualsiasi opposizione e anche

⁷³⁵ D. Bergland, *Libertarianism in One Lesson*, Orpheus Publications, Costa Mesa, CA, 1997, pp. 36, 39 (traduzione mia).

⁷³⁶ L. von Mises, *Mercato e Stato*, in *Libertà e proprietà*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2007, p. 31; ed. or. *Wirtschaft und Staat*, in “Schweizer Monatshefte”, 48, 1, aprile 1968. Anche nella prospettiva liberale classica i concetti di destra e sinistra denunciano la loro inadeguatezza: Raimondo Cubeddu ha scritto: «che una filosofia politica, come quella liberale, possa essere racchiusa in uno schema classificatorio come quello di “destra-sinistra” è a dir poco discutibile. E questo anche se con “destra” si intendesse un atteggiamento politico mirante soprattutto al mantenimento della libertà e con “sinistra” un atteggiamento politico tendenzialmente rivolto alla realizzazione dell’uguaglianza. [...] La distinzione non è tra conservatori e progressisti, tra “destra” e “sinistra” ma tra statalisti e non statalisti». R. Cubeddu, *Atlante del liberalismo*, Ideazione Editrice, Roma, 1997, pp. 135-137. Una posizione analoga è espressa in D. Antiseri, L. Infantino (a cura di), *Destra e Sinistra due parole ormai inutili*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 1999.

⁷³⁷ R. Heinlein, *Time Enough for Love*, G.P. Putnam’s Sons, New York, 1973, pp. 351-352 (traduzione mia).

⁷³⁸ «I conservatori vogliono essere il tuo papà, dicendoti cosa fare e cosa non fare. I *liberal* vogliono essere la tua mamma, dandoti da mangiare, rimboccandoti le coperte e pulendoti il naso. I libertari vogliono trattarti come un adulto». D. Boaz, *The Libertarian Mind: A Manifesto for Freedom*, cit., 2015, p. 132 (traduzione mia).

qui la censura di qualsiasi espressione, parlata o scritta. Ma se ci si sposta ancora, sia a sinistra sia a destra, si procede verso l'*ideale* di capitalismo a destra e l'*ideale* di socialismo a sinistra. Qui si trova l'ampia varietà del libertarismo, della volontarietà nella vita intellettuale, economica, sociale e spirituale»⁷³⁹.

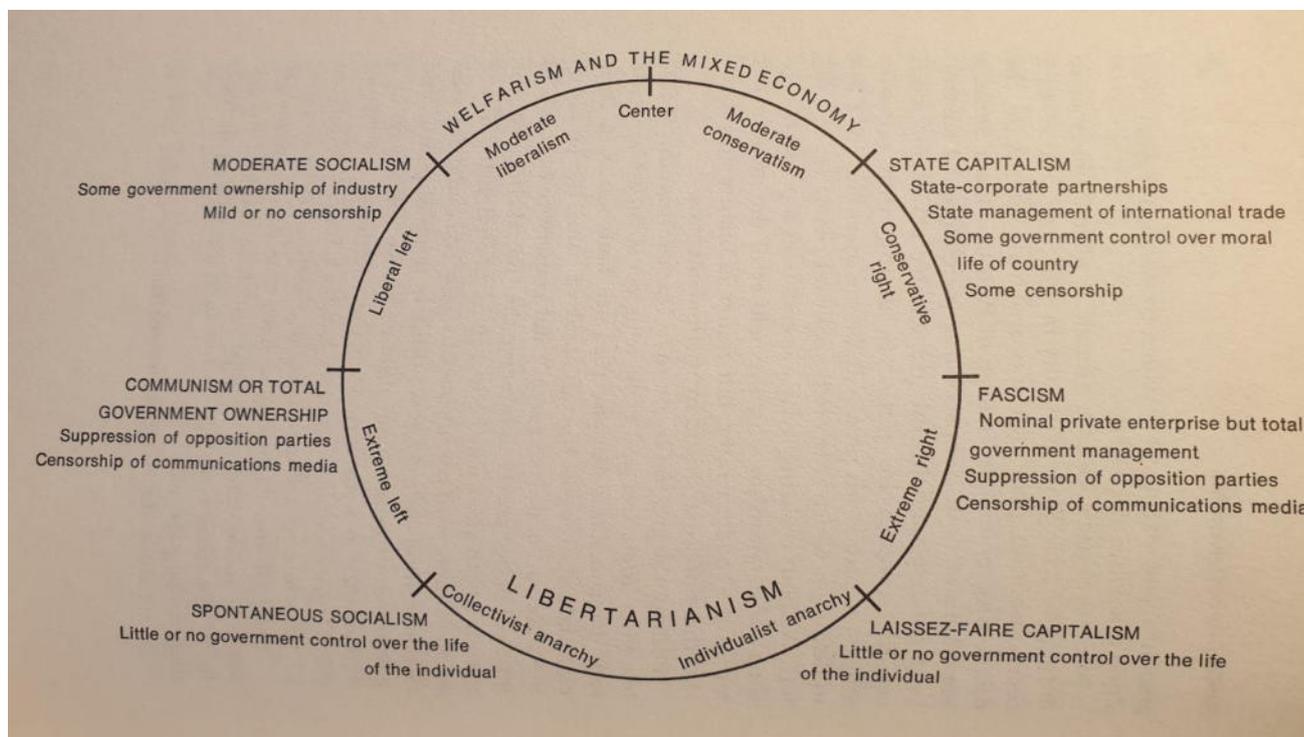


Figura 1

La rappresentazione grafica maggiormente valorizzata è quella proposta da William S. Maddox e Stuart A. Lilie⁷⁴⁰ all'inizio degli anni Ottanta del secolo scorso, poi rielaborata da David Nolan: essa consiste in un diagramma cartesiano a due dimensioni, che arricchisce il tradizionale spettro unidimensionale e consente una dislocazione basata sui contenuti e non su vuote etichette (Figura 2)⁷⁴¹. Sull'asse delle ordinate si possono misurare le libertà economiche e sull'asse delle ascisse le cosiddette libertà civili. L'unità di misura lungo gli assi potrebbe essere rappresentata dal punteggio assegnato alle risposte fornite sui singoli temi, con punteggio alto o basso a seconda che le risposte evidenzino una predisposizione o meno a prediligere la libertà economica e personale. Ciascun individuo, partito o teoria politica potrebbero essere posizionati, in base alle proprie convinzioni

⁷³⁹ J. Tuccille, *Radical Libertarianism: A Right-Wing Alternative*, cit., p. 39 (traduzione mia).

⁷⁴⁰ W.S. Maddox, S.A. Lilie, *Beyond Liberal and Conservative: Reassessing the Political Spectrum*, Cato Institute, Washington, DC, 1984.

⁷⁴¹ In realtà il grafico di Maddox e Lilie è a quattro quadranti, perché comprende anche le sezioni degli assi che contengono i valori negativi delle variabili. Mentre il grafico di Nolan, rielaborato da Marshall Fritz, è "a diamante", con i vertici collocati sui quattro punti cardinali. Tuttavia ritengo che la rappresentazione grafica risulti più chiara utilizzando un solo quadrante e collocando gli assi cartesiani secondo i canoni tradizionali della geometria analitica.

politico-culturali, in un punto del piano cartesiano che rappresenta una combinazione dei due blocchi tematici scelti.

Quanto più ci si allontana dall'origine degli assi tanto più le posizioni sono favorevoli rispettivamente alla libertà economica e alle libertà personali. I libertari si posizionerebbero nel punto più esterno del quadrante (punto A). I conservatori nel punto B (molta libertà economica, poche libertà civili); i *liberal* nel punto C; gli "autoritari" o populisti (comunitaristi, destra sociale, nazionalisti, sinistra dispotica) nel punto D. La scelta di queste quattro posizioni può apparire sommaria, ma è puramente esemplificativa, e mira a cogliere le caratteristiche *standard* dei quattro principali poli politici. Il pregio del grafico è di consentire la collocazione di persone, partiti, filoni culturali dei diversi Paesi nei vari punti del piano, individuando in maniera precisa il giusto *mix* valoriale, culturale e ideologico che essi esprimono.

Tuttavia altri libertari ritengono il modello inadeguato perché attribuisce al libertarismo le libertà civili dei *liberal*, molte delle quali, come si è visto, sono addirittura conflittuali con le libertà-proprietà del libertarismo più coerente.

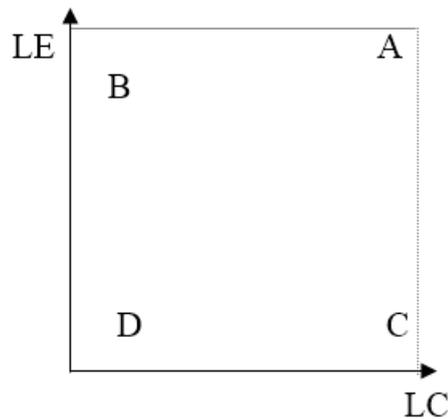


Figura 2

12.2 Rapporti con le destre

Per quanto riguarda i rapporti dei libertari con le destre, i diversi filoni – conservatorismo, tradizionalismo, reazionarismo – sono a loro volta spesso attraversati al loro interno da diversi orientamenti. Si pensi, nell'ambito del conservatorismo, a indirizzi quali: conservatorismo sociale,

liberalconservatorismo⁷⁴², neoconservatorismo⁷⁴³, paleoconservatorismo⁷⁴⁴, teoconservatorismo⁷⁴⁵ (spesso conviventi in un unico contenitore politico-organizzativo). Senza entrare in un esame dettagliato delle differenze, e a tratti delle diverse sfumature, circa i rapporti con il libertarismo gli elementi dirimenti sono sostanzialmente tre: il tipo di capitalismo – se un *laissez-faire* o un *crony capitalism* fondato sulla collusione tra apparato pubblico e imprese, soprattutto grandi; l'estensione dell'interventismo in politica estera; e il grado di giuridicizzazione dei valori morali predicati. È evidente che il conservatorismo liberista⁷⁴⁶ è quello meno distante dalla prospettiva libertaria. Anch'esso enfatizza la Virtù, ritenendo che, per mantenere l'ordine e la stabilità della società, siano necessari valori condivisi e tradizioni accettate, elementi di coesione che garantiscono un contesto favorevole allo sviluppo intellettuale e morale degli individui⁷⁴⁷. Questo punto è tutt'altro che un elemento di dissenso all'interno del libertarismo. Libertari che si considerano *culturalmente* conservatori come Hoppe, Kinsella, Block o J. Raimondo non lo negano; ritengono solo che tali valori e tradizioni non debbano essere imposti per legge. Allo stesso modo, l'esistenza di un "ordine morale trascendentale" rivendicato dal conservatore Russell Kirk non era negata dai libertari: era da loro

⁷⁴² All'interno del quale si può far rientrare il *free market conservatism*.

⁷⁴³ Si sviluppa negli anni Settanta per opera di pensatori e giornalisti provenienti dalla sinistra *liberal* o trotskista come Irvin Kristol, Joshua Muravchik, Norman Podhoretz, delusi dall'atteggiamento morbido del Partito Democratico americano sulla guerra del Vietnam e preoccupati dal pacifismo che a loro giudizio pregiudicava la battaglia contro il comunismo a livello internazionale. I tratti principali sono l'elitismo, l'interventismo in economia e l'espansionismo in politica estera (il bellicismo della dottrina della "guerra preventiva", l'aggressivo globalismo che ha come caposaldo l'"esportazione della democrazia" e il "Nuovo Ordine Mondiale"). Nel 1991 Samuel Francis elenca e descrive, con intento critico, le diverse varianti di neoconservatorismo: c'è il *Big Government conservatism* propagandato dal giornalista Fred Barnes; il "conservatorismo progressivo" di Jack Kemp; la "società delle opportunità" di Newt Gingrich; il "conservatorismo culturale" declinato in termini di assistenzialismo di Paul Weyrich; il cosiddetto "Nuovo Paradigma" di James Pinkerton; tutte variazioni sul tema del «miglioramento economico attraverso un tipo o un altro di ingegneria sociale», un assestamento sul modello di consenso rappresentato da una socialdemocrazia all'interno e un globalismo imperiale all'estero, il *welfare-warfare State*. S. Francis, *Beautiful Losers*, in "Chronicles", maggio 1991.

⁷⁴⁴ Si manifesta negli Stati Uniti in contrapposizione alla componente *neocon* dopo la decomposizione del sistema sovietico: è una destra antistatalista, antitasse, non-interventista, isolazionista ("*America First*"), protezionista, anti-immigrazione, negatrice dell'eccezionalismo americano, anti-ambientalista, ostile agli pseudodiritti per i gruppi razziali e di genere, con visioni tradizionali su vita, matrimonio e famiglia; una destra costituita da «tradizionalisti sul piano culturale che rifiutano i movimenti egualitaristi che si sono fatti strada in America. Condividono la diffidenza dei Padri Fondatori nei confronti degli eserciti permanenti, guardano alla politica estera americana originaria isolazionista come guida per l'era post-guerra fredda e considerano lo Stato sociale una mostruosità morale e costituzionale». L.H. Rockwell, Jr., *The Case for Paleolibertarianism and Realignment on the Right*, Center for Libertarian Studies, Burlingame, CA, 1990, p. 21 (traduzione mia).

⁷⁴⁵ Secondo questo orientamento lo Stato deve supportare e/o imporre i valori della tradizione cristiana (o ebraico-cristiana). I suoi esponenti sostengono la preghiera nelle scuole e l'insegnamento del creazionismo; e vorrebbero vietare per legge il divorzio, l'aborto, la contraccezione, il matrimonio omosessuale, la prostituzione, la pornografia, la possibilità che gli omosessuali ricoprano alcuni incarichi, come quello di insegnante o militare.

⁷⁴⁶ Samuel Brittan ha osservato che, rispetto al libertarismo, in questo tipo di conservatorismo la responsabilità individuale scaturita dall'operare nel mercato è valorizzata più come strumento di disciplina che di libertà. S. Brittan, *A Restatement of Economic Liberalism*, Macmillan, Londra, 1988. Uno sprezzo aristocratico per i consumi di massa è anche il tratto di certo conservatorismo pure favorevole al *laissez-faire* (contrapposto da Rothbard al "*radical laissez-faire*": M.N. Rothbard, *The Laissez-Faire Radical: A Quest for the Historical Mises*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 5, n. 3, estate 1981, pp. 237-253). Trattando del *perfezionismo* (v. *supra*, cap. 7) abbiamo già visto che il capitalismo di per sé non è incompatibile con i valori tradizionali e il conservatorismo.

⁷⁴⁷ È una posizione sostenuta anche da Scruton, che però ritiene che il libero mercato non debba appartenere al conservatorismo. Secondo il pensatore inglese l'egoismo smithiano e l'*homo oeconomicus* non bastano, un mercato può attuare un'allocazione razionale dei beni e dei servizi solo se vi è fiducia reciproca fra chi vi partecipa e la fiducia esiste solo se ogni persona si assume la responsabilità delle proprie azioni e si comporta in maniera affidabile: in sostanza, l'ordine economico dipende dall'ordine morale. E dunque l'ordine politico non può essere ridotto alle operazioni di mercato. R. Scruton, *How to Be a Conservative*, Bloomsbury, Londra, 2014, cap. 2; trad. it. *Essere conservatore*, D'Ettoris Editori, Crotone, 2015.

respinta la sua imposizione attraverso lo Stato, che per Kirk era un'entità necessaria al compimento della natura umana (dunque un'istituzione naturale), mentre per i libertari è un pericoloso oppressore⁷⁴⁸.

Quando la destra accentua l'avversione all'egualitarismo coercitivo e i caratteri pro-libero mercato della sua azione, come è avvenuto per i paleoconservatori americani in alcuni tratti del Novecento, la prossimità con i libertari nel sostegno a politiche antistataliste e decentralizzatrici si fa più stretta. Negli Stati Uniti convergenze fra le due aree si manifestano a partire dagli anni Trenta del Novecento, quando libertari e liberalconservatori americani si uniscono nella *Old Right*, essendo i bersagli di entrambi il dirigismo statale inaugurato dal New Deal e l'interventismo in politica estera.

Anche Ayn Rand in alcuni saggi di quel periodo manifesta una maggiore vicinanza ai Repubblicani americani (e si sente delusa quando questi propongono misure stataliste): «se con “destra” intendiamo il capitalismo e con “sinistra” lo statalismo»⁷⁴⁹, allora la collocazione è per lei obbligata.

Nel 1955 la rivista “National Review”, fondata da William F. Buckley Jr., ambisce a unificare tradizionalismo, libertarismo minarchico e liberalismo classico, attraverso i contributi di esponenti quali Russell Kirk, Richard Weaver, Wilhelm Röpke, John Chamberlain, Frank Chodorov, Max Eastman e Frank Meyer; sebbene il centro di gravità di questa *New Right* sia rappresentato dalle posizioni interventiste e imperialiste di James Burnham⁷⁵⁰. Il tentativo di Meyer di definire i confini filosofici del cosiddetto *fusionismo*, l'integrazione di libertarismo e conservatorismo di matrice *Old Right*, è minoritario⁷⁵¹.

⁷⁴⁸ Vi era un altro punto di dissenso: per Kirk l'ordine è anteriore alla libertà e alla giustizia, mentre per i libertari il rispetto della (auto)proprietà (e di conseguenza della vita e della libertà) è il fondamento dell'ordine. R. Kirk, *A Dispassionate Assessment of Libertarians*, in Id., *The Politics of Prudence*, Intercollegiate Studies Institute, Bryn Mawr, PA, 1993.

⁷⁴⁹ A. Rand, *Capitalismo: l'ideale sconosciuto*, cit., p. 213. Dopo la pubblicazione de *La rivolta di Atlante*, nel 1957, il movimento che ruota intorno ad Ayn Rand acquisisce una certa consistenza, anche se il suo sviluppo e radicamento sono compromessi dai tratti fortemente settari che lo caratterizzano. Come forza organizzata entra in crisi nel 1968 a seguito della rottura personale tra Rand e Nathaniel Branden.

⁷⁵⁰ «La cosiddetta Nuova Destra di William F. Buckley Jr. [era] intellettualmente dominata dalle prime generazioni di ex-comunisti ed ex-trotskisti». J. Raimondo, *Reclaiming the American Right*, cit., p. 51 (traduzione mia). Burnham è un influente ideologo di questo nuovo conservatorismo da Guerra Fredda. Uno dei principali bersagli della “National Review” è Ayn Rand.

⁷⁵¹ F.S. Meyer, *In Defense of Freedom and Related Essays*, Liberty Fund, Indianapolis, 1996; in particolare *Freedom, Tradition, Conservatism*, del 1960. Gli elementi caratterizzanti la sintesi di libertà e tradizionalismo proposta da Meyer sono: la libertà politica come premessa necessaria alla virtù (sebbene non la garantisca); rifiuto del relativismo (esistono ‘fini buoni’ e ‘verità assolute’ che gli uomini dovrebbero seguire); i fini buoni devono essere perseguiti senza coercizione (valorizzazione dei Padri Fondatori, che riconoscevano il primato della libertà all'interno di un ordine morale oggettivo); enfaticizzazione delle associazioni e delle comunità della società civile ai fini di un ordine sociale virtuoso ma libero. Sul piano teorico, dal fronte conservatore l'attacco più articolato gli fu rivolto da L. Brent Bozell, di orientamento cattolico giusnaturalista: accordare il primato alla massimizzazione della libertà individuale implica che non vi sia un punto d'arresto alla possibilità di abbattere i pilastri collettivi – sociali e statali – che ogni società nella storia ha eretto per conseguire la virtù; la priorità assegnata alla libertà individuale rende la realizzazione della virtù più difficile. Sul piano filosofico, Rothbard giudicò il fusionismo un fallimento: le posizioni di Meyer in termini filosofico-politici erano sostanzialmente libertarie; le deviazioni minori erano solo delle formule volte a salvare la faccia e tenere insieme i diversi orientamenti del movimento conservatore. Sulla questione Raimondo scrive: «Sebbene la “National Review” avesse promosso per anni quello che chiamava “fusionismo” – una fusione tra la preoccupazione libertaria per la libertà economica e personale e la riverenza conservatrice per la tradizione – in realtà non si trattava che di un'operazione ideologica di facciata. Tutti i discorsi sul libero mercato e sull'individualismo erano mera retorica, riservata per occasioni puramente cerimoniali, concepita per abbellire la vera ossessione della “National Review”: la guerra santa contro il comunismo». J. Raimondo, *Reclaiming the American Right*, cit., p. 223 (traduzione mia).

I libertari denunciano l'involuzione della destra repubblicana in direzione di un maggiore statalismo, bellicismo⁷⁵² e tradizionalismo⁷⁵³. Nel 1964 il movimento libertario sostiene la campagna presidenziale del conservatore liberista Barry Goldwater, incentrata sull'ostilità verso il New Deal, il *Welfare State* e il *big government*⁷⁵⁴. Ma all'interno della destra repubblicana è ormai prevalente un conservatorismo "sociale" anti-mercato e una Destra Religiosa che enfatizza la richiesta di implementazione legislativa dei valori tradizionali proclamati e un proibizionismo criminogeno. Spesso queste componenti hanno in comune un sostrato culturale di impronta organicista: la società non è composta da individui, ma da gruppi naturali; gli individui vengono visti solo in termini di identità sociali, inseparabili dalle comunità di cui fanno parte. E il bene della singola comunità, destinataria principale delle azioni individuali e titolare essa stessa di diritti e, soprattutto, di doveri, deve essere assicurato tramite l'autorità, che di fatto stabilisce i canoni della moralità. Quanto di più lontano dall'universo culturale libertario. Karl Hess così descrisse le ragioni del dissenso: «il capitalismo è respinto dalla destra contemporanea, che loda l'impresa ma pratica il protezionismo. La fede libertaria nella mente dell'uomo è respinta dai religiosi che credono solo nei peccati dell'uomo. [...] L'insistenza libertaria sul fatto che ogni uomo è una terra di libertà sovrana, obbediente innanzi tutto a sé stesso, è respinta dai patrioti che cantano di libertà ma strepitano di bandiere e confini. [...] Per loro essere duri [sull'ordine pubblico] non significa esserlo contro i violenti. Significa [...] tagliare i capelli lunghi, cacciare le persone dai parchi perché hanno le chitarre, fermare e interrogare chiunque non abbia l'aspetto di un membro dei Jaycees, imporre il militare a tutti i fannulloni in modo da raddrizzarli, ripulire i teatri e le librerie dalle "porcherie" e sempre e soprattutto rimettere "quelli" al loro posto»⁷⁵⁵. Jerome Tuccille, nello stesso periodo, radicalizza le differenze estendendole ai presupposti filosofici: «il libertarismo fondamentale è aristotelico (ragione, realtà oggettiva, autosufficienza individuale) mentre il conservatorismo è, altrettanto fondamentale, platonico (elitismo basato su privilegi, misticismo, ordine collettivo)»⁷⁵⁶.

