

Carlo Lottieri

GLI INDIVIDUI DI FRONTE AL DIRITTO E ALLO STATO:
LE RAGIONI DEL LIBERTARISMO
E DI MURRAY N. ROTHBARD *

“[T]ra i tanti ragionamenti che si sono fatti, mentre tutti gli altri sono stati confutati questo solo resta saldo: che bisogna guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal riceverla, che l'uomo deve preoccuparsi non di apparire ma di essere buono, e in privato e in pubblico. E se qualcuno commette qualche ingiustizia, lo si deve punire, e questo è il bene che viene secondo, dopo l'esser giusto, ossia il diventare giusto e scontare la pena subendo il castigo” (Platone, *Gorgia*, 527 B-C).

“Il diritto a godere la propria libertà è inalienabile (...) Ogni uomo ha diritto al proprio corpo e ai prodotti del proprio lavoro – alla protezione della legge (...) [Noi sosteniamo] che tutte quelle leggi attualmente in vigore, che ammettono la schiavitù, sono completamente nulle e inefficaci dinanzi a Dio (...) e pertanto devono essere immediatamente abrogate” (William Lloyd Garrison, “Declaration of Sentiments of the American Anti-Slavery Convention”, citato in W. Pease – J. Pease [ed.], *The Antislavery Argument*, p.68).

1. *Introduzione*

Gli scritti di Enrico Diciotti sulla teoria di Murray N. Rothbard rappresentano la più recente testimonianza del crescente interesse

* Questo scritto non sarebbe certo lo stesso senza le numerose sollecitazioni contenute negli scritti di Enrico Diciotti, a cui con queste pagine mi sono sforzato di replicare e che sinceramente ringrazio. Ma ugualmente mi sento in dovere di esprimere la mia gratitudine nei riguardi di Giovanni Bernardini, Giandomenico Comporti, Antonio Masala, Vito Velluzzi e Paolo Zanotto, che con la loro attiva partecipazione al seminario del febbraio 2001 hanno stimolato l'approfondimento della riflessione su questi temi. Mi sia poi consentito di ricordare ugualmente

che stanno suscitando anche in Italia – e in ambienti culturali molto diversi – le tesi degli autori libertari, schierati a difesa di una società di mercato e di un ordine giuridico che minimizzi quanto più è possibile l'aggressione ai diritti di proprietà.¹ Se in una prima fase sono stati soprattutto i ricercatori legati alla tradizione liberale classica a prestare attenzione al libertarismo², da qualche tempo anche studiosi apertamente avversi al liberalismo e al mercato hanno iniziato ad occuparsi di tale scuola di pensiero³.

Uno dei pregi dei saggi di Diciotti può essere riconosciuto proprio nel fatto che si tratta della riflessione di uno studioso tutt'altro che in sintonia con le tesi rothbardiane e quindi particolarmente attento a sviluppare critiche e obiezioni. È però ugualmente vero che la distanza che separa Diciotti dalle tesi liberali classiche sembra indurlo a non soffermarsi in maniera adeguata su quella che è la principale novità della teorizzazione rothbardiana, la quale va riconosciuta nella proposta di una società senza Stato (basata su una rete giuridica e istituzionale non riconducibile alle logiche della sovranità). Discutere di Rothbard, insomma, dovrebbe indurre in primo luogo ad esaminare criticamente l'ipotesi di un ordine giuridico-politico policentrico⁴ e per questo motivo contraddistinto – a più di quattro secoli di distanza da Jean Bodin – dall'abbandono di ogni forma di statualità. Rothbard si caratterizza, rispetto alla tradizione liberale, soprattutto in virtù della ferma convinzione che si debba superare il mito indendifabile della supremazia di un piccolo gruppo di eletti, i membri della classe politica, e si debba riconoscere il diritto naturale di ogni individuo all'autodifesa e all'autorganizzazione. È sulla base di queste premesse che Rothbard prospetta un ordine giuridico-politico pluralista

Emanuele Castrucci, Raimondo Cubeddu, Nicola Iannello e Alberto Mingardi, per i molti preziosi consigli ricevuti e per la sollecita cortesia con cui mi hanno aiutato in questo lavoro di ricerca.

¹ Oltre al testo incluso nel presente volume, ci si riferisce anche a: Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”.

² Particolarmenente significativo, in tal senso, è il lavoro condotto da Raimondo Cubeddu. Si vedano soprattutto i seguenti scritti: “Introduzione” a Leoni, *La libertà e la legge*, pp.IX-XXXV; *Atlante del liberalismo; Politica e certezza*.

³ Tra quanti in Italia, pur da posizioni molto distanti, si sono occupati del libertarismo è doveroso citare soprattutto Mauro Barberis, non solo per i suoi saggi su Bruno Leoni ma anche per talune parti del volume sull'idea di libertà. Cfr. Barberis, *Libertà*, in particolare alle pp.124-9.