⁷⁵² La dura risposta della "National Review" è affidata a Meyer, che, senza nominare Rothbard, attacca il libertarismo rothbardiano, accusandolo di gravi fraintendimenti della realtà: F.S. Meyer, *The Twisted Tree of Liberty*, in "National Review", 16 gennaio 1962.

⁷⁵³ Il già citato lavoro di Justin Raimondo, *Reclaiming the American Right*, rappresenta un'interpretazione della mutazione storica – a suo parere della corruzione – del movimento conservatore americano dalle posizioni della *Old Right* a quelle della *New Right*. Il libro segue le tracce di *The Betrayal of the American Right* di Rothbard (un manoscritto del 1971, rielaborato nel 1973 e nel 1991, pubblicato da Mises Institute, Auburn, AL, 2007). Jerome Tuccille ritiene che fu proprio «con l'avvento di conservatori religiosi da crociata come Russell Kirk e William F. Buckley [che] la libertà dell'individuo era destinata a essere subordinata alle tradizioni dello Stato». J. Tuccille, *Radical Libertarianism: A Right-Wing Alternative*, cit., p. 7 (traduzione mia). George W. Carey invece ritiene che Kirk non possa essere assimilato alla *New Right* che negli anni Cinquanta eclissa la *Old Right*: «Kirk e altri conservatori tradizionali consideravano l'Unione Sovietica una minaccia per la civiltà occidentale, ma difficilmente possono essere considerati parte integrante della Nuova Destra [...]. Kirk, ad esempio, non è mai stato, dal punto di vista filosofico, omologabile ai principali editorialisti della "National Review". Se non altro, collegando il conservatorismo a Edmund Burke e alle principali correnti intellettuali della più ampia tradizione occidentale, l'opera di Kirk trascendeva le questioni legate alla Guerra Fredda, cioè quelle che preoccupavano la Nuova Destra». G.W. Carey, in J. Raimondo, *Reclaiming the American Right*, cit., *Introduction*, p. XIV (traduzione mia). Kirk alla fine degli anni Sessanta loderà le posizioni tipicamente *Old Right* assunte dal senatore repubblicano Robert Taft negli anni Trenta e Quaranta, in particolare l'avversione al New Deal, all'estensione dei poteri dell'esecutivo e alla centralizzazione politico-amministrativa.

⁷⁵⁴ Un argomento su cui vi era disaccordo era la politica estera, isolazionista per i libertari, interventista per i conservatori. Rothbard, a differenza di Rand, si oppose al sostegno a Goldwater: cfr. M.N. Rothbard, *Repartee*, in "Innovator", agosto 1964, pp. 1-27.

⁷⁵⁵ K. Hess, *The Death of Politics*, in "Playboy", marzo 1969 (traduzione mia). Hess, che all'epoca in termini di attivismo rappresentava, insieme a Rothbard, la figura più in vista del movimento libertario, enfatizzava molto gli aspetti controculturali e di vicinanza alla New Left; ciò che nel 1970 determina la rottura con Rothbard.

⁷⁵⁶ J. Tuccille, *Radical Libertarianism: A Right-Wing Alternative*, cit., p. 5 (traduzione mia).

Alla fine degli anni Sessanta il movimento libertario, particolarmente vitale, prende atto delle distanze emerse e trasforma la spiccata identità politica anche in autonomia organizzativa⁷⁵⁷.

Questi motivi spiegano la distanza che anche un liberale come Hayek rivendicò dal conservatorismo: vi è «un compiacimento, caratteristico del conservatore, per l'azione dell'autorità costituita, e [una] sua prima preoccupazione, che non è quella che il potere sia tenuto entro certi limiti, ma al contrario quella che l'autorità non sia indebolita. Questo atteggiamento si concilia difficilmente con la garanzia della libertà. In genere, si può affermare che il conservatore non si oppone alla coercizione o al potere arbitrario finché usati per scopi che considera giusti. [...] La sua più grande speranza è quindi che governino i saggi e i buoni – non semplicemente con l'esempio, come tutti possiamo sperare, ma con il potere loro accordato e da essi esercitato. Come il socialista, egli si preoccupa meno del come limitare i poteri dello Stato che di chi ne ha il controllo e, come il socialista, egli si considera autorizzato a imporre agli altri quel che per lui ha valore»⁷⁵⁸.

⁷⁵⁷ Il 17 maggio 1969, a New York, in occasione del terzo meeting della rivista “Libertarian Forum”, Rothbard e altri giovani libertari di orientamento anarchico – Walter Block, Roy Childs Jr., Wilson A. Clark Jr., John Hagel III, Karl Hess, Jerome Tuccille – costituiscono la Radical Libertarian Alliance. Molti di essi fanno parte anche della Young Americans for Freedom, organizzazione giovanile repubblicana che in quel periodo, nonostante la componente buckleyana sia prevalente, è quella più in vista a livello nazionale per attivismo libertario. La spaccatura tra la componente libertaria e quella conservatrice emerge in maniera dirompente alla nona convention nazionale della YAF, che si tiene a fine agosto 1969 a St. Louis, nel Missouri. La bocciatura delle risoluzioni proposte dai libertari – opposizione alla guerra in Vietnam e alla coscrizione, legalizzazione della marijuana, denuncia dell'autoritarismo crescente – è seguita dall'espulsione e quindi dalla fuoriuscita della componente libertaria, che nell'ottobre dello stesso anno dà vita alla Society for Individual Liberty sulla East Coast (Don Ernsberger, Dave Walter) e alla California Libertarian Alliance sulla West Coast (Dana Rohrabacher, Shawn Steel, John Schurman, Ron Kimberling, Alan Boch, Gene Berkman). Grazie all'impulso organizzativo di David Nolan, nel dicembre 1971 SIL e CLA, coalizzate con circoli locali e gruppi universitari, danno vita al Libertarian Party. Per un effervescente, e a tratti satirico, resoconto delle vicende del movimento libertario americano dagli anni Cinquanta al 1971, e in particolare nel periodo qui esaminato, v. J. Tuccille, *It Usually Begins With Ayn Rand*, Stein and Day, New York, 1971; ripubblicato da Fox & Wilkes, San Francisco, CA, 1997. L'inizio degli anni Settanta segna l'ingresso a pieno titolo del libertarismo nel dibattito politico americano: i giornali e i magazine più rinomati – *New York Times*, *Newsweek*, *Time*, *Esquire*, *Wall Street Journal*, *National Observer*, *Washington Post*, *Playboy*, *Nation* – dedicano lunghi articoli al neonato movimento; che comincia ad attrarre risorse economiche, aderenti, simpatizzanti ed elettori. V'è anche un'esplosione di piccole riviste, che durano poco; le più solide sono “Individualist”, pubblicato dalla SIL, “Abolitionist” (successivamente ribattezzato “Outlook”), più di sinistra, e “Reason”, più randiano e meno contro-culturale (Bob Poole, Manny Klausner, Mark Frazier). Le posizioni libertarie, articolate nelle diverse discipline – economia, filosofia politica, psichiatria, fantascienza – cominciano a diffondersi. Per tutti gli anni Settanta è decisivo il contributo del miliardario Charles Koch, proprietario di un'azienda di raffinazione petrolifera, il quale finanzia ampiamente l'area libertaria; prevalentemente il fronte culturale, ma anche quello più strettamente politico. Circa il primo, la strategia è di concentrarsi sulle università e sulla creazione di – o il sostegno a – think tank. Finanzia la realizzazione di dipartimenti di economia Austriaca all'interno di università, anche mainstream, come la NYU (il programma è gestito da Israel Kirzner); prima alla Rutgers e poi alla George Mason viene istituito il Center for Study of Market Processes (gestito da Richard Fink), che successivamente evolve in Mercatus Center; e sempre alla George Mason nel 1985 viene trasferito l'Institute for Humane Studies, precedentemente ubicato in California. Attraverso quest'ultimo nel 1974 viene promossa la prima conferenza sull'economia Austriaca a South Royalton, nel Vermont, con più di trenta partecipanti; replicata anche nel 1975 a Hartford, nel Connecticut, e nel 1976 nel Castello di Windsor in Gran Bretagna, alle quali partecipano esponenti quali Rothbard, Kirzner, Lachmann, Hazlitt, Hutt, Hayek, Yeager. Nel 1974 viene creata la Charles Koch Foundation, diventata nel 1976 Cato Institute e affidata a Rothbard. Da esso si generano le riviste “Libertarian Review” e “Inquiry”; la prima, fondata da Robert Kephart nel 1972, viene acquistata da Koch nel 1977 e affidata alla direzione di Roy Childs. Nel 1976 Rothbard fonda, insieme a Burton Blumert, il Center for Libertarian Studies, che, a partire dal 1977, pubblica la rivista di maggior successo, “The Journal of Libertarian Studies”. Per quanto riguarda il fronte politico, Koch sostiene Ed Crane e le sue iniziative all'interno del Libertarian Party, controllando di fatto il partito.

⁷⁵⁸ F.A. von Hayek, *La società libera*, cit., pp. 491-492.

12.2.1 Paleolibertarismo

A partire dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso all'interno del mondo libertario americano si manifesta in maniera sempre più netta una divaricazione su alcune premesse valoriali. Una componente consistente continuava a riconoscersi nell'impostazione "antisistema" che ispirava il movimento libertario sin dalle origini, in coincidenza con lo sviluppo dei movimenti di contestazione alla fine degli anni Sessanta. Nella virulenza dello scontro politico-culturale allora in atto, il *libertarianism* veniva superficialmente e indebitamente identificato *sic et simpliciter* con le istanze "controculturali", *hippy*, antireligiose e libertine tipiche della *New Left* dell'epoca. Ma questa impronta di "sinistra radicale" non rendeva giustizia alla teoria, e successivamente non avrebbe soddisfatto molti autori che in essa si riconoscevano. È infatti evidente che molti degli elementi distintivi della teoria che abbiamo esaminato nel corso di questo lavoro, come l'individualismo, la centralità della proprietà privata e del mercato, l'antiegalitarismo, l'enfatizzazione della responsabilità personale, la valorizzazione del merito, rappresentino principi antitetici rispetto alle suggestioni collettiviste e vagamente socialiste espresse da una parte consistente del movimento studentesco, autoproclamatosi "libertario".

Le divergenze non potevano rimanere sopite a lungo⁷⁵⁹. Le rendono esplicite Rothbard e Rockwell Jr⁷⁶⁰, presto seguiti da altre personalità del mondo libertario⁷⁶¹. La principale accusa rivolta ai libertari di sinistra⁷⁶² è di non limitarsi a favorire un assetto giuridico che, fra le varie libertà "negative", difenda anche quella di assumere comportamenti e stili di vita bizzarri o devianti; ma di celebrare tali comportamenti⁷⁶³, compiacendosi dell'anticonformismo *in sé*, glorificando la "diversità" fine a sé stessa, elogiando la trasgressione purchessia, valorizzando la "provocazione" in quanto tale, enfatizzando la stravaganza e l'eccentricità, collocando in una posizione di supremazia qualunque

⁷⁵⁹ Il disaccordo teorico-culturale ha riflessi politici: per le presidenziali del 1988 nel Libertarian Party si confrontano due candidati opposti: l'indiano Sioux Russell Means e il repubblicano Ron Paul, che vince per soli 3 voti. La sinistra del partito lo avversa e si manifesta una nuova spaccatura. Nel 1989 Rothbard lascia il LP.

⁷⁶⁰ Dal loro sodalizio nel 1990 prende il via il "Rothbard-Rockwell Report", newsletter fulcro dell'elaborazione paleolibertaria.

⁷⁶¹ Come Walter Block, Ralph Raico, Paul Gottfried, Stephan Kinsella, Steven Greenhut, Justin Raimondo, Joseph Salerno, Thomas DiLorenzo, Joseph Sobran, Hans-Hermann Hoppe, Gennady Stolyarov, Thorsten Polleit, Sean Gabb.

⁷⁶² L'etichetta – *left-libertarian* – spesso utilizzata per indicare questa componente è la medesima usata per identificare l'area dottrinale composta dagli autori che riconoscono la proprietà di sé stessi ma non la proprietà individuale delle risorse esterne, che sono invece originariamente proprietà comune e dunque implicano azioni redistributive di segno egualitario (v. *infra*, § 12.2). Anche se possono esservi sovrapposizioni a livello tematico, sono due fenomeni politici distinti, che appartengono a piani analitici diversi, l'uno di taglio culturale-esistenziale, l'altro più specificamente teorico.

⁷⁶³ «Troppi libertari [...] hanno confuso la legalizzazione delle droghe e degli stili di vita non convenzionali con la difesa e persino con la promozione di tali attività». J. Raimondo, *Reclaiming the American Right*, cit., p. 278 (traduzione mia).

moralità alternativa e civettando con il nichilismo alla moda⁷⁶⁴ e l'edonismo⁷⁶⁵. Questi libertari – raccolti principalmente nel Libertarian Party americano e comunque prevalenti nell'intero movimento – sottoporrebbero il libertarismo a una torsione culturale innaturale e indebita. Essi, precisano i critici, assimilano erroneamente la libertà dall'oppressione statale alla libertà dalla religione, dalla tradizione, dalla famiglia, da qualsiasi morale codificata. Ma i libertari avversano l'autorità statale, non l'autorità sociale.

Inoltre, giacobinisticamente mobilitano lo Stato per imporre i “diritti civili”, molti dei quali, come si è visto (*supra*, § 6.2.5), per i libertari sono pseudodiritti. «I nostri cari “modali” sono in realtà sinistroidi sul piano sociale e culturale, ancor più di quanto avessimo inizialmente sospettato; hanno accolto l'intera panoplia di femminismo, egualitarismo, vittimologia, “diritti civili”, la santità dell'integrazionista forzoso, socialista e falso “dottore” Martin Luther King, e tutto il resto dell'odioso bagaglio. In breve, questi libertari di sinistra hanno accolto l'intero pacco politicamente corretto, e, come avviene per tutti i politicamente corretti, chiunque dissenta da loro su uno qualsiasi di questi temi è automaticamente stigmatizzato con la litania del “razzista, sessista e omofobo”»⁷⁶⁶.

⁷⁶⁴ Il fondamento epistemologico è anche un aspetto che divide le due componenti. Come abbiamo visto nel capitolo 5, i libertari di sinistra prediligono impostazioni relativiste e/o scettiche come premessa della tolleranza. I *paleolib*, al contrario, privilegiano un approccio cognitivamente “forte”: i principi di giustizia libertari sono validi eternamente e universalmente; l'abbandono di ogni idea di Verità, della possibilità di esistenza di alcune costanti “solide” nella natura umana e nelle interazioni sociali e di criteri per stabilire se una determinata istituzione sociale sia migliore di un'altra, non amplia i gradi di libertà di una società bensì travolge qualsiasi trincea a difesa dell'individuo e della sua proprietà e li lascia in balia dell'arbitrio statale. Cfr. M.N. Rothbard, *The Big Government Libertarians: The Anti-Left-Libertarian Manifesto*, in “Rothbard-Rockwell Report”, vol. 4, n. 12, dicembre 1993. L'esistenza di costanti consente una posizione non aprioristicamente ostile nei confronti delle consuetudini e dei costumi tramandati nei secoli. Nessuna certezza di razionalità né imposizione di essi con la forza, ma sul piano pratico è opportuno mantenere un pregiudizio positivo: se si sono sedimentati nella storia è probabile che assecondassero qualche caratteristica solida e duratura della natura umana. Cfr. M.N. Rothbard, *Frank S. Meyer: The Fusionist As Libertarian Manqué*, in “Modern Age”, vol. 25, n. 4, autunno 1981, pp. 352-363.

⁷⁶⁵ Altre fonti di divergenza fra le due prospettive sono la lotta al crimine e l'ecologia: relativamente alla prima, i libertari di sinistra vengono accusati di cedevole tolleranza, mascherata da garantismo: «le persone di sinistra sono spesso morbide con il crimine (e dure con la polizia) perché vedono il crimine come il risultato del “razzismo bianco” che pervade la società. I paleolibertari non si fanno queste illusioni. Il crimine è un male morale, il risultato di scelte libere fatte da individui malvagi». M. Zwolinski, J. Tomasi, *The Individualists: Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, cit., p. 242 (traduzione mia). Circa la seconda questione, i *left-lib* si omologano all'ambientalismo anticapitalista, con la sua sacralizzazione pagana della natura, che godrebbe di “diritti” superiori a quelli degli uomini. Un altro elemento di distanza è costituito dalla controversia natura-cultura, con i suoi riflessi su discipline come l'antropologia e la psichiatria. I *paleo*, a differenza dei *left*, sono lontani da, o avversi a, impostazioni come l'antropologia culturale americana (Ruth Benedict, Margaret Mead), la Scuola comportamentista e l'antipsichiatria (R. Laing, D. Cooper, T. Szasz), con la loro contestazione delle costanti biologiche e con la relativistica convinzione di un'infinita plasmabilità della mente umana. In Szasz, libertario, la non esistenza della malattia mentale è asserita per contrastare l'intervento coercitivo dello “Stato terapeutico” e la deresponsabilizzazione dell'individuo. Dell'autore si vedano: *The Myth of Mental Illness*, Hoeber Harper, New York, 1961; trad. it. *Il mito della malattia mentale*, il Saggiatore, Milano, 1966; *Insanity: The Idea and Its Consequences*, John Wiley, New York, 1987; le implicazioni politiche di segno libertario sono contenute in questo secondo lavoro.

⁷⁶⁶ M.N. Rothbard, *Rockwell vs. Rodney and the Libertarian World*, in “Rothbard-Rockwell Report”, vol. 2, n. 7, luglio 1991, p. 6 (traduzione mia). Con il termine *modale* Rothbard intende identificare la tipica figura del militante libertario edonista, narcisista, vagabondo, inconcludente, scroccone, senza un lavoro fisso ma attratto dall'informatica; con tratti di fanatismo e dunque privo di senso dell'umorismo; infantilmente protagonista di un ribellismo generico e a trecentosessanta gradi; disinteressato alle letture profonde di tipo storico, culturale e politico, e invece orientato quasi esclusivamente alla fantascienza o a temi pseudoprovocatori come le droghe o la pornografia. La *moda* qui indica il concetto statistico, cioè, in una distribuzione, il carattere al quale corrisponde la massima frequenza. Dunque, nell'accezione di Rothbard, il libertario “modale” è quello tipico, quello più diffuso. Altre etichette sarcastiche assegnate loro da Rothbard furono quelle di *big-government libertarians* (mutuando l'etichetta dai *big-government conservatives*, così definiti dai paleoconservatori eredi della *Old Right*) per il loro interventismo statale; *nihilo-libertari*, per il nichilismo

In un articolo che destò molto scalpore all'interno del mondo libertario, Rockwell Jr. così deprecava questo atteggiamento: «a meno che non correggiamo l'immagine culturale del libertarismo, il nostro movimento fallirà miseramente come il *Libertarian Party*. Continueremo a essere visti come una setta che “si oppone all'autorità” e non allo statalismo, che sostiene la diffusione dei comportamenti che vorrebbe legalizzare, e che respinge gli standard della civiltà occidentale. Gli argomenti contro la guerra alla droga, per quanto siano intellettualmente stringenti, vengono svalutati se provengono dal partito degli sballati. Quando il *Libertarian Party* candida una prostituta come vicegovernatore della California, [...] è naturale che l'americano medio pensi che [...] la richiesta di legalizzazione di attività come la prostituzione significhi approvazione morale. Non ci potrebbe essere politica più suicida»⁷⁶⁷. E Rothbard: «Per troppo tempo il libertarismo è stato disprezzato perché associato, nello stile di vita e nella cultura di molti attivisti del movimento, con un'adolescenziale cultura da hippy sballato»⁷⁶⁸. E in un articolo del mese successivo: «noi paleo non vogliamo più essere compagni di strada di questo tipo di persone. [...] Una ragione è strategica: questo tipo di persone tende, per ovvie ragioni, a trascurare – di più, a respingere – la maggior parte della “gente comune”, quella che lavora per vivere o guadagna uno stipendio, gente della classe media o della classe lavoratrice che – usando l'antica magnifica espressione – possiede “mezzi di sostentamento evidenti”. [Non solo] nel *Libertarian Party*, ma nel movimento nel suo complesso, questi tipi *luftmensch* sono quasi riusciti a rendere il glorioso termine “libertario” sgradevole all'olfatto, sinonimo di svitato o libertino»⁷⁶⁹.

I *right-libertarian* giudicano infantile e decadente un simile atteggiamento e approdano alla conclusione opposta: ai fini di una prospettiva libertaria, cioè per l'edificazione di una società libera, è al contrario indispensabile l'esistenza di un sostrato culturale imperniato su alcuni valori tradizionali, espressione della vituperata moralità borghese⁷⁷⁰. Valori che ingiustamente il senso comune contemporaneo disprezza come retrogradi o reazionari, e invece giudicati funzionali, in un contesto sociale, alla preservazione dell'autonomia e della crescita individuali. Una “libertà ordinata” non può essere conseguita se a livello sociale non si diffonde sempre più una mentalità antiassistenzialistica, che non invochi a ogni piè sospinto l'intervento statale per conseguire il proprio mantenimento a spese altrui, ma recepisca pienamente il principio di responsabilità personale; che ripristini la centralità dello sforzo individuale ai fini della realizzazione dei propri progetti di vita; che rivaluti l'etica del lavoro, l'impegno, l'operosità, l'intraprendenza, la perseveranza, l'affidabilità, la previdenza, la disciplina, la prudenza; che respinga l'egualitarismo e accolga le differenze naturali fra le persone e i ruoli sociali che ne derivano, comprese le gerarchie spontanee⁷⁷¹; che preservi

valoriale; e *Libertari Ufficiali*, perché sui mezzi di comunicazione erano assunte e valorizzate le loro posizioni politicamente corrette. Di questo mondo, oltre al *Libertarian Party*, facevano parte anche le riviste “*Liberty*” e “*Reason*”.

⁷⁶⁷ L.H. Rockwell Jr, *Il manifesto del paleolibertarismo*, in “*Enclave*”, n. 17, ottobre 2002, p. 3; ed. or. *The Case for Paleolibertarianism*, in “*Liberty*”, vol. 3, n. 1, gennaio 1990, pp. 34-38.

⁷⁶⁸ M.N. Rothbard, *Why the Report?*, in “*Rothbard-Rockwell Report*”, vol. 1, n. 1, aprile 1990, p. 2 (traduzione mia).

⁷⁶⁹ M.N. Rothbard, *Why Paleo?*, in “*Rothbard-Rockwell Report*”, vol. 1, n. 2, maggio 1990, p. 3 (traduzione mia).

⁷⁷⁰ Quella che la storica dell'economia Deirdre McCloskey chiama “virtù borghese” è stata una delle potenti forze che hanno determinato il decollo dell'innovazione e della produzione rappresentato dalla Rivoluzione industriale. Le culture aristocratica, religiosa e militare disprezzavano il commercio in quanto ignobile e venale. Ma nell'Inghilterra e nei Paesi Bassi del XVIII secolo il commercio comincia a essere considerato morale ed edificante. D. McCloskey, *The Bourgeois Virtues: Ethics for an Age of Commerce*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 2006. Ricossa sosteneva che la borghesia non è una classe sociale ma un tipo umano, un carattere. S. Ricossa, *Straborghese*, cit., cap. 2.

⁷⁷¹ Secondo Hoppe la democrazia ha cancellato le élite naturali e le gerarchie sociali spontanee: «Oggi, dopo quasi un secolo di democrazia di massa, non esistono più élite naturali e gerarchie sociali [...]. Persone e istituzioni distinte dallo Stato e che ispirano autorevolezza e rispetto sono intollerabili e inaccettabili per un democratico e incompatibili con lo

l'autonomia della famiglia⁷⁷² e delle altre comunità intermedie; che recuperi il patrimonio culturale dell'Occidente⁷⁷³ e gli standard morali scaturiti dalla tradizione giudaico-cristiana⁷⁷⁴.

spirito egualitario democratico [...]. E a causa di ciò, sotto le regole del gioco democratiche, tutte le autorità e le istituzioni indipendenti sono state sistematicamente spazzate via o ridotte all'insignificanza attraverso misure economiche». H-H. Hoppe, *What Must Be Done*, intervento alla conferenza "The Bankruptcy of American Politics", organizzata dal Mises Institute e svoltasi a Newport Beach in California il 24 e 25 gennaio 1997; edizione digitale a cura del Mises Institute, Auburn, AL, 2013, p. 10 (traduzione mia).

⁷⁷² La contestazione aprioristica di qualsiasi autorità si è esercitata con particolare virulenza contro la famiglia, uno dei bersagli preferiti della sinistra libertaria. I libertari tradizionalisti ritengono invece che la famiglia rappresenti un'istituzione capitale, per almeno due ordini di motivi. Innanzi tutto, configurandosi come un microsistema sociale a struttura privatistica e volontaria, fa *naturaliter* da contraltare allo Stato e da usbergo contro la sua invadenza: «le istituzioni dello Stato accentratore e interventista e la famiglia sono state storicamente in conflitto e l'attuale minaccia non è altro che l'ennesimo capitolo della saga. Uno Stato che tende ad assumere un ruolo sempre più ampio nella vita dei suoi cittadini prima o poi entra in conflitto con altre istituzioni – chiese, associazioni, la famiglia – che pretendono anch'esse un alto grado di fedeltà. E quando ciò avviene o lo Stato abbandona le sue aspirazioni totalitarie o decide di intraprendere una guerra senza quartiere contro tali istituzioni» W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., pp. 73-74 (traduzione mia). In secondo luogo, la famiglia promuove i valori necessari alla preservazione di una società libera, come «l'amore coniugale, l'autodisciplina, la pazienza, la cooperazione, il rispetto per gli anziani e l'autosacrificio». L.H. Rockwell Jr, *Il manifesto del paleolibertarismo*, cit., p. 5.

⁷⁷³ Ha scritto Federico Rampini: «Senza la nostra Rivoluzione industriale, quella cosa orribile che ha insozzato il pianeta, oggi non sarebbero vivi tre miliardi di cinesi e indiani, o un miliardo e mezzo di africani: è la nostra agricoltura moderna a base di fertilizzanti e macchinari a consentire la loro alimentazione; è la nostra medicina ad avere ridotto la mortalità e allungato la longevità. I miracoli economici asiatici che hanno sollevato dalla miseria metà del pianeta sono accaduti copiando il modello scientifico e imprenditoriale dell'Occidente. Senza la nostra economia di mercato, che usa innovazioni per creare ricchezza, non esisterebbero le tecnologie verdi che consentono un futuro con meno emissioni carboniche». F. Rampini, *La colpa di essere ricchi*, in "Corriere della sera", 7 novembre 2023.

⁷⁷⁴ La questione religiosa è molto utile per illustrare con chiarezza il senso della posizione paleo. Non si ritiene, e non si richiede, che la fede religiosa sia indispensabile per aderire al – e implementare il – libertarismo (sia Rothbard che Rockwell Jr., ad esempio, non erano credenti). Tuttavia si rileva che il cristianesimo ha offerto un contributo importante all'edificazioni di valori e comportamenti proficui per la germinazione di assetti sociali dinamici. Enfatizzando il valore di ogni singola anima (ogni persona è creata a immagine di Dio); attribuendo una dimensione universale alla coscienza; asserendo l'eguaglianza morale degli esseri umani (in contrapposizione alla disuguaglianza naturale, di status, del mondo antico); concependo i diritti naturali nel giusnaturalismo; contrastando la sovranità imperiale e desacralizzando lo Stato, che non è il padrone della coscienza degli individui, ha trasformato la percezione dell'identità umana, fornendo un fondamento ontologico per l'individuo. Dando così origine all'individualismo, e di conseguenza a concetti come la dignità e la libertà del singolo e ai diritti di proprietà privata, capisaldi della dottrina libertaria. E, sedimentando tali valori nella società, ha consentito lo sviluppo della civiltà occidentale in tutti i campi, dalle arti alla scienza e alla tecnologia. In una lettera inviata a Justin Raimondo nel 1990, Rothbard scrive: «Sono convinto che non sia un caso che la libertà, lo stato minimo, i diritti naturali e l'economia di mercato si siano sviluppati ampiamente solo nella civiltà occidentale. Sono convinto che la ragione risieda nella mentalità sviluppata dalla Chiesa cristiana in generale e da quella cattolica romana in particolare. [...] Anche se non sono credente, elogio la cristianità, e soprattutto il cattolicesimo come base della libertà». J. Raimondo, *An Enemy of the State: The Life of Murray N. Rothbard*, cit., pp. 325-326 (traduzione mia). Ha scritto Joseph Salerno: «Murray riconosceva il ruolo positivo svolto dal cristianesimo della liturgia nel sostegno alla libertà negli Stati Uniti. Questo tipo di cristianesimo, ben rappresentato dal cattolicesimo romano, [...] enfatizza la salvezza personale attraverso la partecipazione alla liturgia della chiesa e nega che il Regno di Dio possa essere realizzato sulla terra dai fragili sforzi umani. [...] Una religione formalizzata, in particolare il cristianesimo, è necessaria in quanto deposito naturale delle regole morali tradizionali che sono necessarie per rinforzare e completare un codice giuridico liberale e libertario, così che una vera società di mercato possa sopravvivere e prosperare». J. Salerno, in AA.VV., *Murray N. Rothbard: in Memoriam*, Mises Institute, Auburn, AL, 1995, p. 80 (traduzione mia). Su tali basi, viene respinto l'ateismo aggressivo e l'antireligiosità esibiti da una parte consistente del movimento libertario, sui quali non è irrilevante l'influenza di Ayn Rand. Sebbene Rothbard ritenesse che fossero più il sottoprodotto del disprezzo per la cultura borghese; questi libertari, infatti, non erano ostili ad altre forme di religiosità, ad esempio di tipo pagano o New Age. Sul tema si vedano L. Haddigan, *The Importance of Christian Thought for the American Libertarian Movement: Christian Libertarianism, 1950–71*, "Libertarian Papers", vol. 2, art. n. 14, 2010, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2010/lp-2-14.pdf>; L. Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*, Penguin, Londra, 2014; trad. it. *L'invenzione dell'individuo*, Luiss University Press, Roma, 2016; G. Piombini, *Ecco cos'hanno in comune libertarismo e cattolicesimo*, in "Enclave", n. 22, dicembre 2003; *L'elogio del cattolicesimo nel pensiero di Rothbard*, in "élites", n. 3, luglio-settembre 2004, pp. 69-94. Considerando il caso italiano, un'interpretazione

Ancora Rothbard: «Siamo libertari fino al midollo, ma da parecchio tempo anche “paleo” – uomini devoti ai valori e alla cultura borghesi, e fermi oppositori della “controcultura” nichilista»⁷⁷⁵. L'integrazione del nucleo politico libertario con una cornice culturale *right-wing* è così tratteggiata da Hoppe: «come libertario di destra, ovviamente ai miei figli e ai miei studenti per prima cosa direi: rispettate sempre e non invadete mai i diritti di proprietà privata altrui e identificate lo Stato come un nemico e la vera antitesi della proprietà privata. Ma non mi limiterei a questo. Non direi (o non sottintenderei tacitamente) che una volta soddisfatto questo requisito “tutto il resto va bene”. Che è sostanzialmente ciò che i libertari “snelli” sembrano sostenere! Non sarei un relativista culturale come sono, almeno implicitamente, molti libertari “snelli”. Invece aggiungerei (come minimo): siate e facciate qualsiasi cosa vi rende felici, ma ricordate sempre che fintantoché siete parte integrante della divisione del lavoro mondiale, la vostra esistenza e il vostro benessere dipendono in maniera decisiva dalla sopravvivenza [...] delle società dominate dai maschi bianchi eterosessuali, dalle loro strutture familiari patriarcali e dalle loro condotte e stili di vita borghesi o aristocratici»⁷⁷⁶.

Nella virata ‘paleo’ ha un peso rilevante anche la lettura che Rothbard dà dell'evoluzione politico-culturale dell'America nei venti anni precedenti. A cavallo fra gli anni Sessanta e Settanta del Novecento inizia a dispiegarsi in diversi settori della società americana un'egemonia *liberal*. Un'élite statalista, egualitarista, welfarista, laicista, ambientalista e multiculturalista⁷⁷⁷ è riuscita a imporre un senso comune di sinistra su molti temi e a demonizzare ed estromettere dal dibattito le istanze della “Vecchia America”. L'establishment dell'Est, saldato al mondo della cultura “ufficiale” (accademici, giornalisti, commentatori, scrittori, registi) e a esponenti importanti del *big business*, ha esteso gli pseudodiritti “positivi” e di gruppo, compreso la libertà di associazione attraverso le leggi

libertaria dello statalismo pervasivo evidenzia il peso dell'anticlericalismo dei liberali classici risorgimentali e post-risorgimentali: «i liberali italiani volevano restringere le libertà della Chiesa e quindi ridurre enormemente il suo peso nella società. Lo “Stato onnipotente” non appariva un pericolo ai liberali nostrani, perché al contrario la sua forza e la sua potenza erano ritenute utili a contrastare efficacemente l'influenza del clero, intesa da loro quale vera minaccia alle libertà degli individui». A. Atzeni, L.M. Bassani, C. Lottieri, *A scuola di declino. La mentalità anticapitalista nei manuali scolastici*, Liberilibri, Macerata, 2024, p. 25.

⁷⁷⁵ M.N. Rothbard, *Why the Report?*, cit., p. 2 (traduzione mia).

⁷⁷⁶ Nel medesimo articolo afferma: «la maggior parte, se non tutte, le invenzioni tecniche, i macchinari, gli strumenti e gli oggetti oggi in uso ovunque nel mondo, dai quali i nostri standard di vita e i nostri comfort largamente dipendono, sono stati creati da maschi bianchi eterosessuali. Tutte le altre persone, in linea di massima, hanno solo imitato ciò che quelli avevano inventato e realizzato *per primi*. [...] E non è la tipica famiglia bianca gerarchica composta da padre, madre, figli e discendenti futuri, con la loro condotta e il loro stile di vita ‘borghesi’ – cioè tutto ciò che la Sinistra disprezza e calunnia – il modello di organizzazione sociale economicamente più efficiente che il mondo abbia mai visto, con la più grande accumulazione di beni capitali (ricchezza) e i più alti standard di vita medi? E non è solo a causa dei grandi risultati economici raggiunti da questa minoranza di ‘persecutori’ che un crescente numero di ‘vittime’ può essere integrato e partecipare ai vantaggi della rete mondiale della divisione del lavoro? [...] Quindi, anche se non volete averne a che fare, riconoscete che siete nondimeno beneficiari di questo modello di organizzazione sociale “occidentale” e, nel vostro interesse, non agite per indebolirlo ma, al contrario, sostenetelo come qualcosa da rispettare e proteggere». H.-H. Hoppe, *A Realistic Libertarianism*, cit. (traduzione mia).

⁷⁷⁷ «Escluso il caso particolare degli Stati Uniti, nessun altro Paese è stato in qualsiasi senso multiculturale o multinazionale. Ogni nazione ha tratto vantaggio da una base culturale ed etno-nazionale omogenea, e quindi efficacemente armoniosa. Ovviamente questo non significa che ogni singolo residente, ad esempio, della Svezia debba essere etnicamente e culturalmente svedese; ma che, oltre un certo livello critico, un'immissione di elementi eterogenei nella miscela svedese comincerà a lacerare la Nazione. Oltre una piccola quantità, l'eterogeneità nazionale semplicemente non funziona, la “nazione” si disintegra in più di una nazione, e diventa acuta la necessità di separarsi. Va precisato che riconoscere l'importanza vitale della separazione fra gruppi nazionali di per sé non implica che l'uno o l'altro gruppo sia “superiore”. [...] Solo che sono differenti, una nazionalità differente, e ciascuna dovrebbe poter possedere e godere della propria base etno-culturale nella propria terra, dove ognuno può parlare la propria lingua e coltivare i propri valori e costumi in tranquillità». M.N. Rothbard, *The Vital Importance of Separation*, in “Rothbard-Rockwell Report”, vol. 5, n. 4, aprile 1994, p. 5 (traduzione mia).

antidiscriminazione, imposto l'integrazione forzata per il tramite dei diritti civili, avvolgendo il tutto in un'asfissiante correttezza politica. Vittima di questa operazione egemonica è stato principalmente il *common man*. «L'essenza della rivoluzione progressista, statalista e *liberal* del ventesimo secolo è consistita in un gigantesco assalto alle libertà, al reddito e ai sentimenti di colui che il grande economista liberale e scienziato sociale William Graham Sumner chiamò l'Uomo Bistrattato, l'uomo (e la donna) medio, che lavora duro, parsimonioso, timorato di Dio, di buon cuore, appartenente alla classe media o alla classe lavoratrice, che è stato saccheggiato, depredato, offeso e calpestato dal liberalismo di sinistra e centrista attraverso il controllo dell'apparato statale e delle nostre istituzioni culturali dominanti»⁷⁷⁸.

Sul piano strategico la risposta è quello che Rothbard definisce “populismo di destra”: appello diretto all’“uomo della strada” in funzione anti-establishment e antistatale⁷⁷⁹. La difesa di istanze tipiche dell’“uomo comune” della classe media e della classe lavoratrice⁷⁸⁰ – il diritto a detenere armi, l'*homeschooling*, le milizie locali, l'invalicabilità della proprietà terriera, i centri residenziali privati, l'intransigenza contro il crimine, l'insofferenza verso i sindacati, l'irritazione per l'intrusione sempre più pervasiva degli psicoterapeuti, l'anti-ambientalismo e l'anti-salutismo – costituisce il fondamento di un blocco sociale da contrapporre all'élite politico-burocratica e ai suoi alleati nel mondo intellettuale delle università, dei media, del cinema, delle arti⁷⁸¹.

Se i nomi conseguono alle cose, di fronte a una tale differenza di impostazione l'aspetto semantico non poteva più essere ignorato. All'inizio degli anni Novanta è Rockwell Jr. a coniare il termine che meglio definisce questa corrente del libertarismo contemporaneo: *paleolibertarismo*. «Se vogliamo avere una qualche chance di vittoria, dobbiamo disfarcì dell'impalcatura culturale difettosa del libertarismo. Io suggerisco di chiamare questo sostituto, con i suoi principi etici e culturali, “paleolibertarismo”, cioè vecchio libertarismo. Io uso il termine nello stesso modo in cui i conservatori usano il termine “paleoconservatorismo”: non come un nuovo credo, ma come un recupero delle proprie radici, in modo da distinguersi dai neoconservatori. Noi non abbiamo un equivalente dei neoconservatori, ma è opportuno e urgente distinguere il libertarismo dal libertinismo»⁷⁸². Rothbard: «A questo punto l'unico modo per salvare il glorioso termine e il concetto stesso di “libertario” è quello di farlo precedere dal prefisso “paleo”, e così rendere la distinzione e la separazione chiarissime»⁷⁸³.

⁷⁷⁸ M.N. Rothbard, *The Kennedy Case: What Kind of Republican?*, in “Rothbard-Rockwell Report”, vol. 2, n. 6, giugno 1991, p. 7 (traduzione mia).

⁷⁷⁹ A conferma del fatto che il populismo è un atteggiamento o una prassi politica riscontrabile in movimenti posizionati in punti anche lontani, o addirittura opposti, dello spettro politico, il “populismo” evocato da Rothbard è diverso da quello statalista, sociale o peronista: questo alimenta il risentimento contro “la ricchezza” in sé, sempre sicuramente conseguita con mezzi disonesti o frutto di un privilegio immeritato, ed è dunque redistributivo e protezionista; mentre il primo asseconda l'istanza *leave-me-alone*, contro la casta statale e il suo braccio intellettuale.

⁷⁸⁰ I paleo fanno notare che in una società basata sul libero mercato, e dunque non statalizzata, i comportamenti “alternativi” che implicano, o generano, atteggiamenti oziosi o parassitari (eccessivo consumo di stupefacenti o di alcool, accattonaggio, occupazione di abitazioni e locali) tenderebbero a ridursi drasticamente, dal momento che non si può vivere alle spalle degli altri tramite l'assistenzialismo.

⁷⁸¹ I paleo denunciano il nichilismo, il catastrofismo e l'irrazionalità veicolati dalla letteratura e dalle arti avanguardiste, surrealiste o postmoderne, e viceversa celebrano la grande potenza estetica e narrativa del passato – del barocco, del romanticismo, del romanzo ottocentesco – e l'ottimismo della Vecchia America.

⁷⁸² L.H. Rockwell Jr, *Il manifesto del paleolibertarismo*, cit., pp. 3-4.

⁷⁸³ M.N. Rothbard, *Why Paleo?*, cit., p. 3 (traduzione mia). Sulla questione della denominazione, due anni dopo Rothbard estremizza in questo modo: «dunque come ci dovremmo chiamare? Io non ho una soluzione pronta, ma forse potremmo chiamarci reazionari radicali, o “destra radicale”, l'etichetta che ci fu attribuita dai nostri nemici negli anni Cinquanta. O, se vi sono troppe obiezioni al temibile termine “radicale”, possiamo seguire la suggestione di uno del nostro gruppo e

La nuova etichetta certifica anche la separazione politica e organizzativa⁷⁸⁴. L'alleanza con i paleoconservatori (Patrick Buchanan, Paul Gottfried, Thomas Fleming)⁷⁸⁵, che durerà circa un decennio⁷⁸⁶, allontana ancora di più le componenti di sinistra del libertarismo americano⁷⁸⁷.

12.3 Rapporti con le sinistre

Per quanto riguarda i rapporti del libertarismo con la sinistra, bisognerebbe distinguere tra le diverse tradizioni di pensiero che l'hanno costituita – comunista, socialista, socialdemocratica,

chiamarci “la destra energica” [*Hard Right*]. Ognuno di questi termini è preferibile a “conservatore”, e ha anche la funzione di distinguerci dal movimento conservatore ufficiale che [...] è stato largamente conquistato dai nostri nemici». M.N. Rothbard, *Una strategia per la destra*, cit., pp. 7-8.

⁷⁸⁴ Anche nei confronti dei cosiddetti *neolibertari*, o *Beltway libertarians*, libertari pragmatici accusati di accettare la partecipazione al gioco politico-partitico solo per essere ammessi nell'élite washingtoniana, stipulando, in nome delle alleanze politiche, compromessi sempre più al ribasso (l'esponente di maggior spicco di questo orientamento è Rudolph J. Rummel). Rimanendo invischiati nel sistema di potere federale, essi avallerebbero di fatto politiche stataliste e belliciste. Politiche che, tra l'altro, contrastano il processo di radicale decentralizzazione auspicato dai “paleo” in vista di prospettive anarco-capitaliste.