⁴ Per altri autori che, dopo Rothbard, abbiano sviluppato studi in questa direzione si veda: Benson, *The Enterprise of Law. Justice Without the State*; Hoppe, *The Ethics and Economics of Private Property*; Barnett, *The Structure of Liberty. Justice and the Rule of Law*; Hoppe, *The Private Production of Defense*.

in cui i servizi di protezione, assicurazione e giustizia oggi offerti in forma monopolistica dallo Stato siano prodotti da agenzie che godano del favore dei consumatori e vengano volontariamente scelte proprio per questa ragione.

Non avendo focalizzato sufficientemente la propria attenzione su questo elemento, Diciotti rilegge alcuni testi di Rothbard evidenziando soprattutto l'aperta difesa del liberalismo proprietarista. Ma in tal modo egli si allontana da quanto vi è di più specifico in *The Ethics of Liberty* e nelle altre opere rothbardiane, poiché la difesa dell'ordine sociale basato sulla proprietà privata è comune a tutta la tradizione liberale lockiana, come lo stesso Diciotti – d'altra parte – giustamente evidenzia.⁵ La maggior parte delle critiche mosse a Rothbard, allora, potrebbero essere rivolte anche ad altri importanti liberali del Novecento: da Mises a Hayek, da Kirzner a Nozick, da Rasmussen a Machan (tutti studiosi che però non condividono il radicalismo rothbardiano e non giungono a contestare la sovranità statale).

Il saggio di Diciotti su *Rothbard e contro Rothbard* è quindi essenzialmente un saggio sul liberalismo classico e contro il liberalismo classico.

Questa focalizzazione presenta certo anche aspetti positivi per chi è ora chiamato a replicare a tali argomenti. Una risposta integralmente rothbardiana, in effetti, sarebbe potuta venire solo da Rothbard medesimo, mentre nelle pagine che seguono ci si sforzerà soprattutto di sostenere le ragioni di quell'antica tradizione di pensiero entro cui si colloca il libertarismo proprietarista e giusnaturalista⁶: sempre tenendo presente che qui non si tratta tanto di difendere per partito preso uno studioso, ma semmai di evidenziare ciò che in Rothbard e nel libertarismo vi può essere – e secondo chi scrive, indubbiamente c'è – di giusto e di vero. Far precedere ad ogni ulteriore considerazione il motto *amicus Rothbard, magis amica veritas* non vuol dire affatto, comunque, fuggire di fronte agli oneri che comporta ogni argomentazione difensiva, dato che sono del tutto persuaso che nel pensiero rothbardiano sia riconoscibile il nucleo più coerente e maturo del pensiero libertario contemporaneo. Il contributo di ogni altro protagonista del libertarismo odierno appare, fino ad oggi, di importanza certamente minore.

Se si vuole quindi tenere ferma una qualche distinzione tra Rothbard e il libertarismo è solo perché non si può in alcun modo confinare

⁵ Cfr. Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p. 238 (nota 86).

⁶ Questa replica, per giunta, offre l'occasione di tentare di approfondire – grazie a talune sollecitazioni dei saggi di Diciotti – qualche problema essenziale del pensiero libertario e della stessa tradizione liberale.

il libertarismo entro gli angusti binari di una filologia dei testi rothbardiani; tanto più che nei quarant'anni della sua storia intellettuale questo originale allievo di Mises ha ripetutamente innovato il proprio pensiero. È pur vero che Rothbard per tutta la vita ha mostrato una straordinaria fedeltà ad alcune tesi di fondo⁷, ma questo non esclude che su una serie di questioni egli abbia mutato giudizio e atteggiamento.⁸

Una cosa è comunque fuori discussione: Rothbard avrebbe dato una risposta migliore di quella che potrà essere trovata nelle pagine che seguono, le quali si sforzano di sviluppare temi etico-politici, ma prima ancora filosofici, genuinamente libertari e in questo senso lontani da ogni pretesa escatologica, partendo dall'idea che il libertarismo non si propone di eliminare il male del mondo, né di salvare l'umanità. Esso non punta neppure ad operare un'equa ripartizione (e poi, secondo quali criteri?) dei cosiddetti *primary goods*, tanto importanti all'interno della teoria rawlsiana e del pensiero *liberal*. I libertari sono consapevoli che le sofferenze peggiori non possano trovare soluzioni giuridiche e amministrative⁹, e che tutto quanto ci si può aspettare da una buona politica è la minimizzazione della *violenza*, qui da intendersi come aggressione ai diritti naturali.¹⁰

L'individualismo libertario nasce proprio dalla tematizzazione (le cui più lontane radici sono certamente teologiche) della dignità assoluta di questi esseri liberi e imperfetti, razionali e mortali, che sono gli uomini. Ma è proprio una simile consapevolezza della grandezza e della miseria della condizione umana che manca in talune altre tradizioni di pensiero. E le conseguenze di tutto questo, come cercheremo di evidenziare, sono piuttosto significative.

L'indice del presente scritto cerca proprio di mettere in evidenza tutto ciò.

Prima di esaminare le critiche che Diciotti indirizza a Rothbard, nel prossimo capitolo viene infatti esaminato il nesso che unisce libertarismo giusnaturalista e realismo filosofico. È proprio muovendo da tale sottolineatura che viene difesa un'idea forte del diritto, avversa ad ogni forma di relativismo e fenomenismo. Questo genere di consi-

⁷ Cfr. Raimondo, *An Enemy of the State: The Life of Murray N. Rothbard*.