⁷⁸⁵ Abbiamo già sommariamente esaminato nella nota 700 gli elementi principali di questa corrente politico-culturale. Il principale centro di dibattito ed elaborazione fu il John Randolph Club, fondato nel 1990 da Rothbard e Fleming, all'epoca presidente del Rockford Institute e capo redattore della rivista “Chronicles”, la voce principale del movimento paleoconservatore. Un punto alto della collaborazione è un convegno sull'isolazionismo tenutosi nel 1994 al Mises Institute, *The Costs of War*, i cui interventi vengono raccolti in un volume omonimo. Sul fronte politico in senso stretto vi è il sostegno a David Duke nella corsa a governatore della Louisiana nel 1991 e a Pat Buchanan nella campagna presidenziale del 1992. Sui temi oggetto di dissenso, come l'aborto o la prostituzione, Rothbard suggerì come soluzione di compromesso la scelta a livello più decentrato possibile: non solo di stato, ma anche di contea o di comune, in modo da ritagliare le politiche in base alle preferenze delle (maggioranze delle) varie comunità. La decentralizzazione delle decisioni avrebbe risolto anche questioni come la preghiera, l'esposizione del crocifisso o l'insegnamento del creazionismo nelle scuole, contrapponendosi al laicismo dei divieti e dell'uniformità. Negli anni Novanta i dissensi più marcati fra le due componenti riguardavano il protezionismo commerciale.

⁷⁸⁶ Il sodalizio si interrompe alla fine degli anni Novanta principalmente a causa dell'insofferenza paleolibertaria verso il sempre più pronunciato nazionalismo economico di Buchanan. Ma anche per la percezione nell'opinione pubblica di una indistinzione tra il paleolibertarismo e il conservatorismo sociale. Il divorzio definitivo è sancito con due articoli nei quali viene sferrato un duro attacco ai paleoconservatori: Rockwell nel 2002 con *What I Learned From Paleoism*, pubblicato sul suo sito LewRockwell.com, e Hoppe nel 2005 con *The Intellectual Incoherence of Conservatism*, apparso sul sito del Mises Institute. Sulle controversie, le convergenze e in generale i rapporti tra libertarismo e conservatorismo, anche sul piano teorico, si vedano R.A. Nisbet, *Conservatives and Libertarians: Uneasy Cousins*, in “Modern Age”, vol. 24, n. 1, inverno 1980, pp. 2-8; G.W. Carey (a cura di), *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1998. Più di recente, il conservatore Nathan W. Schlueter e l'economista libertario Nikolai G. Wenzel hanno individuato e proposto i seguenti punti di accordo: il rifiuto del progressismo *liberal*, l'importanza della libertà economica e della virtù, la priorità, morale e politica, delle persone e l'avversione per l'iperburocratizzato Stato moderno. N.W. Schlueter, N.G. Wenzel, *Selfish Libertarians and Socialist Conservatives? The Foundations of the Libertarian-Conservative Debate*, Stanford University Press, Stanford, CA, 2016.

⁷⁸⁷ Un esempio delle posizioni urticanti per la sinistra libertaria assunte da Rothbard in quel periodo è la difesa della Destra Religiosa: «la maggior parte dei libertari pensa ai conservatori cristiani negli stessi spregevoli termini dei media di sinistra, se non peggio: crede che il loro obiettivo sia quello di imporre una teocrazia cristiana, proibire i liquori e altri mezzi di godimento edonistico e abbattere le porte delle camere da letto per imporre una polizia della Moralità in tutto il Paese. Nulla potrebbe essere più lontano dalla verità: i conservatori cristiani stanno solo cercando di difendersi da un'élite progressista che ha usato gli apparati statali per attaccare e di fatto distruggere i valori, i principi e la cultura cristiani. [...] Se molti conservatori cristiani sono favorevoli a mantenere sulla carta alcune o tutte le leggi sulla moralità sessuale per ragioni simboliche, non conosco nessun gruppo cristiano che voglia imbarcarsi in una crociata per far applicare queste leggi, o che voglia che la polizia abbatta le porte delle camere da letto. In queste materie vi sono ben pochi gruppi conservatori proibizionisti; se e quando il proibizionismo si affermerà in America, sarà invece dovuto a qualche misura voluta dai *liberal* di sinistra, allo scopo di migliorare la nostra “salute” e ridurre gli incidenti sulle strade. Non c'è alcun gruppo cristiano che voglia perseguire gli omosessuali o gli adulteri». M.N. Rothbard, *La destra religiosa: per una coalizione*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/articles/la-destra-religiosa-per-una-coalizione.pdf>, 7 settembre 2009, p. 1; ed. or. *The Religious Right: Toward a Coalition*, in “Rothbard-Rockwell Report”, vol. 4, n. 2, febbraio 1993.

liberal, radicale, anarchico-collettivista – e tra i vari periodi storici. Come si è accennato sopra, negli anni Sessanta del secolo scorso il libertarismo americano appare più vicino alla Nuova Sinistra generata dai movimenti di contestazione, la quale privilegia temi coincidenti con le posizioni libertarie: le pulsioni pacifiste, la contrarietà alla guerra in Vietnam e in generale all'interventismo americano, l'avversione alla coscrizione obbligatoria, la legalizzazione della marijuana, il sostegno a molte sentenze della Corte suprema a favore di un ampliamento delle libertà individuali, il decentramento, l'ostilità al sistema scolastico statalizzato, la democrazia partecipativa, il "potere nero" e le riforme agrarie a favore dei contadini nel Terzo Mondo. Il tentativo è quello di convogliare la comune ispirazione antimilitarista e anti-*big business* in un più generale orientamento antistatalista⁷⁸⁸. Ma già alla fine del decennio le incompatibilità politico-culturali, principalmente l'egualitarismo, il collettivismo, l'irrazionalismo e il nichilismo della sinistra radicale, rendono impraticabile un percorso comune⁷⁸⁹. La strategia dell'"entrismo" in movimenti o organizzazioni ampie, come la New Left (e in precedenza la destra) è giudicato inefficace e non più necessario. E da quel momento il libertarismo statunitense darà vita a un movimento autonomo sul piano organizzativo.

Limitando il confronto alla sinistra contemporanea e ai suoi tratti prevalenti, va innanzi tutto precisato che non è vero, come comunemente si ritiene, che il dissenso riguardi solamente l'ambito economico, con il perenne sospetto o l'aperta ostilità *leftist* verso il mercato, l'equivalenza tra profitto e avidità, il "neoliberismo" responsabile di tutti i mali e il ricorso continuo allo Stato e a un'alta imposizione fiscale⁷⁹⁰. Il disaccordo si estende anche a diversi temi sociali che incidono sulla libertà personale e ai cosiddetti diritti civili, che, come abbiamo visto (cap. 6), non coincidono affatto con le libertà "negative" dei libertari.

⁷⁸⁸ La fondazione da parte di Rothbard nel 1965 della rivista "Left and Right" e nel 1968 la sua adesione al Peace and Freedom Party e la pubblicazione sulla rivista della sinistra radicale "Ramparts" dell'articolo *Confessions* certificano questo passaggio. Di natura politica e tattica, legata alla contingenza storica del momento, non ideologica, come preciserà Rothbard in un'intervista del 1972: la stella polare è sempre il rilancio della *Old Right*, la cui tradizione anti-imperialista avrebbe potuto saldarsi alle pulsioni pacifiste del movimento studentesco. D'altra parte, già nell'articolo menzionato Rothbard appare consapevole dell'approssimazione contenuta nell'etichetta di "sinistra": «vent'anni fa ero un repubblicano di estrema destra [...] Oggi è molto più probabile che io venga definito come uno di estrema sinistra, dal momento che sostengo il ritiro immediato dal Vietnam, denuncio l'imperialismo statunitense, appoggio Potere Nero e ho da poco aderito al "Peace and Freedom Party". Eppure, le mie idee politiche fondamentali non sono cambiate di uno iota in questi due decenni! È ovvio che vi è qualcosa di profondamente erroneo nelle vecchie etichette, nelle categorie di "sinistra" e "destra" e nei modi in cui noi abitualmente applichiamo queste categorie alla vita politica americana. La mia personale odissea non è importante; il punto importante è che, se io posso spostarmi dall'"estrema destra" all'"estrema sinistra" semplicemente rimanendo nello stesso posto, nello spettro politico americano dell'ultima generazione devono essere avvenuti cambiamenti radicali». M.N. Rothbard, *Confessions of a Right-Wing Liberal*, in "Ramparts", 15 giugno 1968, p. 48 (traduzione mia).

⁷⁸⁹ L'articolo di Rothbard che sancisce la chiusura definitiva nei confronti della sinistra radicale è *The New Left, RIP*, apparso nel "Libertarian Forum" del marzo 1970. In Italia il pensiero libertario americano viene importato da Riccardo LaConca attraverso la sua rivista "Claustrofobia", della quale sono pubblicati cinque numeri tra il 1978 e il 1979.

⁷⁹⁰ «I *liberal*, di fronte a un problema sociale, si rivolgono regolarmente allo Stato per trovare una soluzione. Che sia il problema delle città, dell'integrazione, della povertà, della casa, delle nazioni sottosviluppate e così via *ad infinitum*, essi invocano lo Stato, a spese dei cittadini. I problemi non sono stati risolti ma l'invocazione è di avere ancora di più dallo Stato, cioè, dal contribuente. [...] I *liberal* [...] sono abili nel sostenere progetti grandiosi partoriti dal loro cervello, vale a dire che i piani devono essere ideati da loro e il conto per realizzarli deve essere pagato da tutti gli altri. Per molti aspetti i conservatori sono da preferire. [...] Di regola hanno una visione molto più realistica degli aspetti economici della vita rispetto ai *liberal*, i quali sembrano credere che una pioggia infinita di denaro cadrà dal cielo per realizzare i loro piani. I conservatori generalmente sono consapevoli che "non si può ottenere qualcosa in cambio di niente" e che, quando la libertà delle persone è violata, esse non produrranno con la stessa efficacia e il tenore di vita diminuirà di conseguenza». J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., pp. 14-15 (traduzione mia).

Più in generale, dal punto di vista libertario, il limite principale della cultura politica della sinistra, socialista e *liberal*, è costituito dall'idea che gli individui non sappiano quali siano i propri bisogni e i propri interessi, che essi siano dei minorenni bisognosi di una guida, in particolare di un'élite in grado di stabilire quali comportamenti siano emancipati e quali regressivi. Atteggiamento che è a sua volta un portato del senso di superiorità morale e intellettuale spesso manifestato da questa area politico-culturale. Con l'intento, o il pretesto, di proteggere i soggetti (presunti) deboli, si persegue l'aspirazione a mettere ordine nelle vite degli altri, con pulsioni interventiste e regolamentative della società civile ed effetti di compressione dell'autonomia e della libertà individuali. Ad esempio, si esprimono opzioni contrarie alla legalizzazione della prostituzione, o dell'ingegneria genetica, o della maternità surrogata, in base ad argomenti astratti quali la "mercificazione" del corpo, contro il principio di libertà secondo cui ognuno è padrone del proprio corpo e della propria vita⁷⁹¹. Si impongono stili di vita salutistici. L'ambientalismo è l'ennesimo volto di un dirigismo regressivo, pauperista e punitivo. Ci si oppone alla libertà personale di detenere armi. O di intraprendere relazioni con chi si desidera, attraverso la legislazione "antidiscriminazione". Si limita la libertà di espressione sostenendo sanzioni penali per chi manifesta opinioni 'politicamente scorrette', discriminatorie, intolleranti o apologetiche di movimenti autoritari⁷⁹². Si realizzano controlli occhiuti sull'esposizione di simboli religiosi. Si riserva allo Stato il diritto di controllare l'adeguatezza dei genitori nell'educazione dei figli. Si sostengono i medici o i giudici quando impongono l'eutanasia anche contro il volere dei parenti e/o in assenza o in violazione del testamento biologico.

Lo Stato è considerato come l'unico possibile dispensatore della felicità collettiva, come un tutore, che deve sorvegliare i cittadini, limitandone di fatto la libertà. E le cose peggiorano quando a questa matrice culturale si sovrappongono elementi di puritanesimo di sinistra, come si è evidenziato a partire dagli anni Ottanta del Novecento.

Secondo questa mentalità la libertà non è soprattutto occasione di autorealizzazione individuale e di arricchimento, materiale e spirituale, ma è fonte di abusi, ingiustizie, crimini. L'innovazione è percepita come un pericolo più che come un'opportunità, da cui la diffidenza che l'intellettualità progressista e radicale coltiva nei confronti della televisione (la "videocrazia"), di tutte le nuove forme

⁷⁹¹ Tale convinzione è condivisa anche dal conservatorismo, secondo il quale va fatta una distinzione tra i valori "veri" e i valori materiali, i desideri indotti ma falsi, l'effimero. Anche se un conservatore come Scruton ritiene che ci si debba sforzare di disciplinare la "mercificazione" della vita attraverso valori come il buon gusto e il decoro più che attraverso la politica (e soprattutto la politica di stampo *liberal* e socialista). R. Scruton, *op. cit.*, cap. V.

⁷⁹² Per i libertari il *virtue signaling* implicato dal *wokeism* conduce solo alla perdita della libertà di espressione e di associazione. «Il *wokeism* prende le mosse da una rivendicazione apparentemente innocua o addirittura sana: sensibilizzare sul peso che le parole e gli atteggiamenti possono avere nei confronti degli altri. Invitare tutti a fare attenzione agli altri e rispettarne le scelte. Solo che questa ragionevole richiesta spesso trascende in una furia censoria e pretende di infliggere e imporre una sorta di neolingua non solo depurata dalle espressioni offensive, ma caratterizzata dal venire meno della funzione principale della lingua – cioè comunicare. L'elenco sempre crescente delle parole proibite finisce per estendersi ai concetti che esse esprimono. Non dovrebbero trarre in inganno l'apparenza un po' buffa della crociata per l'uso della (o dello?) schwa né le esagerazioni sulla riscrittura delle opere del passato (anche recente: vedi Roald Dahl). Proprio l'editing invasivo disposto da Penguin su libri come "Matilde" e "La fabbrica di cioccolato" mostra che non si tratta semplicemente di dare una svecchiata al linguaggio, utilizzando parole più acconce al giorno d'oggi. C'è una volontà di riscrittura più ampia, che investe lo stesso significato della trama e il messaggio del libro. Questa non è una metaforica guerra di liberazione linguistica, ma una spedizione di conquista: non il 25 aprile, ma il 27 ottobre della lingua». C. Stagnaro, *La libertà vigilata*, in "Il Foglio", 24 aprile 2023. Questo atteggiamento ha provocato una reazione da parte della destra, che, ad esempio, in alcuni stati americani, ha bandito da biblioteche comunali o scolastiche libri che esibiscono un linguaggio troppo crudo o che trattano temi transgender: «una sinistra cieca e oscurantista regala irresponsabilmente alla destra cieca e oscurantista la bandiera del "free speech" e la destra cieca e oscurantista manipola i principi del "free speech" per vendicarsi dell'intolleranza della sinistra cieca e oscurantista». P. Battista, *Le due inquisizioni d'America*, in "Il Foglio", 5 aprile 2025.

di comunicazione mediale, di internet, della pubblicità (i “persuasori occulti”), dell’intelligenza artificiale. La televisione, a causa della sua larga diffusione, delle modalità di fruizione e della gamma praticamente infinita di programmi (anche di intrattenimento e divertimento, dunque non “impegnati”), è stata, ed è tuttora, considerata uno strumento di manipolazione delle coscienze e dei cervelli, la promotrice di un istupidimento di massa⁷⁹³. Il timore paternalistico del “soggiogamento” del telespettatore e l’invocazione della sua tutela spesso non sono altro che l’impulso moralistico di imporre i propri gusti e valori, selezionando pedagogicamente i contenuti da diffondere. Si presuppone che le persone (naturalmente “gli altri”, non noi) siano incapaci di scegliere, di filtrare i contenuti ricevuti, che siano totalmente passivi e in balia di messaggi propagandistici e *fake news*, e si invocano “supervisioni” che si traducono solo in limiti alla circolazione delle idee. D’altra parte, l’approccio apocalittico alla televisione colpì nei loro primi anni di vita anche gli altri mezzi di comunicazione (carta stampata, radio, cinema), e oggi si ripete con i videogiochi, Internet e i nuovi *media* digitali, a conferma di un riflesso conservatore di tipo censorio, che ammantava di nobili intenti il disagio provato di fronte all’innovazione. Questo atteggiamento è più marcato a sinistra perché espressione di un *humus* culturale pieno di sussiegoso sospetto, quando non di aperta ostilità, nei confronti delle società capitalistiche di massa occidentali, con i loro consumi giudicati “superflui”, i gusti “volgari”, le scelte “conformiste”⁷⁹⁴. A cui viene contrapposta una strategia di terrorismo culturale, spesso condotta con un linguaggio criptico e inintelligibile.

Questa diffidenza si manifesta in generale nei confronti della tecnologia e dei suoi progressi. Il Moderno è affrontato spesso in una prospettiva apocalittica e denigratoria. Sandro Modeo ha così descritto la “tecnofobia” della sinistra: «una difesa equivoca e bigotta della “natura” contro “la scienza e la tecnica” e dell’“umano” contro l’“artificiale”, che emerge [...] nelle valutazioni di bioetica (con gli allarmismi verso le tecnofecondazioni), nel trattamento delle psicopatologie (con l’opposizione irresponsabile alla farmacologia), nelle questioni biotecnologiche (con la lotta indiscriminata ai cibi transgenici, anche a quelli vantaggiosi) e su su fino al cinema, con la stigmatizzazione degli effetti speciali e del digitale in nome della “poesia”, come se non fosse possibile amare sia *Ladri di biciclette* sia *Matrix*»⁷⁹⁵.

Del paternalismo giuridico, dell’ostilità nei confronti dei consumi (il “consumismo”) e del denaro “sterco del demonio”, particolarmente pervasivi a sinistra, si è già detto (v. *supra*, cap. 7).

⁷⁹³ In Italia il Partito comunista osteggiò persino il passaggio dalla televisione in bianco e nero a quella a colori, ritenuta un lusso da viziosi, un’opulenza estetica che corrompeva la morigeratezza necessaria.

⁷⁹⁴ E forse non è più solo una stortura italiana la realtà di un ordinamento giudiziario ideologicamente orientato che è spinto a perseguire, più e prima che un reato, un’antropologia sgradita.

⁷⁹⁵ S. Modeo, *Controcanto*, in “Il Nuovo Calcio”, n. 102, dicembre 2000, p. 16. In generale, il libertarismo, pur non essendo scienziata, ha un atteggiamento di completa apertura nei confronti delle innovazioni apportate dalla scienza e dalla tecnologia. La libera ricerca, con i connessi ricaschi applicativi, è uno dei più potenti fattori di progresso per l’umanità, e dunque va avversata qualsiasi restrizione, che riguardi l’interazione con la natura (energia nucleare, ogm, brevettabilità degli organismi) o con l’essere umano (ingegneria genetica, biotecnologie, nanotecnologie). La possibilità di eliminare molte delle malattie che ancora affliggono l’umanità, e in generale di migliorare costantemente la qualità della vita degli individui, è indissolubilmente legata al libero dispiegarsi delle energie di scienziati e ricercatori. I limiti imposti alla sperimentazione, ispirati dalla sindrome di Frankenstein, per i libertari sono solo l’ennesimo volto con cui si presenta il proibizionismo. Nella discussione fra transumanesimo (interazione tecnologia-corpo) e tutela della natura umana, i libertari sostengono una terza posizione che è la volontarietà del singolo e la non imposizione tramite decisione collettiva (biopolitica): la scelta di effettuare un editing genetico o di inserire un impianto nel cervello, così come la scelta tra la carne sintetica e quella di mucca, non vanno imposte dai poteri pubblici ma lasciate agli individui sul mercato.

Come si vede, anche il *set* di valori e convinzioni fatto proprio dalla sinistra è notevolmente distante dall'impianto culturale libertario⁷⁹⁶.

Si aggiunga, infine, che la ipersemplicatoria classificazione: destra uguale libertà economica e sinistra uguale libertà personale è ulteriormente confutata dalla già dimostrata inseparabilità tra le due libertà (cap. 6).

12.3.1 *Left-libertarianism*

Sul piano dottrinale sono sorti orientamenti che, rinunciando all'intangibilità dei diritti di proprietà privata, cercano di conciliare alcuni principi libertari classici con la legittimazione di ingerenze 'positive' in ottica emancipatoria o egualitaria.

Una prima corrente, che ha assegnato a sé l'etichetta di *left-libertarianism*, e di cui i principali esponenti sono Hillel Steiner⁷⁹⁷, Philippe Van Parijs⁷⁹⁸, Michael Otsuka⁷⁹⁹ e Peter Vallentyne⁸⁰⁰, cerca di tenere insieme autoproprietà e diritti positivi, sostenendo schemi redistributivi.

Il punto iniziale di dissenso con il filone prevalente del libertarismo riguarda la configurazione giuridica delle risorse esterne prive di proprietà: esse non sono *res nullius* ma proprietà comune⁸⁰¹. Questi autori, dunque, riconoscono la proprietà di sé stessi ma non la proprietà individuale della natura. Ritengono quindi che l'acquisizione originaria dovrebbe avere delle restrizioni e non configurarsi come un *homesteading* illimitato. Il capitale naturale e i proventi del suo sfruttamento devono essere suddivisi in parti uguali.

Oltre al problema delle sperequazioni, a loro parere la privatizzazione di ogni sezione di territorio a seguito del criterio del primo occupante potrebbe lasciare alcuni individui senza i mezzi di sussistenza e quindi destinati alla morte⁸⁰².