⁸ Una significativa riprova di questo, tra le tante, viene dal "Postscript" che Rothbard aggiunse al saggio del 1971 su "Freedom, Inequality, Primitivism, and the Division of Labor", circa due decenni dopo la prima stesura. Cfr. Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, pp.287-303.

⁹ Si pensi, ad esempio, al dolore conseguente alla morte di una persona che si ama.

¹⁰ In altri termini, come *inizio della violenza*.

derazioni serve a segnalare la radicale distanza che divide il preteso “diritto naturale” di Hobbes (con la sua idea di una libertà come licenza) e quel diritto naturale libertario che connette invece la libertà e la proprietà, individuando in quest’ultima un istituto fondamentale al pieno riconoscimento della dignità degli altri soggetti giuridici e all’accettazione dei limiti che essi impongono ad una volontà potenzialmente illimitata e arbitraria.

Nel terzo capitolo vengono quindi presi in considerazione i molti e differenti argomenti esaminati da Diciotti nei suoi saggi: il tema dell’eredità, la questione delle punizioni dei criminali, i diritti dei minori, la proprietà (di sé, del proprio lavoro, del mondo esterno), le situazioni-limite, il diritto a discriminare nell’ambito delle scelte private. Anche queste pagine, ad ogni modo, vanno accostate tenendo sempre presente il quadro filosofico più generale entro cui il libertarismo si colloca e all’interno del quale è possibile cogliere le ragioni ultime di un testo come *The Ethics of Liberty*. Questo è vero in rapporto al particolare *ethos* dei testi rothbardiani, ma anche a proposito di quell’esigenza – che gli autori libertari avvertono in modo molto netto – di riannodare i legami con pratiche giuridiche, istituzioni storiche e tradizioni filosofiche che nel corso dell’età moderna e contemporanea sono state accantonate con troppa leggerezza. Proprio sulla scorta della lezione di Rothbard appare chiaro come una rilettura della società e della cultura che, in Occidente, hanno preceduto l’avvento della modernità statuale possa offrire importanti suggerimenti a quanti sono interessati a edificare forme più liberali di convivenza (si pensi, in particolare, alla valorizzazione libertaria del diritto giurisprudenziale e ancor più – come si vedrà – alla stessa riscoperta di forme di proprietà che erano centrali nell’universo medievale e che, in seguito, sono state spesso accantonate o marginalizzate).

2. *Diritti naturali, ragione e common sense*

2.1 *Il diritto tra dóxa e alethéia*

I compiti che Diciotti si assegna sono essenzialmente due e vengono bene riassunti all’inizio con queste parole: “contestare la sua [di Rothbard] pretesa che la società capitalista libertaria sia una società giusta e mettere in evidenza alcuni difetti o errori della sua argomentazione”.¹¹

¹¹ Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p. 201.

Egli vuole quindi mostrare che il libertarismo non offre una prospettiva desiderabile e moralmente difendibile, e che per giunta esso è viziato da gravi limiti logici e argomentativi.

Se dal punto di vista ideologico, allora, egli condivide la tesi di uno studioso neo-marxista come Gerald A. Cohen secondo il quale “il capitalismo ‘libertario’ sacrifica la libertà al capitalismo”¹², su un piano filosofico più generale le critiche di Diciotti palesano il netto divario che separa il realismo aristotelico-tomista di Rothbard da quel pensiero filosofico-giuridico di stile analitico che rappresenta una parte tanto importante della cultura novecentesca. Oltre a contrasti di natura più politico-morale (che saranno esaminati nella terza sezione del testo, su “Proprietà, autoproprietà e uguaglianza”), vi sono quindi ragioni di dissenso che possono essere comprese solo se si svela lungo quali percorsi tanta parte della riflessione contemporanea ha finito per rigettare il realismo filosofico e, in ambito giuridico, il diritto naturale. Questa seconda sezione si concentra proprio su tali temi, che impongono un’analisi preliminare.

D’altra parte, l’argomento più frequentemente utilizzato da Diciotti per evidenziare i limiti del pensiero rothbardiano è quello secondo cui il libertarismo sarebbe una visione del tutto in contrasto con il *senso comune*.¹³ La questione è tanto più interessante se si pensa che alcuni secoli fa questo genere di accuse furono rivolte a John Locke (per il quale l’autorità della classe politica era legittima solo se godeva del consenso dei cittadini) dal ben più conservatore David Hume, persuaso che il buonsenso dei britannici e di ogni altra popolazione non fosse tanto esigente di fronte a sovrani e governanti. A giudizio del pensatore scozzese, “quando affermiamo che ogni governo legittimo nasce dal consenso del popolo, gli tributiamo un onore assai più grande di quello che esso meriti ovvero si aspetti e desideri da

¹² Cohen, *Self-ownership, Freedom, and Equality*, p.37.

¹³ Non di rado, poi, il giudizio di Diciotti è ancora più netto: nell’articolo già precedentemente citato, in particolare, a proposito della teoria rothbardiana Diciotti parla di “un ardito, meglio direi temerario, estremismo” e quindi di un’argomentazione “rozza”, “approssimativa” o “oscura”, collocando lo studioso newyorkese “nella schiera (dei) grandi semplificatori”. Il giudizio finale è senza appello: “l’assurdità delle conclusioni cui [Rothbard] perviene, e anche le incoerenze in cui incorre per evitare altre assurdità, finiscono (...) col mettere in luce come quel tentativo sia intrinsecamente sbagliato e che strade diverse devono essere percorse”; Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, pp.200-1. Più avanti, in merito alla tesi di Rothbard che la scomparsa dello Stato farebbe venire meno l’istituzionalizzazione dell’aggressione, egli definisce tutto ciò “mero vaniloquio”; cfr. Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p.226.

noi”.¹⁴ Per Hume i governi esistono e, anche se illegittimi, sono in condizione – con il passare del tempo – di ottenere rispetto o quanto meno obbedienza.

Il radicalismo lockiano (e oggi rothbardiano) non andrebbe ravvisato soltanto nella pretesa che una comunità politica legittima si basi sul favore dei singoli cittadini¹⁵, ma anche e forse soprattutto nella rivendicazione della possibilità di argomentare e discutere su questioni etico-politiche facendo riferimento non tanto ad intuizioni soggettive o ai punti di vista più diffusi, ma anche a *diritti naturali* (e perciò *assoluti*). Ciò che oggi, agli occhi di molti, appare davvero scandaloso è l’idea che vi possano essere verità non subordinate ad alcun sondaggio demoscopico e ad alcuna mutevole evoluzione della cosiddetta *opinione pubblica*.

Richiamare Hume, in questo quadro, significa evocare un pensatore che ha influenzato in profondità tutto il pensiero moderno-contemporaneo (da Kant a Popper), soprattutto a partire dalla sua tesi secondo cui non è giustificabile l’inferenza di affermazioni universali a partire da asserzioni particolari ed esperienze singole. Quella humiana è d’altro canto una prospettiva *scettica*, ma meglio sarebbe direbbe *fenomenica e relativista*, destinata a scivolare in una forma particolare di storicismo.¹⁶ Nel suo empirismo radicale, Hume negò con forza la possibilità di individuare conoscenze universali e principi razionalmente conoscibili. Agli occhi del pensatore scozzese, la realtà esiste solo nel suo *farsi storico-fenomenico*, senza che ciò permettesse di riconoscere l’esistenza di una verità posta al di sopra delle singole opinioni.

Sul piano morale, d’altro canto, il suo eudemonismo lo condusse verso una prospettiva utilitaristica *ante litteram*, che in parte anticipò Jeremy Bentham e il consequenzialismo di quest’ultimo. Nel quadro dell’etica humiana, in effetti, la virtù non ha altro scopo che “rendere i suoi seguaci e tutti gli uomini, in ciascun istante della loro esistenza,

¹⁴ Hume, “Sul contratto originale”, p.248.

¹⁵ Questi tratti del liberalismo lockiano, tra l’altro, hanno fatto dire ad uno studioso dell’autore dei *Two Treatises on Civil Government* che quella di Locke è una filosofia politica collocata *sul confine con l’anarchia* (cfr. Simmons, *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*). Su Locke, ad ogni modo, il dibattito storiografico resta ancora molto aperto e la sua tesi certamente più difficilmente accettabile entro un quadro libertario è quella del *tacit consent*. In tal senso, la prospettiva neo-lockiana può essere vista come lo sforzo di rendere coerente rispetto alle proprie premesse una concezione individualista e proprietarista quale fu quella del filosofo inglese.

¹⁶ È significativo, in questo senso, come egli finisca per consacrare alla redazione di *The History of England* una parte rilevante della propria esistenza.

per quanto è possibile felici e contenti; né sacrifica di buon grado mai qualche piacere se non con la speranza di un ampio compenso in qualche altro periodo della vita. La sola fatica che richiede è quella d'un giusto calcolo e d'una costante preferenza da accordarsi alla felicità più grande".¹⁷

Dopo Hume, il relativismo etico di numerosi illuministi e di quanti in vario modo si richiameranno a loro non poggerà su elaborazioni concettuali molto più sofisticate. Più di un protagonista della cultura settecentesca si limiterà a constatare che ciò che è giusto in Inghilterra appare spesso iniquo in Turchia. La presenza di tante discordanti *verità* induce (o quanto meno *dovrebbe indurre*) a pensare che una verità non esista¹⁸; ma se non vi è verità, non vi è neppure diritto e giustizia – concetti che rimandano necessariamente a criteri ultimi di legittimità, per ciò stesso ritenuti “veri”.¹⁹

Quella prospettiva ha influenzato a lungo la filosofia contemporanea, soprattutto nelle sue correnti *analitiche*, e continua tuttora ad ostacolare una riflessione adeguata sul giusnaturalismo e, in particolare, sulla questione dei diritti naturali. In alcune note pagine di Norberto Bobbio si può d'altra parte leggere che “la nozione di natura è

¹⁷ Hume, “Ricerca sui principi della morale”, p.353.