I libertari di sinistra, al pari dei *liberal* (C. Brettschneider, M. Murray, W. Kymlicka, R. Arneson, I. Carter, G.A. Cohen⁸⁰³, B. Ackermann, A. Alstott⁸⁰⁴), supportano la propria posizione menzionando la 'clausola limitativa' di Locke, la quale, nella sua versione completa, è la seguente: vi sono due limiti all'appropriazione: 1) ciascuno può acquisire soltanto ciò che è in grado di produrre con il suo lavoro e ciò che è in grado di usare/consumare (in modo che non vi sia il deterioramento e lo spreco

⁷⁹⁶ Da parte del mondo progressista l'ostilità è ampiamente ricambiata. Come ha scritto Brennan relativamente al panorama politico-mediatico americano: «la stampa spesso non presenta i libertari in modo corretto. Pertanto, è molto probabile che voi fraintendiate ciò che i libertari pensano in realtà. "Slate", l'"Huffington Post", il "New Yorker" e la "Boston Review" hanno pubblicato articoli sul libertarismo scritti da critici del libertarismo. I libertari ritengono che questi articoli siano corretti ed equilibrati come l'ultima rubrica di gossip sui litigi coniugali di Brad e Angelina». J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 8.

⁷⁹⁷ H. Steiner, *Capitalism, Justice and Equal Starts*, in "Social Philosophy and Policy", 5, 1987, pp. 49–71; *An Essay on Rights*, Blackwell, Oxford, 1994.

⁷⁹⁸ Van Parijs ha definito sé stesso *real-libertario*, in quanto ciò che dev'essere massimizzato è la libertà reale di tutti, intesa come combinazione di libertà formale e dei mezzi per il suo esercizio effettivo. P. Van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste?*, Éditions du Seuil, Parigi, 1991; *Real Freedom for All. What (If Anything) Can Justify Capitalism?*, Oxford University Press, New York, 1995.

⁷⁹⁹ M. Otsuka, *Libertarianism Without Inequality*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

⁸⁰⁰ Cfr. H. Steiner, P. Vallentyne (a cura di), *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, Macmillan, Londra, 2000.

⁸⁰¹ I libertari che condividono questa premessa sono chiamati anche *geo-libertari*, da Henry George, sostenitore della proprietà comune della terra. Ne è stato un esponente Fred Foldvary, ideatore anche della denominazione.

⁸⁰² Abbiamo già riferito dell'obiezione di Hoppe a tale tesi nel capitolo 3, nota 92.

⁸⁰³ Cohen è stato un marxista analitico successivamente definitosi, nonostante la sua critica serrata a Rawls, un "rawlsiano di sinistra" (v. *Rescuing Justice and Equality*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2008).

⁸⁰⁴ B. Ackerman, A. Alstott, *The Stakeholder Society*, Yale University Press, New Haven, CT, 1999.

dei beni non utilizzati; ad esempio, una persona stacca alcuni frutti dagli alberi e poi li lascia marcire; sta violando la quota di proprietà altrui in quanto proprietà comune); e 2) agli altri deve rimanere una quantità di beni sufficiente⁸⁰⁵.

Nella versione di Steiner, ciascuno ha il diritto a che gli altri non si appropriino di più di una quota uguale di risorse esterne; in quella di Otsuka e Vallentyne, invece, ciascuno ha il diritto che gli altri non si appropriino di una quota superiore a ciò che è compatibile con l'uguaglianza delle opportunità di benessere. Tali principi di giustizia, volti a generare non un egualitarismo estremo ma l'uguaglianza dei punti di partenza, sul piano teorico si dovrebbero tradurre in una redistribuzione egualitaria delle risorse *una sola volta e all'inizio della vita o all'inizio della vita adulta* di ciascuno, quando le persone diventano agenti morali, in grado di assumersi la responsabilità delle proprie scelte. A seguito delle difficoltà pratiche di tale soluzione⁸⁰⁶, la prescrizione diventa il trasferimento di reddito reiterato dai proprietari verso coloro che non hanno accesso alle risorse (in sostanza l'equivalente di una rendita, o di un'imposta), in un contesto di libero mercato non welfarista.

Tali limitazioni non si applicano solo all'acquisizione iniziale, ma anche all'eredità: perché le persone morte non sono in grado di esercitare poteri e dunque non hanno più diritti sui loro beni, che quindi diventano *res nullius*; e/o perché nel tempo le risorse naturali vengono consumate e la popolazione aumenta, e quindi ogni nuovo nato ha una quota di risorse naturali minore e deve essere ricompensato; la conseguenza è che l'eredità verrebbe notevolmente ristretta.

Il filosofo G.A. Cohen proprio attraverso l'utilizzazione della clausola lockiana ha cercato di confutare il libertarismo (nella versione di Nozick), sostenendo la plausibilità della compresenza dell'autoproprietà e della proprietà comune del mondo esterno. Riferendosi all'affermazione fatta da Locke nel *Secondo trattato sul governo*, secondo la quale Dio ha dato la terra agli uomini "in comune", Cohen sostiene che, se la posizione iniziale è la proprietà comune, e non l'assenza di proprietà, qualsiasi individuo ha un diritto di veto sull'appropriazione tentata da qualsiasi altro (o il diritto di trattare per essere ricompensato). Ipotizzando che il mondo sia abitato da due sole persone, Abile e Infermo, il secondo potrebbe utilizzare la sua comproprietà sulle risorse consentendo ad Abile di intraprendere qualsiasi attività produttiva purché produca una quota anche per lui. Tale procedura rappresenterebbe il fondamento di legittimità delle politiche di redistribuzione del reddito⁸⁰⁷. Una posizione simile è espressa dal *liberal* Alan Haworth: in un'economia sviluppata quale quella contemporanea, diversa dall'appropriazione iniziale nello stato di natura, in seguito a uno scambio bilaterale un terzo potrebbe trovarsi in una "condizione peggiore" di prima (che Haworth intende anche come riduzione delle opportunità), e dunque si dovrebbe attendere il suo consenso (esprimibile, ad esempio, attraverso le procedure democratiche)⁸⁰⁸.

Come si può constatare, sulla base dei canoni di classificazione seguiti in questo lavoro, le posizioni ora illustrate, indipendentemente dalle etichette autoassegnate, a fatica possono essere fatte

⁸⁰⁵ J. Locke, *op. cit.*

⁸⁰⁶ Ad esempio, le persone nascono e vivono in periodi diversi e dunque non riceverebbero lo stesso capitale in termini reali, perché questo dipende dalla quantità di popolazione e dal valore del capitale naturale da ripartire, i quali variano nel tempo.

⁸⁰⁷ G.A. Cohen, *Self-Ownership, World-Ownership, and Equality*, in F. Lucash (a cura di), *Justice and Equality, Here and Now*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1986. La critica più convincente alle tesi di Cohen è contenuta in T.G. Palmer, *G.A. Cohen on Self-Ownership, Property, and Equality*, in "Critical Review", vol. 12, n. 3, primavera 1998, pp. 225-251.

⁸⁰⁸ A. Haworth, *Anti-Libertarianism. Markets, Philosophy and Myth*, Routledge, London, 1994.

rientrare nell'alveo del libertarismo; e appaiono invece più prossime alla tradizione di ricerca liberaldemocratica o socialdemocratica⁸⁰⁹.

I libertari standard naturalmente contestano queste tesi. Ricorrendo sostanzialmente a due argomenti. Innanzi tutto, non accolgono la clausola lockiana, sulla base di diverse obiezioni logiche: 1) essa impedirebbe qualsiasi proprietà privata della terra, perché si può sempre dire che la riduzione della terra disponibile lascia ogni altro, che avrebbe potuto appropriarsi di quella terra, in una condizione peggiore (Rothbard); 2) l'impossibilità della comparazione interpersonale delle utilità, che impedisce di misurare con precisione l'eventuale peggioramento nella condizione di alcuni (W. Block); 3) il fatto che nel processo di appropriazione non viene violato alcun diritto, perché non esiste un diritto del mondo a rimanere nella condizione in cui si trova in un determinato momento della sua storia (R. Pilon). In secondo luogo, negano la correttezza dell'interpretazione della frase di Locke compiuta da Cohen. L'espressione "in comune" va intesa nel senso di "in generale". Infatti Locke più avanti afferma: «Se fosse stato necessario un consenso del genere [di tutta l'umanità], l'uomo sarebbe morto di fame, nonostante l'abbondanza che Dio gli ha dato»⁸¹⁰. Randall G. Holcombe ritiene che l'espressione "comune a tutti gli uomini" vada intesa nel senso che, nello stato di natura, le risorse sono "disponibili" per chiunque, non "proprietà" di tutti⁸¹¹. Per Gerard Casey la semplice esistenza, senza una qualsiasi azione, non può dare diritto alla proprietà (collettiva) delle risorse naturali. Per dimostrarlo osserva che, se i primi esseri umani che popolavano solo la zona orientale dell'Africa erano proprietari anche dell'Alaska o della Siberia, della cui esistenza non erano a conoscenza, allora erano collettivamente proprietari anche di Plutone o di qualsiasi pianeta disabitato di qualsiasi galassia, dei quali parimenti non erano a conoscenza; e lo stesso vale oggi per tutti gli abitanti della Terra⁸¹². In un altro lavoro argomenta la stessa tesi nel seguente modo: «si immagini il pianeta senza esseri umani, una situazione che dev'essere esistita. In questo scenario è chiaro che nessuno è proprietario di niente perché non esiste nessun individuo. Ora, si immagini la stessa situazione ma questa volta aggiungendo cento esseri umani. Adesso chi possiede che cosa? Ora l'intero pianeta è proprietà comune dei cento esseri umani? Si supponga che vivano in caverne del Kilimanjaro. Sono proprietari dell'Oklahoma? Appare estremamente implausibile, per cui l'esperimento mentale sembra pendere dal lato dell'assenza di proprietà più che della proprietà comune»⁸¹³. Posizioni simili sono espresse da An Feallsnach e da R. Epstein. I libertari, quindi, ribadiscono che la condizione iniziale del mondo esterno non è la proprietà comune bensì l'assenza di proprietà; il che rende precario il fondamento delle pretese redistributive.

Nel paragrafo 5.1 abbiamo esaminato un filone *left-libertarian* nell'ambito della controversia tra libertarismo *thin* e *thick*.

⁸⁰⁹ Uno studioso di orientamento *liberal* come Nicola Riva ha scritto: «Alcune concezioni presentate come libertarie di sinistra (*left-libertarian*) si spingono oltre e sostengono che almeno alcune delle disparità dovute a fattori sottratti al controllo delle persone dovrebbero essere compensate. [...] A mio giudizio con quella mossa quelle concezioni escono dall'ambito del libertarismo e diventano – in quanto concezioni della giustizia economica – difficilmente distinguibili dalle concezioni egalaritarie liberali della giustizia [...], se non per il fatto che le persone possano rinunciare ai propri diritti per aderire, volontariamente, a una comunità politica non egalitaria e/o illiberale». N. Riva, *Egalitarismi: Concezioni contemporanee della giustizia*, Giappichelli, Torino, 2016, Kindle e-book, cap. 1, § 4.

⁸¹⁰ J. Locke, *op. cit.*, p. 99.

⁸¹¹ R.G. Holcombe, *Common Property in Anarcho-Capitalism*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 19, n. 2, primavera 2005, pp. 3-29.

⁸¹² G. Casey, *Libertarian Anarchy*, cit., p. 68.

⁸¹³ G. Casey, *Murray Rothbard*, Continuum, New York, 2010, p. 56 (traduzione mia).

Hanno posizioni molto vicine, e talvolta sovrapponibili, al suddetto orientamento i *rawlsekians*, o *liberalaltarians*⁸¹⁴, i liberali che tentano di conciliare Rawls e Hayek, interpretando il maximin rawlsiano in un modo che conduce a politiche di rettificazione del mercato meno dirigiste ma al tempo stesso prendendo sul serio la “giustizia sociale”, e dunque declinando la libertà anche nella sua accezione “positiva”, accogliendo misure che la implementano come il reddito di base. Definiti anche *Bleeding-Heart Libertarian*⁸¹⁵, sono favorevoli a mercati aperti ma vicini alla sinistra progressista su temi come l’intersezionalità⁸¹⁶, il razzismo sistemico, il femminismo⁸¹⁷, la riduzione delle disuguaglianze e la libera immigrazione. Ne fanno parte autori come Brink Lindsey, Will Wilkinson⁸¹⁸, John Tomasi⁸¹⁹, Matt Zwolinski, Anthony Flew, Bruce Caldwell, Michael C. Munger, Jason Brennan, Fernando Teson.

Nel 2006 è Lindsey, all’epoca membro del Cato Institute, a dare l’impulso a questo nuovo indirizzo con un articolo apparso sulla rivista “New Republic”⁸²⁰. Quello che definisce “fusionismo progressista” è un tentativo di sintesi tra libertà civili e sostegno al libero mercato. Il secondo non deve fondarsi su basi deontologiche – i libertari devono abbandonare l’assolutezza dei diritti soggettivi e il principio di non-aggressione – bensì consequenzialiste, empiricamente valutabili, perché è il miglior modo per conseguire il risultato più importante, far stare meglio chi si trova nelle condizioni economiche peggiori⁸²¹. Bisogna conseguire i fini dei *liberal* con i mezzi dei libertari. Sul terreno culturale e sociale i due orientamenti condividono molte posizioni: «entrambi sono generalmente favorevoli a una politica di immigrazione più aperta. Entrambi rifiutano l’omofobia e la blastocistifilia della destra religiosa. Entrambi sono aperti a ripensare le politiche draconiane del Paese in materia di stupefacenti. Entrambi cercano di proteggere gli Stati Uniti dal terrorismo, senza

⁸¹⁴ Dalla fusione di *liberal* e *libertarian*.

⁸¹⁵ Dal nome (suggerito da Daniel Shapiro) del blog fondato da Zwolinski nel 2011. Questo indirizzo, definito anche Scuola dell’Arizona, ha coniato l’etichetta di “liberali neoclassici” per i liberali classici della seconda metà dell’Ottocento, del Novecento (Mises, Hayek, M. Friedman) e del XXI secolo; e collocano sé stessi sotto questa denominazione, usando quindi per il loro progetto di ricerca entrambe le definizioni. Rispetto ai *left-libertarian* “densi” (R.T. Long) i BHL hanno un taglio più consequenzialista, empirico ed eclettico, mentre i primi sono razionalisti e monisti nell’approccio teorico.

⁸¹⁶ È la possibile compresenza in una persona di diverse identità sociali – razza, genere, orientamento sessuale, disabilità. L’approccio intersezionale (Kimberlé Crenshaw, 1989) focalizza l’attenzione sulle discriminazioni sofferte dalle persone in cui si sovrappongono le diverse dimensioni.

⁸¹⁷ Ad esempio, accettano l’idea femminista che la pornografia possa rappresentare un’offesa per le donne, ammettendo il concetto di “danno psicologico” rifiutato dal libertarismo standard.

⁸¹⁸ Conia l’etichetta nell’articolo *Is Rawlsianism the Future?*, in “Cato At Liberty” (blog), 4 dicembre 2006, <https://www.cato.org/blog/rawlsianism-future>. Nel 2014 insieme a Lindsey fonda il Niskanen Center, un think tank che ha lo scopo di tradurre in politiche concrete l’astratta elaborazione teorica fusionista.

⁸¹⁹ J. Tomasi, *Free Market Fairness*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2012. «Nel mondo accademico, l’appello a un libertarismo rawlsiano è stato difeso con maggior vigore dal (mio collega) John Tomasi, professore di scienze politiche alla Brown University. Il suo libro, *Free Market Fairness*, è stato pubblicato nel febbraio 2012 e su di esso per almeno un anno si sono tenuti in media, come minimo, un convegno, una conferenza o un seminario al mese, in sedi come il Cato Institute, l’Università di Princeton, l’Università di Stanford, l’Università di Notre Dame, l’Università George Mason, e diversi incontri in Europa. Tomasi invoca la fine dell’antagonismo tra i critici rawlsiani del libero mercato a sinistra e i suoi difensori hayekiani a destra. È stato acclamato come “uno dei principali filosofi sociali e politici americani” e il suo libro come “in assoluto la migliore trattazione filosofica del pensiero libertario”. Vigorosi sostenitori del pensiero libertario e conservatore, come Charles Murray, Michael Zuckert, Richard Epstein e Loren Lomasky, si rallegrano della proposta di Tomasi». J.P. McCaskey, *New Libertarians: New Promoters of a Welfare State*, in <https://www.johnmccaskey.com/new-libertarians/>, 14 aprile 2014.

⁸²⁰ B. Lindsey, *Liberalaltarians*, in “New Republic”, 4 dicembre 2006.

⁸²¹ McCaskey ha così criticato questo punto: «se l’aiuto ai poveri diventa il vostro parametro per stabilire ciò che è giusto e ciò che è sbagliato, finirete per proporre un welfare universale e altri schemi che abbandonano anche la sola parvenza di difesa dei diritti individuali e inalienabili delle persone alla vita e alla libertà. Questo è ciò che fa il Nuovo Libertarismo». J.P. McCaskey, *op. cit.*

gratuite violazioni delle libertà civili o estensioni del potere esecutivo. Alla base di tutte queste posizioni politiche c'è un impegno filosofico condiviso per l'autonomia individuale come valore politico fondamentale»⁸²². Visioni comuni si sono manifestate in passato anche relativamente a materie come il divorzio, il garantismo giudiziario, la libertà di scelta in materia di aborto. Questi temi civili vanno saldati con le istanze pro-mercato dei libertari, spesso poco digeribili per i *liberal*: regolamentazioni snelle per garantire il massimo della crescita economica, redistribuzione “leggera” in modo da alleviare le situazioni di maggior disagio senza inceppare il meccanismo del mercato, sostituzione dei programmi assistenziali con una rete di sicurezza minima che non disincentivi l'impegno e la responsabilità individuali. Al di là dei possibili disaccordi su punti specifici, conclude Lindsey, «se un nuovo tipo di fusionismo vuole avere qualche possibilità di successo, [...] deve basarsi su un vero e proprio movimento intellettuale, dotato di coerenza intellettuale. Un movimento che, a livello filosofico, cerchi una sorta di riconciliazione tra Hayek e Rawls»⁸²³.

⁸²² B. Lindsey, *Liberaltarians*, cit.

⁸²³ *Ivi*.

13. Strategie per la libertà

Sebbene questo lavoro si concentri sugli aspetti filosofici e teorici e sui loro riflessi su alcuni temi politici, non è incongruo completarlo con una breve illustrazione degli orientamenti strategici emersi tra i libertari in vista della realizzazione di una società libertaria, o almeno per combattere la statolatria dominante e incrementare gli spazi di libertà⁸²⁴.

Per quanto riguarda l'aspetto culturale ed educativo⁸²⁵, una strategia è quella del "gocciolamento" sostenuta da Hayek. Le idee scorrono a cascata secondo una gerarchia che procede dai pensatori più prestigiosi ai filosofi minori, agli accademici, per finire con i giornalisti e i politici e giungere alla gente comune. Convertendo i pensatori più prestigiosi alle idee corrette si perverrà, a seguito della catena relazionale descritta, alla conoscenza e all'assimilazione di esse anche da parte delle masse. Rothbard obietta che tale strategia, oltre a richiedere tempi troppo lunghi, trascura il fatto che gli intellettuali non sono mossi solo dalla verità: fanno parte del ceto statale e quindi il loro interesse è quello di preservare il moloch pubblico. Inoltre la sequenza soffre di interruzioni della catena perché i pregiudizi di molti esponenti dei vari livelli, spesso quelli appartenenti al mondo giornalistico, impediscono la diffusione delle idee corrette e incoraggiano quelle sbagliate: «come si spiega che i mezzi di informazione invariabilmente distorcono il risultato, e nella platea dei commentatori scelgono con cura i pochi di sinistra? Chiaramente perché i mezzi di comunicazione, specialmente quelli rispettabili e influenti, partono, e proseguono, con un forte pregiudizio "progressista"»⁸²⁶.

Un metodo diverso è quello "fabiano" della persuasione non a livello accademico ma nei luoghi del potere politico, con centri studi e think tank che cerchino di far passare con gradualismo i propri indirizzi programmatici nei vari settori⁸²⁷. La critica a tale strategia è che, se le riforme che aumentano la dimensione statale in genere hanno successo, come fu il caso della Società Fabiana nell'Inghilterra del primo Novecento, quelle che vanno in direzione opposta non vengono accolte quasi mai perché l'*establishment* pubblico non lederà mai i propri interessi⁸²⁸.

⁸²⁴ Naturalmente le opzioni strategiche possono divergere, nella sostanza e nella gradualità, in relazione agli obiettivi finali. Dunque anarcocapitalisti e minarchici possono differire nelle scelte e nei giudizi sulla percorribilità politica delle diverse strategie (e tattiche) politiche.

⁸²⁵ In relazione all'aumento della consapevolezza nell'opinione pubblica, è molto amato dai libertari l'Étienne de La Boétie del *Discorso sulla servitù volontaria* (1553, pubblicato nel 1576), in cui viene evidenziato, e deprecato, il consenso dei sudditi alla coercizione ingiusta del potere politico e auspicata una conversione dalla mentalità servile a una tensione verso la libertà.

⁸²⁶ M.N. Rothbard, *Una strategia per la destra*, cit., p. 6. Sul conformismo di segno marxista, anticapitalista, terzomondista e ambientalista nel mondo dell'istruzione italiana si veda A. Atzeni, L.M. Bassani, C. Lottieri, *A scuola di declino. La mentalità anticapitalista nei manuali scolastici*, cit.

⁸²⁷ È, ad esempio, la posizione sostenuta nello scorso secolo dall'economista di Chicago Stigler, in dissenso dalla strategia di divulgazione popolare seguita da Milton Friedman (v. *infra*).

⁸²⁸ A proposito dello "sporcarsi le mani" con il potere politico o mantenere una propria "purezza", Doherty ha contrapposto due organizzazioni libertarie, il Cato Institute e il Mises Institute. Le persone più consonanti con il primo ritengono produttivo accantonare la mentalità da bunker e sedersi al tavolo della politica washingtoniana per cercare di far passare alcuni temi libertari nei media e nel mondo politico mainstream; con il rischio di essere corrotti da quel sistema di potere. Gli aderenti al secondo invece ambiscono a diffondere le idee libertarie nella loro radicalità, senza compromessi: «le persone nell'orbita del Mises Institute hanno la tendenza a portare avanti idee che offenderebbero a morte il tipico lettore del *New York Times*. [...] Si compiacciono di essere degli outsider, di proclamare una verità incontaminata che deve essere mantenuta viva». B. Doherty, *op. cit.*, pp. 607-608 (traduzione mia). Tuttavia, in occasione delle elezioni presidenziali americane del 2024, fu proprio il Mises Caucus, la componente *right-wing* del Libertarian Party, a negoziare con Trump alcuni punti, non sostenendo il candidato del partito, Chase Oliver, e accusando i sostenitori di questo di comportamenti orientati al *virtue signaling* anziché volti al conseguimento di qualche risultato politico concreto.

Una strategia più aggressiva e “sfidante” è quella basata su una leadership capace di rivolgersi alla gente comune mandando in corto-circuito l’élite intellettuale e giornalistica: il “populismo di destra” già incontrato nel capitolo precedente⁸²⁹.

Sul piano politico-istituzionale, la maggior parte degli autori si è orientata verso la strategia del decentramento.

Negli Stati Uniti, i libertari favorevoli a dinamiche centrifughe sostengono, come “male minore”, i “diritti degli stati” contro il potere federale⁸³⁰ e tendono a valorizzare il Decimo Emendamento. Naturalmente essi non ritengono che gli stati possiedano diritti – solo gli individui li possiedono – ma pensano che la concorrenza fra sistemi legislativi alla lunga generi esiti migliori per la libertà rispetto all’uniformità dello Stato centrale⁸³¹. L’intera posizione può essere sintetizzata con lo slogan di Rothbard: “diritti universali, applicati localmente”.

I motivi per cui nel lungo periodo il decentramento genera maggiore libertà sono almeno quattro. Innanzi tutto, la *regulatory competition*, ossia la concorrenza per acquisire residenti e capitali

⁸²⁹ Circostrita alla diffusione delle idee economico-sociali, è di questo tipo l’iniziativa di Milton Friedman, che nel 1980 conduce sulla PBS il programma televisivo a puntate *Free to Choose* (da cui verrà ricavato il volume omonimo), con un enorme successo di pubblico. Come ha scritto Nicola Giocoli, la riuscita di Friedman come divulgatore ha, tra le varie spiegazioni, anche «la sua estrazione popolare ed empatia anti-elitaria che lo avvicinavano al grande pubblico più di altri colleghi.[...] La combinazione di impulsi libertari, rassicuranti riferimenti conservatori e chiarezza nel mostrare gli effetti benefici del mercato rende la sua divulgazione tremendamente efficace proprio rispetto all’obiettivo di definire e popolarizzare un quadro “filosofico” e, a seguire, un movimento di opinione favorevoli al libero mercato. Non è quindi senza fondamento, né va intesa in senso negativo, la definizione del Friedman divulgatore economico come “populista”. Un tratto tipico del populismo è la distanza dai “poteri forti”, sia di tipo economico che politico. [...] Non è stato difficile per Friedman persuadere i propri lettori [e spettatori] della propria indipendenza da tali poteri. Basta pensare alle sue controverse – e sicuramente poco gradite all’*establishment* – posizioni in tema di protezionismo, accesso alle professioni, potere dei sindacati o liberalizzazione delle droghe. [...] Il potere in generale, e l’interventismo dei governi in particolare, hanno nella divulgazione di Friedman sempre e comunque un’unica vittima, il cittadino comune – sia esso consumatore, contribuente o, magari, povero e poco istruito. [...] La critica alle élite e l’anti-intellettualismo [...] si ritrovano [...] a proposito della commistione tra interessi pubblici e privati e del comportamento di politici e burocrati [...] Non è esagerato affermare che la riscoperta del libero mercato nella società americana degli anni Ottanta sia frutto anche del plebiscito [ottenuto da Friedman grazie alla trasmissione tv]». N. Giocoli, *La Scuola di Chicago*, IBL Libri, Torino, 2024, Kindle e-book, pp. 310-315.

⁸³⁰ A tal fine è stata riproposta in chiave liberale la dottrina della *nullificazione*, secondo cui va garantita a ogni stato la facoltà di non rendere vigente sul proprio territorio una norma federale, se questa è contraria ai principi e agli interessi dello stato in questione.

⁸³¹ «Un’importante conseguenza negativa di molte politiche statali è che possono produrre una società polarizzata e incattivita. Ciò avviene perché le persone sono costrette a obbedire a politiche che disapprovano o vedono i soldi delle proprie imposte utilizzati per attività che giudicano offensive o inefficienti. Un buon esempio di tale situazione è la sentenza *Roe v. Wade*, grazie alla quale la Corte Suprema nel 1973 vietò agli stati di proibire l’aborto. La decisione generò fra gli oppositori dell’aborto una collera che si sarebbe potuta evitare se la disciplina dell’aborto fosse stata lasciata ai singoli stati. [...] Un altro esempio è rappresentato dalle scuole pubbliche, che per loro natura devono assumere decisioni univoche su temi come le quote, la preghiera, le regole sull’abbigliamento e sul linguaggio, i contenuti dei programmi, i metodi d’insegnamento e così via. Per prendere un caso specifico, alcuni genitori sono accaniti sostenitori della preghiera a scuola, altri ardenti oppositori. Le scuole pubbliche non hanno margini di compromesso su questo tema; devono accettare il divieto imposto dalla Corte Suprema a seguito della sua interpretazione del Primo Emendamento. [...] Esempi simili abbondano. Poiché si occupa dei matrimoni, lo stato deve assumere una posizione univoca su che cosa costituisce matrimonio e quindi stabilire se essere favorevole o contrario ai matrimoni gay. Poiché finanzia la ricerca scientifica, lo stato deve assumere una posizione univoca sul sostegno alla ricerca sulle cellule staminali. Poiché finanzia le arti, lo stato deve decidere se un’opera che alcuni trovano profonda e altri offensiva è effettivamente arte. Poiché finanzia la televisione e la radio, lo stato implicitamente sostiene alcune opinioni a scapito di altre, generando risentimento in coloro che dissentono dalle opinioni espresse. Il fatto che le politiche hanno una tendenza alla polarizzazione è un motivo per mantenere l’intervento a livello statale anziché federale. Ciò garantisce varietà, che a sua volta ammorbidisce i sentimenti ostili generati dall’imposizione federale di un’unica politica a tutti. Anche coloro che risiedono in uno stato che pratica politiche sgradite possono trarre conforto dalla possibilità di spostarsi in un altro stato». J.A. Miron, *op.cit.*, pp. 131-132 (traduzione mia).

disincentiva il dispotismo⁸³². Secondariamente, la tirannia a livello locale minimizza i danni rispetto a una macro-tirannia; oltre una certa soglia, le diseconomie di scala si manifestano non solo sul piano dell'efficienza amministrativa ma anche nelle dimensioni dell'interferenza. In terzo luogo, i governi centrali inventano sempre “buoni” motivi per intervenire; se si attribuisce loro potere, si offre loro un imprimatur legale per pianificare dall'alto. Infine, una separazione verticale dei poteri crea una resistenza da parte delle giurisdizioni inferiori verso quelle superiori, scongiurando un'eccessiva accumulazione di potere nel governo centrale.

Secondo i critici, il paradosso è che molti libertari preferiscono difendere la sovranità di uno stato che introduca nell'immediato anche una misura antilibertaria, in conflitto con il potere federale, pur di mantenere, ed estendere sempre più, il processo di decentralizzazione.

I libertari “centralisti”, invece, preferiscono usare il potere federale contro le misure antilibertarie dei singoli stati⁸³³. La strategia è prevalentemente quella dell'“attivismo giudiziario”, consistente nel sollecitare le corti statali e locali a imporre con le sentenze la protezione dei diritti individuali⁸³⁴.

Se la prospettiva è quella anarchica, il decentramento si radicalizza fino a prefigurare la secessione. Per i singoli Stati e per entità territoriali interne agli Stati. Secondo Hoppe l'inesco e la proliferazione di secessioni successive è la strategia più plausibile⁸³⁵. Tutte le rivoluzioni, fa notare l'economista tedesco, vengono avviate da minoranze (attive). Le secessioni rientrerebbero in questa più realistica dinamica sociale, in quanto consistono necessariamente nella separazione di un numero ridotto di persone da un numero maggiore. È meno difficile convincere una quota di persone concentrata in un particolare distretto territoriale, che risulta minoritaria nel Paese ma maggioritaria nel proprio territorio. Considerando l'asfissia, l'elefantiasi e l'inefficienza che decenni di socialdemocrazia hanno indotto nei sistemi economico-sociali, le attuali tendenze a reclamare forme di autonomia potranno in futuro rafforzarsi. Se energiche élite libertarie riusciranno a utilizzare anche parole d'ordine appartenenti al bagaglio tematico democratico, come il concetto di “autodeterminazione”, mettendo dunque in ulteriore difficoltà l'avversario, «non sembra affatto irrealistico che maggioranze secessionistiche esistano o possano essere create in migliaia di luoghi in tutto il mondo»⁸³⁶.

Un altro tema è rappresentato dall'alternativa tra gradualismo e radicalità della transizione. Nonostante i tratti costituzionalmente sovversivi della teoria (soprattutto nelle versioni anarchiche), la *rivoluzione*, intesa nel ristretto significato operativo di insurrezione armata con presa violenta del

⁸³² Con un *footvoting* più diffuso, cioè con un più facile spostamento fisico delle persone da una proposta politica (un ordinamento) all'altra, i governi sarebbero più incentivati anche a produrre politiche migliori, più efficienti, e le persone sarebbero più incentivate a informarsi. Cfr. C. Tiebout, *A Pure Theory of Local Public Expenditures*, in “Journal of Political Economy”, vol. 64, n. 5, ottobre 1956, pp. 416-424; I. Somin, *Democracy and Political Ignorance*, cit.; *Free to Move: Foot Voting, Migration, and Political Freedom*, Oxford University Press, New York, 2020.

⁸³³ Un importante esponente di tale posizione è Walter Block: «La mia posizione è questa: io sono a favore della libertà. Quando il governo federale è più libertario di uno stato, io sostengo, relativamente a tale alternativa, il primo. Quando il singolo stato è più orientato alla libertà rispetto all'apparato centrale, io sono dalla parte dello stato. Ad esempio, una volta il presidente Reagan minacciò di non inviare fondi allo stato di New York, che ne aveva diritto, a meno che la città di New York non avesse abolito il controllo degli affitti. Poiché il controllo degli affitti è anti-libertario, io in quel caso sostenni Washington contro New York. Viceversa, molti stati, come la California, ora consentono la marijuana per uso medico. I federali hanno interrotto tali programmi. Qui io difendo il singolo stato contro il governo federale, perché l'azione dello stato è più libertaria, dal momento che le persone dovrebbero avere il diritto di usare questa droga». W. Block, *Review of Huebert's 'Libertarianism Today'*, in “Libertarian Papers”, vol. 2, art. n. 19, 2010, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2010/lp-2-19.pdf>, p. 6 (traduzione mia).

⁸³⁴ Particolarmente attivo in questo campo è l'“Institute for Justice”, con sede principale ad Arlington, in Virginia.

⁸³⁵ H.-H. Hoppe, *Democrazia: il dio che ha fallito*, cit., pp. 397-402.

⁸³⁶ *Ivi*, p. 400.

potere, è esclusa dai libertari. Sia per motivi etici che di opportunità: «In primo luogo, la rivoluzione armata comporterebbe quasi sicuramente la distruzione della vita e delle proprietà di molte persone innocenti, innocenti nel senso che non hanno compiuto aggressioni contro nessuno. In secondo luogo, il governo è meglio armato di qualsiasi gruppo rivoluzionario [...], e la sconfitta sarebbe estremamente probabile. In terzo luogo, più distruzione causano i rivoluzionari, più la grande maggioranza della popolazione, che inizialmente poteva essere indifferente, si schiererà dalla parte del governo per soffocare i rivoluzionari; non solo il loro esercito, ma tutto ciò che li riguarda, comprese le loro idee. Il tentativo sarebbe autolesionistico»⁸³⁷.

Escludendo eventi traumatici come un *default* statale o conflitti bellici, in situazioni di normalità Huemer privilegia evoluzioni morbide. Lo scenario presuppone, ottimisticamente, società già orientate su valori liberali o disposte razionalmente a farsi convincere e a riconoscere la superiore efficienza dei meccanismi privatistici rispetto a quelli pubblici, nonché la dubbia legittimità dello Stato⁸³⁸. Le istituzioni alternative si svilupperebbero in contemporanea con la riduzione delle omologhe istituzioni pubbliche, con il consenso, o addirittura la partecipazione attiva, della classe politica⁸³⁹.

Diffidenti verso il gradualismo sono invece autori come Rothbard⁸⁴⁰ e Hoppe.

La discussione si è concentrata anche sull'adeguatezza dell'attivismo all'interno delle strutture politico-istituzionali contemporanee e dunque sul problema della democrazia e delle procedure a essa connesse. I libertari, come si è visto nel capitolo 11, non ritengono che, al fine della tutela della libertà, la democrazia sia necessariamente il miglior sistema. L'assetto sociale più efficiente e più libero – la miglior allocazione delle risorse – non viene conseguito attraverso decisioni collettive prese a maggioranza, e imposte a tutti, bensì attraverso le decisioni individuali e la loro composizione sul mercato. Si pone dunque il dilemma della partecipazione al voto.

I libertari favorevoli (Ron Paul) ritengono che la partecipazione alle elezioni, pur con scarse o nulle possibilità di vittoria, consenta di far conoscere ai cittadini le idee libertarie e, in caso di buoni risultati elettorali, di contrastare le politiche stataliste e illiberali.

I contrari (Rockwell Jr.) non vogliono legittimare in alcun modo lo Stato. La dinamica stessa della democrazia rappresentativa premia chi propone di “fare qualcosa”, il che perlopiù coincide con un sempre più esteso intervento pubblico⁸⁴¹. Quanto più ampia è l'astensione, tanto minore sarà la

⁸³⁷ J. Hospers, *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, cit., p. 412 (traduzione mia).

⁸³⁸ Sulla base dei sondaggi compiuti da vari istituti di ricerca americani si può concludere che la quota di opinione pubblica che, anche in maniera istintiva e non pienamente consapevole, è orientata su posizioni libertarie varia da circa un ottavo a circa un terzo. «Ricercatori dell'Università del Michigan, dell'Università di Stanford e di altri centri conducono l'American National Election Studies, uno studio sulle opinioni degli elettori. [...] Sulla base di questi dati, gli analisti del Cato Institute (un think-tank libertario di Washington) affermano che circa il 15% degli elettori si qualifica come libertario. Tuttavia, altri sondaggi e indagini rilevano una percentuale maggiore di elettori libertari o tendenti al libertarismo. I sondaggi Gallup individuano generalmente tra il 20% e il 23% di elettori libertari. Un sondaggio Washington Post-ABC News del 2007 ha rilevato che circa il 26% degli americani è libertario». J. Brennan, *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, cit., p. 172 (traduzione mia).

⁸³⁹ M. Huemer, *Il problema dell'autorità politica*, cit., cap. 13.

⁸⁴⁰ Rothbard ha accennato agli aspetti strategici nel capitolo 15 di *Per una nuova libertà*, cit., e nella Parte quinta de *L'etica della libertà*, cit.

⁸⁴¹ Sulle difficoltà di far comprendere molte posizioni libertarie nei dibattiti delle campagne elettorali, Jacob H. Huebert ha scritto: «In un breve intervento di trenta secondi o meno è molto più facile sostenere che abbiamo bisogno dello Stato per combattere le cose negative – il terrorismo, la dipendenza dalle droghe ecc. – che non spiegare in che modo lo Stato ha causato questi problemi e che non è necessario per risolverli. Se si tratta poi di questioni connesse con aspetti razziali, è necessaria una spiegazione particolarmente articolata – e una campagna politica può essere la peggior tribuna per fornire

possibilità per i governanti di perpetuare la finzione del consenso e del mandato. Circa poi la diffusione delle idee libertarie, essi ritengono che oggi il Web e i social siano a tal fine più efficaci di qualsiasi campagna elettorale, dato lo spazio limitato in genere concesso ai candidati libertari.

Infine, sebbene ultraminoritarie, va fatto un cenno alle strategie di “fuga”: dalle sovranità statali o dalle comunità urbane⁸⁴²; caratterizzate dal tentativo di istituire *enclave* o piccoli Stati libertari in zone prive di sovranità statale come acque internazionali o “*terrae nullius*”; tentativi spesso frustrati dall’aggressione violenta degli Stati geograficamente più prossimi.

Il primo esperimento è quello dell’ingegnere bolognese Giorgio Rosa, che nel 1967 edifica nell’Adriatico, oltre le sei miglia dalla costa italiana (all’epoca il limite delle acque territoriali), un’isola di 400 metri quadrati con strutture di acciaio e cemento. L’idea è quella di sfruttare il turismo, vendere la benzina senza le accise, emettere francobolli e aprire inizialmente un bar e un ufficio postale, lasciando che sorgessero successivamente altre iniziative spontanee. La Repubblica dell’isola delle Rose muore a fine giugno del 1968, quando il governo italiano invia una task force di carabinieri che circonda l’isola e la occupa. Nel febbraio del 1969, nonostante lo Stato italiano non abbia giurisdizione su quell’area, la marina militare distrugge la piattaforma con l’esplosivo.

Sempre negli anni Sessanta del secolo scorso, in Gran Bretagna la lotta fra il governo, che difende il monopolio statale dell’etere della Bbc, e le radio private off-shore genera diverse iniziative indipendentiste. L’imprenditore liberale Oliver Smedley fonda radio Atlanta e radio Caroline e trasmette dalle acque internazionali. Paddy Roy Bates trasmette radio Essex da una fortificazione abbandonata della Seconda guerra mondiale che si trova nelle acque internazionali fuori dalla giurisdizione britannica. Battezza tale piattaforma di 500 metri quadrati Principato di Sealand.

Nel 1968 Werner Stiefel, proprietario di un’azienda farmaceutica, avvia l’Operazione Atlantis, finalizzata a ottenere la sovranità su alcune isole dell’oceano Atlantico, base per far salpare imbarcazioni battenti bandiera del nuovo Paese al fine di realizzare piattaforme artificiali, la vera e propria nazione libertaria⁸⁴³. Inizialmente si pensò alle Prickly Pear Cays, due isole disabitate del mar dei Caraibi, ma Anguilla, all’epoca proclamatasi indipendente dal Regno Unito, si rifiutò di venderle. Nel 1970 vennero allora individuate le Silver Shoals Cays, vicino alle Bahamas. Tuttavia, appena approdati, Haiti, che reclamava quelle isole, inviò una cannoniera e costrinse Stiefel e l’equipaggio a tornare negli Stati Uniti⁸⁴⁴.

Nel 2008 Patri Friedman, nipote di Milton e figlio del giurista libertario David, e Peter Thiel, il fondatore di PayPal (che contribuisce con 500 mila dollari) danno vita al Seasteading Institute, una fondazione che ha l’obiettivo di costruire piattaforme nelle acque internazionali per ospitare comunità desiderose di vivere secondo gli ideali libertari, senza il monopolio e l’imposizione fiscale statali⁸⁴⁵.

tale spiegazione». J.H. Huebert, *Libertarianism Today*, Praeger ABC-CLIO, Santa Barbara, CA, 2010, p. 236 (traduzione mia).

⁸⁴² Questa seconda soluzione, definita da Rothbard, con intonazione critica, *retreatism*, consiste nell’abbandono della vita sociale cittadina, che rende impossibile sottrarsi alla sottomissione statale, per rifugiarsi in zone disabitate come boschi o caverne, praticando prevalentemente il nomadismo. Massimo esponente di questo indirizzo survivalista, tipico dell’orientamento hippy degli anni Sessanta del Novecento, fu Tom Marshall, fondatore della rivista “Innovator” nel 1964.

⁸⁴³ Coniarono anche una moneta d’argento, il *deca*.

⁸⁴⁴ Sui tentativi di creare *libernazioni* fino a quell’epoca si veda J.L. Snare, *The Nation Builders’ Struggle*, in “Reason”, dicembre 1972.

⁸⁴⁵ In quella occasione Patri Friedman affermò che «la difficoltà nell’iniziare una nuova forma di governo è semplicemente la mancanza di spazio fisico, tutta la terra sul pianeta è stata presa. Abbiamo bisogno di una nuova frontiera, che è

Nel 2015 il libertario ceco Vít Jedlička fonda la libera repubblica di Liberland in un territorio di circa 7 chilometri quadrati collocato fra Croazia e Serbia e non rivendicato da nessuna delle due. Le 'imposte' sarebbero state su base volontaria attraverso campagne di *crowdfunding*. Appena raccolti 50 mila dollari di donazioni e oltre 400 mila richieste di cittadinanza, subito dopo la dichiarazione di battesimo la polizia croata accerchiò il territorio, impedendo a chiunque di entrare⁸⁴⁶.

Sono soppressi con una violenza spesso brutale e mortale anche i tentativi di sottrarsi alla sovranità statale rivendicando una sovranità piena ed esclusiva su piccole sezioni di proprietà privata interna agli Stati, come nei casi di Ruby Ridge nell'Idaho nel 1992 o di Waco in Texas nel 1993.