¹⁸ Questo relativismo si è autopropagato *liberale* nel momento in cui ha affermato che l'unico modo per avere un ordine tollerante, capace di accogliere differenti fedi e filosofie, consisterebbe nel negare legittimità ad ogni fede e filosofia, le quali sarebbero intolleranti già nella loro pretesa di essere vere. In *Philosophical Explanations*, lo stesso Robert Nozick ha assunto esattamente tale prospettiva quando ha sostenuto che la filosofia può essere “praticata come attività coercitiva”, tanto che la stessa “terminologia dell'arte filosofica è coercitiva”. La sua conclusione è che “un argomento riuscito, un argomento forte, costringe qualcuno a credere” (Nozick, *Spiegazioni filosofiche*, p.18). Per Nozick, insomma, l'argomentazione filosofica “non è un bel modo di trattare il prossimo” (Nozick, *Spiegazioni filosofiche*, p.28) e il rispetto dovuto all'interlocutore impone l'abbandono di concezioni filosofiche troppo ambiziose.

Non così la pensava John Locke, fedele all'idea cristiana secondo cui “la verità vi farà liberi” e persuaso che il dovere di rispettare gli altri non implichi affatto la rinuncia ad argomentare a difesa delle proprie convinzioni: “nella tolleranza io vedo il più importante distintivo della vera chiesa” (Locke, *Lettera sulla tolleranza*, p.3.).

¹⁹ Per Hume non è neppure facile supporre l'esistenza di qualcosa che in quanto tale sia autenticamente “bello” e artistico. A questo riguardo egli afferma che “la bellezza non è una qualità delle cose stesse: essa esiste solo nella mente che le contempla, ed ogni mente percepisce una diversa bellezza” (Hume, *La regola del gusto*, p.31). L'unica maniera per distinguere la grandezza di Milton dalla miseria dell'ultimo poetucolo, allora, consisterebbe nel riconoscere il consenso che certe opinioni finiscono per ottenere all'interno degli ambienti colti.

così equivoca, che sono stati considerati come naturali diritti diametralmente opposti": e se un giusnaturalista come Kant – ad esempio – riteneva che l'indipendenza personale fosse il diritto naturale fondamentale, Aristotele "considerava perfettamente naturale anche la schiavitù, perché la natura aveva fatto sì che vi fossero uomini naturalmente padroni e uomini naturalmente schiavi".²⁰ Non è però chiaro come si possa considerare un solido argomento contro l'esistenza del diritto naturale il fatto che, nello sforzo di definire ciò che è giusto, siano state formulate tesi anche molto diverse. Mi pare difficile che si possa replicare in maniera convincente a Rothbard quando questi rileva che "l'esistenza della ragione umana non significa che sia impossibile sbagliare"²¹, e che quindi persone diverse non possano avere opinioni discordanti. È d'altra parte alquanto bizzarro che quanti hanno accusato i giusnaturalisti di voler derivare il *dover essere* dall'*essere* si comportino esattamente in tal modo nel momento in cui ritengono di ricavare la negazione del diritto naturale dalla semplice esistenza di tesi o istituzioni divergenti.

Una prospettiva radicalmente relativista quale è quella humiana, la cui influenza è del tutto evidente in gran parte del neopositivismo novecentesco (come pure nell'epistemologia di matrice popperiana), si basa però su un ragionamento il cui carattere è circolare e, per questo motivo, intimamente contraddittorio. In particolare non è facile comprendere quale coerenza possa esservi nell'affermare che non vi è alcuna proposizione vera *a parte* quella secondo la quale la verità non esiste. Ma rilevare tale paradosso non può bastare per modificare gli orientamenti prevalenti nell'età moderna, che pure quando si allontanano dall'esplicito scetticismo del pensatore scozzese non smettono di considerare remota ogni possibilità di ricostruire il realismo filosofico²², negando quel nesso tra pensiero e realtà – tra la logica razionale e l'esperienza umana (anche morale) – che era al cuore stesso della speculazione aristotelico-tomista.

²⁰ Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, p.169. A questo proposito è forse il caso di ricordare – come scrisse Adolf Reinach nella sua difesa di una dottrina a priori del diritto – che "la mancanza di un 'consensus omnium' non rappresenta un ostacolo, così come non costituisce una difficoltà per gli assiomi della matematica il fatto che solo una piccola parte dell'umanità li possa conoscere e intuire" (Reinach, *I fondamenti a priori del diritto civile*, p.210).

²¹ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.10 (trad. it.: p.24).

²² È questa la posizione di Diciotti stesso, convinto che "il cognitivista non ha alcun modo per dimostrare che i propri giudizi morali sono quelli 'oggettivamente' validi, per cui nella discussione morale si troverà sprovvisto di solide basi 'oggettive' allo stesso modo del non-cognitivista, la cui convinzione è che tali basi neppure vi siano" (Diciotti, *supra*, p.23).