Sempre all'interno del territorio americano, va segnalato il *Free State Project*, la proposta di trasferirsi in massa in uno stato americano di non grandi dimensioni e che presenti già requisiti libertari, come una bassa imposizione fiscale, una limitata regolamentazione o norme già orientate in senso libertario (vendita di armi con minori restrizioni, liceità di non indossare il casco ecc.), in modo da accentuarli ancora di più attraverso il conseguimento di maggioranze ampie e tali da modificare in senso libertario la composizione degli organi legislativi. L'idea originaria è di Jason Sorens, che nel 2001 la dettaglia nella rivista online "The Libertarian Enterprise"⁸⁴⁷. Un referendum svoltosi nel 2003 tra gli attivisti libertari designa il New Hampshire quale stato più adatto. Da allora, in adesione al progetto, si sono trasferite nello stato poco più di 6000 persone⁸⁴⁸.

l'oceano: sboccino mille nazioni in alto mare». Nell'ottobre del 2020 tre appassionati di Seasteading, Grant Romundt, Rudiger Koch e Chad Elwartowski, comprarono una nave da crociera, la Pacific Dawn, ribattezzata Satoshi in omaggio all'inventore (misterioso) dei bitcoin, per vivere al largo delle coste panamensi e creare una comunità basata sulle criptovalute e senza imposte. Tuttavia, le acque internazionali non sono terra di nessuno, le norme stratificatesi in seguito ai vari trattati in sede Onu rendono non agevole lo stanziamento e nel 2021 l'esperimento si è concluso con la vendita della Satoshi.

⁸⁴⁶ Per una panoramica completa degli esperimenti di questo tipo v. G. Graziani, *Stati d'eccezione. Cosa sono le micronazioni*, Edizioni dell'Asino, Roma, 2012.

⁸⁴⁷ Fondata da Lester Neil Smith nel 1995, di orientamento anarchico e paleo, cessa di essere aggiornata nel 2023: <https://ncc-1776.org/>.

⁸⁴⁸ L'anelito alla "fuga" si è manifestato anche a livello letterario, con una certa attrazione per la fantascienza: idee libertarie sono state espresse in racconti o romanzi come *Stranger in a Strange Land* (1961) e *La Luna è una severa maestra* di Robert Heinlein, la saga di *Rustum* (1961 e 1982) di Poul Anderson, *Alongside Night* (1979) e *The Rainbow Cadenza* (1983) di Joseph Neil Schulmann, *Illuminatus!* (1984) di Robert Anton Wilson, *The Gallatin Divergence* (1985) di Lester Neil Smith e *Le avventure di Jonathan Gullible* (1995) di Ken Schoolland. Un futuro distopico, lugubre e totalitario è invece descritto in *Antifona* (1938) di Ayn Rand. Questa affinità tra libertarismo e fantascienza è, a parere di Brian Doherty, determinata dal fatto che «il libertarismo, in particolare la sua variante anarco-capitalista, è una sorta di fantascienza politica, che immagina un mondo sociale molto diverso da quello che abbiamo sempre conosciuto. Una forte vena di ottimismo utopistico tecno-visionario è stata parte integrante anche del movimento libertario post-sessantottino. I libertari tendono a credere nelle opportunità, nelle possibilità e nella gloria della ragione e dell'immaginazione umana senza vincoli, un'idea sia randiana sia semplicemente capitalista». B. Doherty, *op. cit.*, p. 519 (traduzione mia).

Appendice

I DIVERSI APPROCCI AL LIBERTARISMO

Morale o 'dei diritti'*diritti naturali*

Leonard Read, Murray Rothbard, Roy Childs Jr., Jerome Tuccille, Walter Block, Charles Curley, Justin Raimondo, K. Sanders, David Bergland, Lewellyn H. Rockwell Jr., Jorg G. Hülsmann

oggettivismo

Ayn Rand, Morris e Linda Tannehill, Tibor Machan, John Hospers, David Kelley, Peter Schwartz, Leonard Peikoff, Paul Beard, Eric Mack

aristotelismo

Douglas Den Uyl, Douglas Rasmussen, Gary Chartier

kantismo

Robert Nozick, Mark D. Friedman, Lansing Pollock

a priori della logica

Hans-Hermann Hoppe, Stephen Kinsella, Mark R. Crovelli, Frank van Dun

logico-empirici

David Osterfeld, Tom G. Palmer, Pierre Lemieux

dialettica

Chris Sciabarra

intuizionismo

Michael Huemer

Consequenzialismo

Richard Epstein, David Boaz, Richard Fumerton

consequenzialismo indiretto

Randy Barnett, David Schmidtz, John Hasnas

utilitarismo

David R. Steele, Leland B. Yeager, Raymond W. Bradford, Charles Murray, John Kelley, David Conway, Jeffrey A. Miron, Peter Leeson

analisi economica del diritto

David Friedman

Contrattualismo

Jan Narveson, Anthony de Jasay, John Thrasher

non-interferenza reciproca

Loren Lomasky

Teoria della proprietà basata sull'azione

Justin M. Altman

Razionalismo critico

Jan C. Lester

Eclettici

Fred Foldvary, Bruce Benson, Bertrand Lemennicier

Left-libertarians

risorse naturali comuni

Hillel Steiner, Philippe Van Parijs, Michael Otsuka, Peter Vallentyne

Thick Lib

Charles Johnson, Kevin Carson, Matt MacKenzie, Roderick Long, Nick Gillespie, Matt Welch, Sheldon Richman, Jeffrey Tucker, Cathy Reisenwitz

Rawlsianism o Libertarianism o Bleeding Heart Libertarianism

Brink Lindsey, Will Wilkinson, John Tomasi, Matt Zwolinski, Anthony Flew, Bruce Caldwell, Michael C. Munger, Jason Brennan, Fernando Teson

Riferimenti bibliografici

AA.VV.

- *Libertarianism*, numero monografico di "Critical Review", vol. 11, n. 3, estate 1997.

AA.VV.

- *Libertarianism Debated*, numero monografico di "Critical Review", vol. 12, n. 3, estate 1998.

AA.VV.

Liberalismo e Anarcocapitalismo, numero speciale monografico di "Nuova civiltà delle macchine", XXIX, n. 1-2, 2011.

Ackerman B., Alstott A.

The Stakeholder Society, Yale University Press, New Haven, CT, 1999.

Antiseri, D.

- *Contro Rothbard. Elogio dell'ermeneutica*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2011.

Arvon, H.

- *Les libertariens américains. De l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, Parigi, 1983.

Barberis, M.

- *Libertà*, Il Mulino, Bologna, 1999.

Barnett, R.

- *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Barry, N.P.

- *On Classical Liberalism and Libertarianism*, Macmillan, Londra, 1986; trad. it. *Del liberalismo classico e del libertarianismo*, Elidir, Roma, 1993.

Bassani, L.M.

- *Albert Jay Nock e i libertari americani: i "fedeli attardati della grande tradizione"*, Introduzione a A.J. Nock, *Il nostro Nemico, lo Stato*, Liberilibri, Macerata, 1994, pp. IX-XXXIX.

- (a cura di), *Contro lo Stato nazionale. Federalismo e democrazia in Thomas Jefferson*, Il Fenicottero, Bologna, 1995.

- *L'anarcho-capitalismo di Murray Newton Rothbard*. Introduzione a M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata, 1996, pp. XI-XLIV.

Bastiat, F., Molinari, G.

- *Contro lo statalismo (1848-'49)*, Liberilibri, Macerata, 1994.

Benson, B.L.

- *The Enterprise of Law: Justice Without The State*, Pacific Research Institute, San Francisco, 1990.

- *To Serve and Protect: Privatization and Community in Criminal Justice*, New York University Press, New York, 1998.

Bergland, D.

- *Libertarianism in One Lesson*, Orpheus Publications, Costa Mesa, CA, 1997.

Block, W.

- *Defending the Undefendable*, Fleet Press Corporation, New York, 1976; trad. it. *Difendere l'indifendibile*, Liberilibri, Macerata, 1996.

- *Libertarianism and Libertinism*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 11, n. 1, autunno 1994, pp. 117-128.

- *A Libertarian Case for Free Immigration*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 13, n. 2, estate 1998, pp. 167-186.

- *Compromising the Uncompromisable: A Private Property Rights Approach to Resolving the Abortion Controversy*, in “Appalachian Journal of Law”, vol. 4 (1), 2005, pp. 1-45.
 - *Anarchism and Minarchism; No Rapprochement Possible: Reply to Tibor Machan*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 21, n. 1, primavera 2007, pp. 61-90.
 - *Milton Friedman on Intolerance: A Critique*, in “Libertarian Papers”, vol. 2, art. n. 41, 2010, pp. 1-18, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2010/lp-2-41.pdf>.
 - *Klein and Clark are Mistaken on Direct, Indirect, and Overall Liberty*, in “Libertarian Papers”, vol. 5, art. n. 1, 2013, pp. 89-110, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2013/lp-5-1-4.pdf>.
 - *Defending the Undefendable II: Freedom in All Realms*, Terra Libertas, Eastbourne, UK, 2013.
 - Block, W., O’Neill, B., *Inchoate Crime, Accessories and Constructive Malice in Libertarian Law*, in “Libertarian Papers”, vol. 5, art. n. 2, 2013, pp. 219-250, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2013/lp-5-2-3.pdf>.
 - *Defending the Undefendable III*, Springer Nature, Singapore, 2021.
- Block, W., Rockwell, L.H. Jr. (a cura di)
- *Man, Economy, and Liberty. Essays in Honor of Murray N. Rothbard*, Mises Institute, Auburn, AL, 1988.
- Boaz, D.
- *Libertarianism: a primer*, Free Press, New York, 1997.
 - (a cura di), *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings from Lao-Tzu to Milton Friedman*, Free Press, New York, 1997.
 - *No Contradiction Between Rights and Consequences*, in “Liberty”, vol. 13, n. 5, maggio 1999.
 - *The Libertarian Mind: A Manifesto for Freedom*, Simon & Schuster, New York, 2015.
- Boaz, D., Crane, D. (a cura di)
- *Market Liberalism: A Paradigm for the Twenty-First Century*, Cato Institute, Washington, DC, 1993.
- Borer, K.A.
- *The Ethics of Anarcho-Capitalism*, Kris Borer, 2020.
- Bouillon, H. (a cura di)
- *Libertarians and Liberalism: Essays in Honour of Gerard Radnitzky*, Ashgate, Aldershot, 1996.
- Bradford, R.W.
- (con lo pseudonimo Ethan O. Waters) - *The Two Libertarianisms*, in “Liberty”, vol. 1, n. 5, maggio 1988, pp. 7-11.
- *The Rise of the New Libertarianism*, in “Liberty”, vol. 13, n. 3, marzo 1999.
- Brennan, J.
- *Libertarianism: What Everyone Needs to Know*, Oxford University Press, New York, 2012.
 - *Against Democracy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2016; trad. it. *Contro la democrazia*, Luiss University Press, Roma, 2016.
- Brennan, J., van der Vossen, B., Schmidtz, D. (a cura di)
- *The Routledge Handbook of Libertarianism*, Routledge, New York, 2018.
- Browne, H.
- *Why Government Doesn’t Work*, St. Martin’s Press, New York, 1995.
 - *How I Found Freedom in an Unfree World* (1973), Liam Works, Great Falls, MT, 1997.
 - *The Great Libertarian Offer*, Liam Works, Great Falls, MT, 2000.
- Buchanan, A.
- *Ethics, Efficiency, and the Market*, Rowman & Allenheld, Totowa, NJ, 1984.

- *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumpter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, Boulder, CO, 1991.

Buchanan, J.

- *The Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

Carabini, L.E.

- *Inclined to Liberty*, Mises Institute, Auburn, AL, 2008; trad. it. *Nati per la libertà*, IBL Libri, Torino, 2018.

Carey, G.W. (a cura di)

- *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate*, University Press of America, Lanham, MD, 1998.

Carter, I., Ricciardi, M. (a cura di)

- *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996.

Casey, G.

- *Murray Rothbard*, Continuum, New York, 2010.

- *Libertarian Anarchy*, Continuum, New York, 2012.

Chafuen, A.

- *Christians for Freedom: Late-Scholastic Economics*, Ignatius Press, San Francisco, CA, 1986; trad. it. *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell'economia di mercato*, Liberilibri, Macerata, 2007.

Chartier, G.

- *Anarchy and Legal Order: Law and Politics for a Stateless Society*, Cambridge University Press, New York, 2013.

Childs, R.A. Jr.

- *Liberty Against Power*, Fox & Wilkes, San Francisco, CA, 1994.

Chodorov, F.

- *The Rise and Fall of Society*, Devin Adair, New York, 1959.

- *Fugitive Essays*, Liberty Press, Indianapolis, IN, 1980.

Conway, D.

- *A Farewell to Marx*, Penguin, New York, 1987.

- *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*, St. Martin's, New York, 1995.

Cornuelle, R.

- *Reclaiming the American Dream*, Random House, New York, 1965.

- *The Power and Poverty of Libertarian Thought*, in "Critical Review", vol. 6, n. 1, inverno 1992, pp. 1-10.

Cubeddu, R.

- *Estremisti per le libertà*, in "Ideazione", n. 5, settembre-ottobre 1996, pp. 105-112.

- *Atlante del liberalismo*, Ideazione, Roma, 1997.

- voce *Murray N. Rothbard* in *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

De Jasay, A.

- *The State*, Blackwell, Oxford, 1985; trad. it. *Lo Stato*, IBL Libri, Torino, 2017.

- *Social Contract, Free Ride: A Study of the Public Goods Problem*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

- *Choice, Contract, Consent: A Restatement of Liberalism*, Institute of Economic Affairs, Londra, 1991.

- *Against Politics: On Government, Anarchy, and Order*, Routledge, Londra, 1997.

De Jouvenel, B.

- *Du Pouvoir. Histoire naturelle de sa croissance*, Le Cheval ailé, Ginevra, 1945; trad. it. *Il potere. Storia naturale del suo sviluppo*, Rizzoli, Milano, 1947.
- *The Ethics of Redistribution*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 1951; trad. it. *L'etica della redistribuzione*, Liberilibri, Macerata, 1992.

Den Uyl, D.J.

- *The Virtue of Prudence*, Peter Lang, New York, 1991.

Den Uyl, D.J., Rasmussen, D.B.

- *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Open Court, LaSalle, IL, 1991.
- "Rights" as Metanormative Principles, in T. Machan, D.B. Rasmussen (a cura di), *Liberty for the Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1995.
- *Liberalism Defended*, Edward Elgar, Brookfield, VT, 1998.
- *Norms of Liberty*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 2005.

Diciotti, E.

- *Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard*, in "Ragion pratica", 15, 2000, pp. 197-239.

Doherty, B.

- *Radicals for Capitalism: A Freewheeling History of the Modern American Libertarian Movement*, PublicAffairs, New York, 2007.

Epstein, R.

- *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985.
- *Simple Rules for a Complex World*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1995; trad. it. *Regole semplici per un mondo complesso*, Liberilibri, Macerata, 2012.
- *Principles for a Free Society: Reconciling Individual Liberty with the Common Good*, Perseus Books, Cambridge, MA, 1998.
- *Skepticism and Freedom. A Modern Case for Classical Liberalism*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 2003; trad. it. *Scetticismo e libertà. Una difesa moderna del liberalismo classico*, Liberilibri, Macerata, 2010.

Foldwary, F.

- *The Soul of Liberty*, Gutenberg Press, New York, 1980.
- *Public Goods and Private Communities: The Market Provision of Social Services*, Edward Elgar, Brookfield, VT, 1994; trad. it. *Beni pubblici e comunità private*, IBL Libri, Torino, 2010.

Freeman, S.

- *Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View*, in "Philosophy and Public Affairs", vol. 30, n. 2, primavera 2001, pp. 105-151.

Friedman, D.

- *The Machinery of Freedom*, Harper & Row, New York, 1973; trad. it. *L'ingranaggio della libertà*, Liberilibri, Macerata, 1997.

Friedman, M.

- *Capitalism and Freedom*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1962; trad. it. *Capitalismo e libertà*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1995.

Friedman, M. e R.

- *Free to Choose*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1980; trad. it. *Liberi di scegliere*, TeaDue, Milano, 1994.

Friedman, M.D.

- *Libertarian Philosophy in the Real World: the Politics of Natural Rights*, Bloomsbury, New York, 2014.

Fumerton, R.

- *A Consequentialist Defense of Libertarianism*, Lexington, Lanham, MD, 2021.

Gillespie, N., Welch, M.

- *The Declaration of Independents: How Libertarian Politics Can Fix What's Wrong With America*, PublicAffairs, New York, 2011.

Gordon, D. (a cura di)

- *Secession, State and Liberty*, Transaction, New Brunswick, NJ, 1998.

Gordon, D., Modugno, R.A.

- *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, Luiss, Roma, 2001.

Hamowy, R. (a cura di)

- *The Encyclopedia of Libertarianism*, Sage, Thousand Oaks, CA, 2008.

Hayek, F.A. von

- *The Road to Serfdom*, Routledge, Londra, 1944; trad. it. *La via della schiavitù*, Rusconi, Milano, 1995.

- *The Counter-Revolution of Science: Studies on the Abuse of Reason*, Free Press, Glencoe, IL, 1952; trad. it. *L'abuso della ragione*, Vallecchi, Firenze, 1967.

- *The Constitution of Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1960; trad. it. *La società libera*, Seam, Formello (RM), 1999; Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2008.

- *Law, Legislation and Liberty*, University of Chicago Press, Chicago, IL, 1973-79; trad. it. *Legge, legislazione e libertà*, il Saggiatore, Milano, 1994.

- *Nuovi Studi di Filosofia, Politica, Economia e Storia delle Idee* (1978), Armando, Roma, 1988.

- *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge, Londra, 1988; trad. it. *La presunzione fatale. Gli errori del socialismo*, Rusconi, Milano, 1997; IBL Libri, Torino, 2024.

Herbert, A.

The Right and Wrong of Compulsion by the State and Other Essays (1880-1908), Liberty Classics, Indianapolis, IN, 1978.

Hoppe, H.-H.

- *A Theory of Socialism and Capitalism: Economics, Politics, and Ethics*, Kluwer Academic Publishers, Boston, MA, 1989.

- *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Boston, MA, 1993.

- *The Case for Free Trade and Restricted Immigration*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 13, n. 2, estate 1998, pp. 221-233; trad. it. *Libertà di accogliere, diritto di escludere*, in "Biblioteca della libertà", n. 145, maggio-agosto 1998, pp. 3-15.

- *Austrians and the Private-Property Society – An Interview With Hans-Hermann Hoppe*, in "The Austrians Economic Newsletter", vol. 18, n. 1, 1998.

- *Property, Causality, and Liability*, in "The Quarterly Journal of Austrian Economics", vol. 7, n. 5, inverno 2004, pp. 87-95.

- *Democracy: The God That Failed*, Transaction, New Brunswick, NJ, 2001; trad. it. *Democrazia: il dio che ha fallito*, Liberilibri, Macerata, 2005.

- *The Ethics of Entrepreneurship and Profit*, in LewRockwell.com, <https://www.lewrockwell.com/2014/06/hans-hermann-hoppe/entrepreneurs-are-moral-heroes/>, 23 giugno 2014.

Hospers, J.

- *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, Nash, Los Angeles, CA, 1971; ripubblicato da CreateSpace Independent Publishing, 2013.

- *Libertarianism and Legal Paternalism*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 4, n. 3, estate 1980, pp. 255-265.

- *A Libertarian Argument Against Open Borders*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 13, n. 2, estate 1998, pp. 153-165.

Howden, D., Bagus, P. (a cura di)

- *The Emergence of a Tradition: Essays in Honor of Jesús Huerta de Soto*, 2 voll., Palgrave Macmillan-Springer Nature, Londra, 2023.

Huebert, J.H.

- *Libertarianism Today*, Praeger ABC-CLIO, Santa Barbara, CA, 2010.

Huemer, M.

- *The Problem of Political Authority*, Palgrave Macmillan, New York, 2013; trad. it. *Il problema dell'autorità politica*, Liberilibri, Macerata, 2015.

Hulsmann, J.G.

- *The A Priori Foundations of Property Economics*, in “The Quarterly Journal of Austrian Economics”, vol. 7, n. 4, inverno 2004, pp. 41-68.

Hulsmann, J.G., Kinsella, S. (a cura di)

- *Property, Freedom, & Society: Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, Mises Institute, Auburn, AL, 2009.

Karsten, F., Beckman, K.

- *Beyond Democracy*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2012; trad. it. *Oltre la democrazia*, Usemlab, Massa, 2012.

Kinsella, S.

- *Estoppel: A New Justification for Individual Rights*, in “Reason Papers”, 17, autunno 1992, pp. 61-74.

- *Legislation and the Discovery of Law in a Free Society*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 11, n. 2, estate 1995, pp. 132-181.

- *Punishment and Proportionality: The Estoppel Approach*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 12, n. 1, primavera 1996, pp. 51-73.

- *New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 12, n. 2, autunno 1996, pp. 313-326.

- *A Libertarian Theory of Punishment and Rights*, in “Loyola of Los Angeles Law Review”, v. 30, 1997, pp. 607-645.

- *Against Intellectual Property*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 15, n. 2, primavera 2001, pp. 1-53; trad. it., *Contro la proprietà intellettuale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2010.

- *The Limits of Libertarianism: A Dissenting View*, in StephanKinsella.com, <https://www.stephankinsella.com/2014/04/the-limits-of-libertarianism-a-dissenting-view/>, 20 aprile 2014.

Kinsella, S., Tinsley, P.

- *Causation and Aggression*, in “The Quarterly Journal of Austrian Economics”, vol. 7, n. 4, inverno 2004, pp. 97-112.