A tale proposito è il caso di ricordare come in un suo notissimo scritto Walter Benjamin abbia sottolineato il nesso esistente tra teologia e marxismo, mettendo in evidenza come il materialismo dialettico possa essere meglio compreso se si riesce a cogliere in esso il secolarizzarsi di una teodicea che si fa filosofia della storia.²³ A tale fine il pensatore tedesco evoca la leggenda settecentesca di un fantoccio abbigliato “alla turca” e capace di vincere ogni partita di scacchi. In realtà, dentro quella specie di automa vi era celato un nano abilissimo e questa immagine serve all'autore dell'*Angelus Novus* appunto per sostenere che se il materialismo dialettico è capace – a suo giudizio – di vincere ogni mossa, ciò può avvenire perché esso è animato, ad insaputa dei più, dal “nano” della teologia: da una filosofia della storia di carattere messianico e salvifico.

Nel caso della filosofia analitica contemporanea le premesse teologiche fondamentali, nemmeno tanto nascoste, possono essere rinvenute nel pensiero di Guglielmo da Ockham. Risalire oltre Wittgenstein e perfino oltre Hume può obbligarci a tematizzare quella che Rothbard medesimo (utilizzando un saggio di George P. Grant) definisce la strana alleanza – che ebbe appunto nel francescano britannico il suo primigenio esponente – tra fideisti e scettici.

Rothbard evidenzia come l'opposizione radicale – cara a taluni agostiniani – tra fede e filosofia abbia prodotto un fedeismo che rischia di rigettare la stessa razionalità; e sulla base di tutto questo egli evidenzia che la “tradizione tomista sostiene l'esatto contrario, difendendo l'indipendenza della filosofia dalla teologia e proclamando la capacità della ragione umana di comprendere e di scoprire le leggi, fisiche ed etiche, dell'ordine naturale”.²⁴ Per Rothbard, la stessa tesi avanzata da Grozio nel *De Jure Bellis ac Pacis*, secondo il quale il diritto naturale avrebbe un'esistenza indipendente da quella di Dio, non ha in sé niente di rivoluzionario poiché, come ha rilevato Alessandro Passerin d'Entrèves (citato da Rothbard medesimo), essa “non fa altro che riesporre la nozione scolastica di un fondamento razionale dell'etica”.²⁵

È il tema dell'onnipotenza divina che, fin dall'età medievale, viene invece evocato da quanti intendono rigettare ogni fondazione razionale del diritto. Il che significa che il fattore che più di ogni altro ha portato alla dissoluzione del realismo filosofico è da riconoscere nel successo di un volontarismo teso a sminuire il ruolo della razionalità

²³ Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, p.72.

²⁴ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.18 (trad. it.: p.4).

²⁵ Passerin d'Entrèves, *La dottrina del diritto naturale. Saggio di interpretazione storico-critica*, p.66.

per lasciare spazio all'infinita libertà (ma meglio sarebbe chiamarla *licenza*) dell'Assoluto. Se nella sua onnipotenza Dio è perfino in condizione di far sì che ciò che è avvenuto non sia mai stato, le nostre esperienze finiscono per essere niente più che un fascio di sensazioni contingenti e opinioni soggettive. Questo vale anche sul piano morale, dal momento che è Dio stesso ad aver deciso cosa sia bene (e cosa sia male) ed egli in ogni momento può, se vuole, rovesciare quelle sue stesse volontà.²⁶

Al riguardo è interessante come Wittgenstein riprenda da Moritz Schlick l'opposizione tra due concezioni inconciliabili dell'essenza del bene: secondo la prima il bene è tale perché Dio lo *vuole* e per l'altra, del tutto opposta, Dio vuole il bene perché *è* il bene. Ma mentre Schlick considera che la seconda tesi sia più profonda, Wittgenstein ha un'opinione del tutto diversa e afferma anzi che “la prima concezione esprime chiaramente che l'essenza del Bene non ha nulla a che fare con i fatti e quindi non può essere spiegata da alcuna proposizione. Se vi è una proposizione che esprime proprio ciò che intendo, è: Bene è ciò che Dio ordina”.²⁷

Per il filosofo austriaco la critica del razionalismo morale non intende affatto negare l'esistenza di imperativi pragmatici, ma esprime la volontà di attribuire all'etica un carattere che *trascenda* ogni linguaggio e vada necessariamente ricondotto ad esperienze in qualche modo non tematizzabili: più vitali che razionali. Come ha scritto Jacques Bouveresse, in Wittgenstein “quando la morale diventa discorso, siamo già in un certo senso *fuori* della morale. Parlare moralmente è già di per sé un paradosso”.²⁸ Secondo l'autore del *Tractatus logico-philosophicus*, allora, la “filosofia è ossessionata su questo punto da due miti solidali e simmetrici, il mito della fondazione e quello della distruzione, che fanno parte ambedue della stessa caratteristica ossessione: quella della spiegazione razionale”²⁹

²⁶ Proprio a tale proposito Heinrich Rommen ha sostenuto che, in Ockham, il “positivismo in diritto e nell'etica corrisponde all'agnosticismo nella teoria della conoscenza” (Rommen, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, p.48).

²⁷ Wittgenstein, “Appunti di conversazioni con Wittgenstein” (raccolti da Friedrich Waissman), in *Lezioni e conversazioni sull'estetica e la credenza religiosa*, p.22. Questa netta separazione tra l'ambito descrittivo (fattuale) e l'ambito etico (valutativo) rappresenta uno degli apriori dell'intera analisi di Diciotti, per il quale – proprio come in Wittgenstein – non ci può essere alcuna autentica conoscenza in ambito morale.

²⁸ Benvenuto, “Introduzione” a: Bouveresse, *Wittgenstein. Scienza, etica, estetica*, p.XIX.

²⁹ Bouveresse, *Wittgenstein. Scienza, etica, estetica*, pp.95-6.

Ad esiti analoghi conduce la tesi secondo cui ogni ente esiste solo nella sua contingente individualità e, per questa ragione, non vi è alcun elemento *comune* che possa essere conosciuto dalla razionalità umana; ed è in tal senso quanto mai significativo che Ockham abbia cercato una via d'uscita dalle difficoltà di tale concezione proprio ricorrendo ai libri sacri e alla Parola divina in essi annunciata. Nella scuola francescana, in effetti, è costante il rinvio ai testi rivelati, con l'intento di evitare ogni razionalità filosofica e ogni possibile conciliazione tra la fede e la ragione, tra l'antichità greca e la modernità cristiana.

A distanza di secoli e all'indomani di un lungo processo di allontanamento della società occidentale dalle sue radici cristiane, è chiaro che la versione secolarizzata di tale prospettiva (una filosofia teoretica che rischia di confinarsi nell'*hortus conclusus* di una mera analisi del linguaggio) non può certo poggiare sull'autorità dei testi biblici. Può essere interessante rilevare come una forma post-cristiana e ammodernata di volontarismo sia riconoscibile in Jean-Jacques Rousseau e in quella "mossa" della sua filosofia politica che lo porta ad evitare ogni riferimento alla volontà divina (e alla Rivelazione) grazie a quel suo autentico *sostituto funzionale* che è la *volonté générale*, di cui la stessa opinione pubblica è – per vari aspetti – una copia sbiadita.

Il trionfo quasi incontestabile della statualità rousseauiana e del metodo politico democratico, d'altra parte, non sarebbero facilmente comprensibili se nell'ambito della riflessione teoretica non fosse venuta meno la tensione tra *dóxa* e *alethéia* e se la perdita di ogni fiducia nell'esistenza nella seconda non avesse finito per condannare gli uomini a vivere in un universo di mere opinioni. Se le parole sono *nuda nomina* e se verità e realtà restano sempre al di là di ogni nostra speculazione (in Karl Popper si arriva al paradosso di ritenere che un'affermazione *vera*, e per questa ragione del tutto *certa*, non può essere scientifica dal momento che non è in alcun modo falsificabile), l'universo speculativo è condannato a veder confrontarsi opinioni più o meno condivise e a mettere in competizione tesi sempre storicamente e socialmente situate.³⁰ L'onnipotenza delle assemblee deliberanti già

³⁰ Il trionfo di tale prospettiva è evidente nel relativismo radicale della sociologia della scienza contemporanea e in quegli studi che evidenziano come il successo di questa o quella teoria (nella fisica, nella biologia, nella chimica) sia favorito e accompagnato da tutta una serie di fattori in senso lato *politico-sociali* e comunque non inerenti a quella specifica disciplina. La fondatezza di molte di queste analisi è fuori discussione, ma certo questo non autorizza ad accettare le conseguenze relativistiche che spesso ne vengono derivate. Cfr. Kuhn, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*; Feyerabend, *Contro il metodo*; Bloor, *La dimensione sociale della conoscenza*.

preannunciata dal *pouvoir constituant* dell'abate Sieyès rappresenta, a questo proposito, il perfetto punto d'incontro tra la crisi del realismo filosofico, il processo di secolarizzazione dell'età post-medievale e il moderno trionfo delle logiche democratico-rappresentative.

È quindi sempre la frattura occamista a segnare la modalità moderno-contemporanea con cui continuiamo per lo più a guardare il mondo e pensare noi stessi. È la spinta non ancora del tutto esauritasi proveniente da quel paradigma rivoluzionario che continua a segnare il pensiero filosofico: essa ha preparato il trionfo del diritto naturale moderno (con Thomas Hobbes, in primo luogo) e in tal modo ha posto le premesse per il completo abbandono del diritto naturale classico e del quadro filosofico nel quale esso si inseriva. In questo senso, è utile guardare a Rothbard e alla sua teoria giuridico-politica come al tentativo di recuperare, entro un contesto molto mutato, alcuni tratti essenziali della lezione dei classici.