Kinsella, S., Tucker, J.A.

- *Goods, Scarce and Nonscarce*, in Mises Daily, <https://mises.org/daily/4630>, 25 agosto 2010.

Klein, D.B.

- *Three Libertarian Essays*, Foundation for Economic Education, New York, 1998.

Kibbe, M.

- *Don't Hurt People and Don't Take Their Stuff: A Libertarian Manifesto*, Harper Collins, New York, 2014.

Konkin, S.E.

- *New Libertarian Manifesto*, Anarchosamisdad Press, Long Beach, CA, 1980.

Koppelman, A.

- *Burning Down the House: How Libertarian Philosophy Was Corrupted by Delusion and Greed*, St. Martin's Press, New York, 2022.

Iannello, N.

- *Liberisti, liberali, liberal, libertari...*, in "Biblioteca della libertà", n. 133, gennaio-febbraio 1996, pp. 57-78.

- *La ribellione dell'individuo*, in "Ideazione", n. 6, novembre-dicembre 1997, pp. 125-135.

- *Un'immacolata concezione della libertà*, in "Ideazione", n. 1, gennaio-febbraio 2003, pp. 182-196.

- *Il libertarianism: saggio bibliografico*, in "Etica & Politica", V, 2, 2003, pp. 1-17.

- *Libertari: il diritto naturale tra anarchia e stato minimo*, in "élites", n. 2, aprile-giugno 2003, pp. 34-39.

- (a cura di) *La società senza Stato. I fondatori del pensiero libertario*, Rubbettino-Facco, Soveria Mannelli (CZ), 2004.

- (a cura di) *Nessuna anarchia, poco Stato e molta utopia*, IBL Libri, Torino, 2014.

- *La scienza politica di un economista. Scambio e potere secondo Murray N. Rothbard*, Introduzione a M.N. Rothbard, *Potere e mercato: Lo Stato e l'economia*, IBL Libri, Torino, 2017.

Iannello, N., Lottieri, C. (a cura di)

- *Nazione, cos'è*, L. Facco, Treviglio (BG), 1996.

Infantino, L.

- Prefazione a M.N. Rothbard, *La Grande Depressione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2006, pp. 7-29.

LaConca, R.

- *Democrazia, mercato e concorrenza*, SugarCo, Milano, 1988.

Lane, R.W.

- *The Discovery of Freedom. Man's Struggle Against Authority* (1943), Laissez Faire Books, New York, 1984.

- *Give Me Liberty*, Longmans, Green & Co., New York, 1936.

Leeson, P. T.

- *Anarchy Unbound: Why Self-Governance Works Better Than You Think*, Cambridge University Press, New York, 2014.

LeFevre, R.

- *The Fundamentals of Liberty*, Rampart Institute, Santa Ana, 1988.

Lemennicier, B.

- *Droits Individuels et Défense Nationale*, in Leube K.R., Petroni A.M., Sadowsky J.S. (a cura di), *An Austrian in France. Essais rédigés en l'honneur de Jacques Garello*, La Rosa Editrice, Torino, 1997.

Lemieux, P.

- *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1983.

- *L'anarcho-capitalisme*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1988.

Leoni, B.

- *Freedom and the Law*, Van Nostrand, Princeton, NJ, 1961; trad. it. *La libertà e la legge*, Liberilibri, Macerata, 1995.

Lester, J.C.

- *Escape from Leviathan*, St. Martin's Press, New York, 2000.

Liggio, L.

- *Why the Futile Crusade?*, Center for Libertarian Studies, New York, 1978.

Lomasky, L.

- *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford University Press, New York, 1987.

Lottieri, C.

- *Famiglia, società e mercato*, in "Biblioteca della libertà", n. 132, novembre-dicembre 1995, pp. 59-76.

- *Anarchici per il capitalismo*, in "Ideazione", n. 5, settembre-ottobre 1996, pp. 113-125.

- *Rothbard interprete di Leoni: tra common law e diritti naturali*, in "élite", n. 2, aprile-giugno 1999, pp. 28-32.

- "Realismo" ed "elitismo" nel pensiero politico libertario, in "Studi Perugini", IV, n. 8, luglio-dicembre 1999, pp. 163-192.

- *Il pensiero libertario contemporaneo*, Liberilibri, Macerata, 2001.

- *No welfare, no warfare*, in "Ideazione", n. 1, gennaio-febbraio 2003, pp. 197-211.

- *La ragionevolezza della proprietà*, Introduzione a H. Lepage, M. Rothbard, *Il diritto dei proprietari*, Rubbettino-Facco, Soveria Mannelli (CZ), 2005, pp. 5-16.

- *Murray N. Rothbard e le radici cattoliche del mercato*, Postfazione a M.N. Rothbard, *Contro Adam Smith*, Rubbettino-Facco, Soveria Mannelli (CZ), 2007, pp. 163-181.

- *Beni comuni, diritti individuali e ordine evolutivo*, IBL Libri, Torino, 2020.

Lottieri, C., Piombini, G.

- *Privatizziamo il chiaro di luna! Le ragioni dell'ecologia di mercato*, L. Facco, Treviglio (BG), 1997.

Lottieri, C., Diciotti, E.

- *Il libertarismo di Murray N. Rothbard. Un confronto*, Dip. Scienze storiche, giuridiche, politiche e sociali, Università di Siena, Siena, 2002.

Long, R.T.

- *Libertarian Anarchism: Responses to Ten Objections*, Mises Institute, Auburn, AL, 2004.

Long, R. T., Machan, T. (a cura di)

- *Anarchism/Minarchism: Is Government Part of a Free Country?*, Ashgate, Aldershot, 2008.

Machan, T.

- *The Libertarian Alternative*, Nelson-Hall, Chicago, IL, 1973.

- *Human Rights and Human Liberties*, Nelson-Hall, Chicago, IL, 1975.

- (a cura di), *The Libertarian Reader*, Rowman & Littlefield, Totowa, NJ, 1982.

- (a cura di), *The Main Debate: Communism versus Capitalism*, Random House, New York, 1987.

- (a cura di), *Commerce and Morality*, Rowman & Littlefield, Totowa, NJ, 1988.

- *Individuals and Their Rights*, Open Court, LaSalle, IL, 1989.

- *Capitalism and Individualism*, St. Martin's Press, New York, 1990.

- *Private Rights, Public Illusions*, Transaction Books, New Brunswick, NJ, 1994.

- *Classical Individualism*, Routledge, New York, 1998.

- *Anarchism and Minarchism: A Rapprochement*, in "Journal des Economistes et des Etudes Humaines", 12, n. 4, dicembre 2002, pp. 569-588.

- *The Passion for Liberty*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2003.

- *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorite*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2004.

- *Libertarianism, For and Against*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 2005.

- *Backing the Founders: The Case for Unalienable Individual Rights*, in “Libertarian Papers”, vol. 2, art. n. 42, 2010, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2010/lp-2-42.pdf>.
- Machan, T., Johnson, M.B. (a cura di)
 - *Rights and Regulation*, Ballinger, Cambridge, MA, 1983.
- Machan, T., Rasmussen, D.B. (a cura di)
 - *Liberty for the Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1995.
- Mack, E.
 - *Libertarianism*, Polity Press, Cambridge, UK, 2018.
- Mack, E., Gaus G.
Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition, in G. Gaus, C. Kukathas (a cura di), *Handbook of Political Theory*, Sage, Londra, 2004.
- Madison, G.B.
 - *The Logic of Liberty*, Greenwood Press, New York, 1986.
- Martino, A.
 - *Stato padrone*, Sperling & Kupfer, Milano, 1997.
- Mazzone, S.
 - *Stato e anarchia*, Giuffrè, Milano, 2000.
- McElroy, W. (a cura di)
 - *Freedom, Feminism, and the State*, Cato Institute, Washington, DC, 1982.
- McKenzie, E.
 - *Privatopia: Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government*, Yale University Press, New Haven, CT, 1994.
- Mencken, H.L.
 - *The American Credo*, A.A. Knopf, New York, 1920.
 - *A Mencken Crestomathy*, A.A. Knopf, New York, 1948.
- Mingardi, A.
 - *Estremisti della libertà. Dialoghi sul libertarismo nell'epoca di Internet*, L. Facco, Treviglio (BG), 1999.
 - *L'intelligenza del denaro*, Marsilio, Venezia, 2013.
- Mingardi, A., Piombini, G.
 - *Anarchici senza bombe. Il nuovo pensiero libertario*, Stampa Alternativa, Viterbo, 2001.
- Miron, J.A.
 - *Libertarianism from A to Z*, Basics Books, New York, 2010.
- Mises, L. von
 - *Liberalismus*, Gustav Fischer, Jena, 1927; trad. it. *Liberalismo*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2021 [1997].
 - *Omnipotent Government*, Yale University Press, New Haven, CT, 1944; trad. it. *Lo Stato onnipotente*, Rusconi, Milano, 1995.
 - *Human Action*, Yale University Press, New Haven, CT, 1949; trad. it. *L'azione umana*, Utet, Torino, 1959.
 - *The Anti-Capitalistic Mentality*, Van Nostrand, Princeton, NJ, 1956; trad. it. *La Mentalità Anticapitalistica*, Armando, Roma, 1988.
- Modugno, R.A.
 - *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 1998.

- *La teoria politica anarco-capitalista di M.N. Rothbard nel suo contesto storico e intellettuale*, in “Nuova civiltà delle macchine”, anno XVI, nn. 3-4, luglio-dicembre 1998, pp. 150-161.
- *Oltre la Destra e la Sinistra, contro lo Statalismo: i Libertarians*, in Dario Antiseri e Lorenzo Infantino (a cura di), *Destra e Sinistra due parole ormai inutili*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 1999, pp. 101-110.
- *Introduzione a M.N. Rothbard, La libertà dei libertari*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2000, pp. 5-24.
- *Postfazione a M.N. Rothbard, Individualismo e filosofia delle scienze sociali*, Luiss University Press, Roma, 2001, pp. 89-104.
- *Legge e natura nel pensiero politico di Murray N. Rothbard*, Introduzione a M.N. Rothbard, *Diritto, natura e ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2005, pp. 5-48.
- *Murray N. Rothbard*, IBL Libri, Torino, 2022.

Molinari, G.

- *The Production of Security* (1849), The Center for Libertarian Studies, Occasional Paper Series No. 2, New York, 1977; Mises Institute, Auburn, AL, 2009.
- *Les Soirées de la Rue Saint-Lazare: Entretiens sur les lois économiques et défense de la propriété*, Guillaumin, Parigi, 1849; trad. it. *Le serate di rue Saint-Lazare. Dialoghi sulle leggi economiche e difesa della proprietà*, Liberilibri, Macerata, 2009.

Molyneux, S.

- *Practical Anarchy*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017; trad. it. *Anarchia pratica*, Movimento Libertario, 2023.

Murphy, R.T.

- *Chaos Theory*, Mises Institute, Auburn, AL, 2002, 2^a ed. 2010.

Murray, C.

- *Losing Ground: American Social Policy 1950-1980*, Basic Books, New York, 1985.
- *In Pursuit: Of Happiness and Good Government*, Simon & Schuster, New York, 1988.
- *What It Means to Be a Libertarian*, Broadway Books, New York, 1997.

Narveson, J.

- *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia, PA, 1988.
- *You and the State: A Short Introduction to Political Philosophy*, Rowman & Littlefield, New York, 2008.

Nicosia, F.M.

- *Libertarismo italiano, non solo Re Nudo*, in “Ideazione”, n. 5, settembre-ottobre 1996, pp. 126-137.
- *Il diritto di essere liberi*, L. Facco, Treviglio (BG), 1997.
- “Giusnaturalisti” e “utilitaristi” nel libertarianism contemporaneo: un contrasto insolubile?, in “Materiali per una storia della cultura giuridica”, a. XXVII, n. 1, giugno 1997, pp. 191-219.

Nock, A.J.

- *Our Enemy, the State*, William Morrow & Company, New York, 1935; trad. it. *Il nostro nemico, lo Stato*, Liberilibri, Macerata, 1994.

Norton, D.L.

- *Personal Destinies: A Philosophy of Ethical Individualism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1976.

Nozick, R.

- *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974; trad. it. *Anarchia, stato e utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981; il Saggiatore, Milano, 2000.

Oliver, J.M.

- *The New Libertarianism: Anarcho-Capitalism*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.

Osterfeld, D.

- *Freedom, Society, and the State: An Investigation into the Possibility of Society Without Government*, University Press of America, Lanham, MD, 1983.

Otsuka, M.

- *Libertarianism Without Inequality*, Oxford University Press, Oxford, 2003.

Palmer, T.G.

- *The Case of the Missing Premise; or the Axiom That Wasn't Categorical*, in "Liberty", vol. 13, n. 5, maggio 1999.

- *Are Patents and Copyrights Morally Justified? The Philosophy of Property Rights and Ideal Objects*, in "Harvard Journal of Law & Public Policy", 13, n. 3, estate 1990, pp. 817-865.

Papafava, N.

- *Proprietari di sé e della natura*, Liberilibri, Macerata, 2004.

Paterson, I.

- *The God of the Machine*, G.P. Putnam's Sons, New York, 1943.

Paul, J. (a cura di)

Reading Nozick. Essays on 'Anarchy, State, and Utopia', Rowman & Littlefield, Totowa, NJ, 1981.

Peikoff, L.

- *Objectivism: The Philosophy of Ayn Rand*, Dutton, New York, 1991.

Piombini, G.

- *Per l'anarcho-capitalismo*, in "A-Rivista anarchica", n. 218, 1995, pp. 17-20.

- *La città privata. Casi di federalismo radicale*, in "Federalismo & Società", III, n. 2, 1996, pp. 191-215.

- *La proprietà è sacra*, Il Fenicottero, Bologna, 2001.

- *Murray N. Rothbard e il movimento paleolibertario*, in "Etica & Politica", V, 2, 2003, pp. 1-24.

- *Prima dello stato – Il medioevo delle libertà*, L. Facco, Treviglio (BG), 2004.

Pollock, L.

The Free Society, Westview Press, Boulder, CO, 1996.

Ross Powell, A., Babcock, G. (a cura di)

- *Arguments for Liberty*, Cato Institute, Washington, DC, 2016.

Raico, R.

- *Classical Liberalism and the Austrian School*, Mises Institute, Auburn, AL, 2012.

Raimondo, J.

- *Reclaiming the American Right: The Lost Legacy of the Conservative Movement*, Center for Libertarian Studies, Burlingame, CA, 1993; ripubblicato da Regnery Gateway, Washington, DC, 2008.

- *An Enemy of the State: The Life of Murray N. Rothbard*, Prometheus Books, Amherst, NY, 2000.

Rand, A.

- *Textbook of Americanism*, Nathaniel Branden Institute, New York, 1946.

- *Atlas Shrugged*, Random House, New York, 1957; trad. it. *La rivolta di Atlante*, Milano, Garzanti, 1958.

- *For the New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand*, Random House, New York, 1961.

- *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New American Library, New York, 1964; trad. it. *La virtù dell'egoismo*, Liberilibri, Macerata, 1999.

- *Capitalism: The Unknown Ideal*, New American Library, New York, 1966; trad. it. *Capitalismo: l'ideale sconosciuto*, Liberilibri, Macerata, 2022.
- *The New Left: The Anti-Industrial Revolution*, New American Library, New York, 1971.
- *Introduction to Objectivist Epistemology*, New American Library, New York, 1979.

Rasmussen, D.B.

- *Liberalism and Natural End Ethics*, in "American Philosophical Quarterly", 27, 2, 1990, pp. 153-161.

Read, L.E.

- *Anything That's Peaceful*, Foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson, NY, 1992.

Ricossa, S.

- *Da liberale a libertario. Cronache di una conversione*, L. Facco, Treviglio (BG), 1999.

Rockwell, L.H. Jr.

- *The Case for Paleolibertarianism*, in "Liberty", vol. 3, n. 1, gennaio 1990, pp. 34-38; trad. it. *Il manifesto del paleolibertarismo*, in "Enclave", n. 17, ottobre 2002, pp. 3-7.
- (a cura di), *Murray N. Rothbard: in Memoriam*, Mises Institute, Auburn, AL, 1995.
- *Freedom of Association*, in Mises Daily, <https://www.mises.org/library/freedom-association>, 18 luglio 2012.
- *Against the State: An Anarcho-Capitalist Manifesto*, Rockwell Communication, Auburn, AL, 2014.

Rose, L.

- *The most dangerous superstition*, Amazon Media, 2011.

Rothbard, M. N.

- *Power and Market*, Institute for Humane Studies, Menlo Park, CA, 1970; trad. it. *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, IBL Libri, Torino, 2017.
- *For a New Liberty: the Libertarian Manifesto*, Macmillan, New York, 1973; trad. it. *Per una nuova libertà*, Liberilibri, Macerata, 1996.
- *Egalitarianism as a Revolt against Nature, and other essays*, Libertarian Review Press, Washington, DC, 1974.
- *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands, NJ, 1982; trad. it. *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata, 1996.
- *Law, Property Rights, and Air Pollution*, in "Cato Journal", vol. 2, n. 1, primavera 1982, pp. 55-99; trad. it. *Diritto, diritti di proprietà e inquinamento*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/essays/diritto-diritti-proprietà-e-inquinamento.pdf>, 31 luglio 2009.
- *Nations by Consent: Decomposing the Nation-State*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 11, n. 1, autunno 1994, pp. 1-10; trad. it. *Nazioni per consenso: decomporre lo Stato nazionale*, in N. Ianniello e C. Lottieri (a cura di), *Nazione, cos'è*, L. Facco, Treviglio (BG), 1996, pp. 44-53.

Sanders, J.T.

- *The Ethical Argument Against Government*, University Press of America, Washington, DC, 1980.

Sanders, J.T., Narveson, J. (a cura di)

- *For and against the State: New Philosophical Readings*, Rowman & Littlefield, Lanham, MD, 1996.

Schmidtz, D.

- *The Limits of Government*, Westview Press, Boulder, CO, 1991.
- *Elements of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2006.

Sciabarra, C.M.

- *Ayn Rand: The Russian Radical*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 1995.
- *Total Freedom: Toward a Dialectical Libertarianism*, Pennsylvania State University Press, University Park, PA, 2000.

Settembrini, D.

- *Il labirinto rivoluzionario*, Rizzoli, Milano, 1979.

Shaffer, B.

- *Boundaries of Order: Private Property As a Social System*, Mises Institute, Auburn, AL, 2009.

- *A Libertarian Critic of Intellectual Property*, Mises Institute, Auburn, AL, 2013.

Skoble, A.

- *Deleting the State: An Argument about Government*, Open Court, Chicago, 2008.

Spencer, H.

- *Social Statics*, John Chapman, Londra, 1850.

- *The Man Versus the State*, Williams and Norgate, Londra, 1884; trad. it. *L'individuo contro lo Stato*, Bariletti, Roma, 1989.

Spooner, L.

- *The Collected Works of Lysander Spooner*, M & S Press, Weston, MA, 1971.

- *The Lysander Spooner Reader*, Fox & Wilkes, San Francisco, CA, 1992.

- *La Costituzione senza autorità - No Treason n. 6* (1870), Il Nuovo Melangolo, Genova, 1997.

- *I vizi non sono crimini*, Liberilibri, Macerata, 1998.

Steiner, H.

- *An Essay on Rights*, Blackwell, Oxford, 1994.

Steiner, H., Vallentyne, P. (a cura di)

- *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, Macmillan, Londra, 2000.

Stromberg, J.R.

- *Rothbard contro Rothbard, un falso dilemma*, in "Ideazione", n. 1, gennaio-febbraio 2003, pp. 212-217.

Tannehill, M. e L.

- *The Market for Liberty*, Lansing, MI, autopubblicato, 1970; ripubblicato da Fox & Wilkes, San Francisco, CA, 1993.

Thornton, M.

- *The Economics of Prohibition*, University of Utah Press, Salt Lake City, UT, 1991; trad. it. *L'economia della proibizione*, Liberilibri, Macerata, 2009.

Touchstone, K.

- *Rand, Rothbard, and Rights Reconsidered*, in "Libertarian Papers", vol. 2, art. n. 18, 2010, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2010/lp-2-18.pdf>, pp. 1-30.

Tuccille, J.

- *Radical Libertarianism: A Right-Wing Alternative*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, IN, 1970.

- *It Usually Begins With Ayn Rand*, Stein and Day, New York, 1971; ripubblicato da Fox & Wilkes, San Francisco, CA, 1997.

Tucker, A.

- *Individual Liberty*, Vanguard Press, New York, 1926.

van der Vossen, B.

- *Libertarianism*, in "The Stanford Encyclopedia of Philosophy", 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/libertarianism/>

Vernaglione, P.

- *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2003.

- *Paleolibertarismo. Il pensiero di Hans-Hermann Hoppe*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 2007.

- *Anarcocapitalismo*, Amazon Media, 2016.

Wiśniewski, J.B.

- *Libertarian Quandaries*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

Wolff, R.P.

- *In Defense of Anarchism*, Harper & Row, New York, 1970.

Yeager, L.B.

- *In Defense of Utility*, in "Liberty", vol. 13, n. 5, maggio 1999.

- *Rights, Contracts, and Utility in Policy Espousals*, in "Cato Journal", vol. 5, n. 1, 1985, pp. 259-294.

Zanotto, P.

- *Il movimento libertario americano dagli anni Sessanta ad oggi: radici storico-dottrinali e discriminanti ideologico-politiche*, Dip. Scienze storiche, giuridiche, politiche e sociali, Università di Siena, Siena, 2001, pp. 107-137.

Zwolinski, M., Ferguson, B. (a cura di)

- *The Routledge Companion to Libertarianism*, Routledge, New York, 2022.

Zwolinski, M., Tomasi, J.

- *The Individualists: Radicals, Reactionaries, and the Struggle for the Soul of Libertarianism*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2023.