L'idea secondo cui la realtà in quanto tale è esposta alla nostra ricerca intellettuale rappresenta infatti il principale punto di contatto tra il giusnaturalismo libertario e larga parte della filosofia greco-socratica, prima, e scolastica, poi. Nel *Teeteto*, il personaggio che dà il nome al dialogo afferma: “l'opinione vera, credo, non è soggetta ad errore, e tutti gli effetti che ne risultano sono belli e buoni”; e dopo queste parole Socrate aggiunge: “se dunque andiamo avanti nell'indagine, forse, ciò che cerchiamo ci apparirà davanti ai piedi, ma se stiamo fermi niente diverrà chiaro”.³¹ In merito al rapporto tra conoscenza, etica e giustizia, nella parte conclusiva del *Gorgia* platonico Socrate dichiara: “tra i tanti ragionamenti che si sono fatti, mentre tutti gli altri sono stati confutati questo solo resta saldo: che bisogna guardarsi dal commettere ingiustizia più che dal riceverla, che l'uomo deve preoccuparsi non di apparire ma di essere buono, e in privato e in pubblico. E se qualcuno commette qualche ingiustizia, lo si deve punire, e questo è il bene che viene secondo, dopo l'esser giusto, ossia il diventare giusto e scontare la pena subendo il castigo”.³² Un'ispirazione del tutto analoga si trova in Aristotele quando afferma ad esempio che “entrambe le cose, sia il subire ingiustizia sia il commetterne, sono cattive; infatti nel primo caso si ha di meno, nel secondo di più del giusto mezzo”. Egli aggiunge comunque che “il commettere ingiustizia è cosa peggiore”, tanto che “s'accompagna al vizio ed è biasimabile”.³³

³¹ Platone, *Teeteto*, 200 e - 201 a (traduzione di Luca Antonelli).

³² Platone, *Gorgia* 527 b-c (traduzione di Giovanni Reale).

³³ Aristotele, *Etica Nicomachea*, V (E), 11, 1138 a (traduzione di Armando Plebe).

In Tommaso il rigetto del relativismo morale è non solo esplicito, ma anche teologicamente fondato. Egli è consapevole che l’imporsi di una simile prospettiva non soltanto dissolverebbe l’universo morale e la possibilità degli uomini di comprendersi e cooperare (anche a dispetto delle diversità culturali e religiose), ma al tempo stesso finirebbe per far smarrire il senso più autentico del messaggio evangelico. Nel *De Veritate*, così, egli sottolinea come il dire “che la giustizia dipende esclusivamente dalla volontà è dire che la volontà divina non procede secondo l’ordine della sapienza, il che è blasfemo”.³⁴ Questo significa come pure all’interno del pensiero tomista non vi sia il minimo dubbio che “bisogna fare il bene ed evitare il male” e che “questa regola fondamentale della legge naturale assume così il carattere di un assioma”.³⁵

Riconoscere la razionalità del mondo creato e l’esistenza della *lex naturalis* e dei *principia communissima quae sunt omnibus nota* non significa, però, cadere negli errori e negli eccessi del razionalismo sei-settecentesco. Tommaso è consapevole che “più le deduzioni si allontanano dai *principia communissima*, più anche le determinazioni possibili diventano molteplici”.³⁶ Da qui proviene la necessità di giuristi e quindi di studiosi che, con l’aiuto della ragione umana (e nella consapevolezza dei suoi limiti), sappiano esaminare i singoli casi alla luce dei principi universali.³⁷ È proprio la ricerca razionale condotta entro un quadro pluralista da quanti sono maggiormente sapienti in tale ambito che permette lo sviluppo della conoscenza e, quindi, l’avvicinamento alla verità: sempre ricordando che, per Tommaso, “*veritas est adaequatio rei et intellectus*”.³⁸

Questa idea forte di verità e questa netta separazione tra *giusto* ed *ingiusto* connettono la ricerca dei padri fondatori della filosofia occidentale ai recenti sforzi rothbardiani di costruire un quadro teorico che, mettendo tra parentesi una parte rilevante della speculazione filosofica moderna e postmoderna, sia in condizione di darci istituzioni più liberali e una migliore tutela dei nostri diritti.

³⁴ Tommaso, *Questiones disputatae De Veritate*, quaestio 23, articulus VI (traduzione di Roberto Coggi).

³⁵ Rommen, *L’eterno ritorno del diritto naturale*, p.40.

³⁶ Rommen, *L’eterno ritorno del diritto naturale*, p.42.

³⁷ In Rothbard questa medesima esigenza spinge pure a valorizzare un ordine giurisdizionale pluralista e concorrenziale, che veda competere e interagire corti indipendenti e sistemi politico-giuridici differentemente concepiti.

³⁸ Tommaso, *Questiones disputatae De Veritate*, quaestio 1, articulus II.

2.2 Natura umana e razionalità

A Rothbard va dunque riconosciuto il coraggio di aver saputo collegare – con una risolutezza senza precedenti – il diritto naturale classico, la teoria soggettiva del valore elaborata dalla Scuola austriaca e le rivendicazioni filosofiche libertarie dinanzi alla sovranità statale.³⁹ Da questa nuova sintesi proviene la durezza della sua requisitoria contro lo Stato e la conclusione che quest’ultimo è *del tutto illegittimo*, dato che non rappresenta altro che l’istituzionalizzazione del dominio di un ceto ristretto, la *ruling class*, e la forma più mostruosa di sfruttamento.

Negli scritti rothbardiani emerge quindi un giusnaturalismo liberale il quale ha elementi che lo distinguono tanto dagli esiti del diritto naturale classico come dalla filosofia politica moderna. Di fronte ad autori come Hobbes o Rousseau, in particolare, la teoria di Rothbard si caratterizza in ragione del suo rigetto di ogni idea di contratto sociale. Ma certamente essa è ugualmente lontana anche da concezioni che rifacendosi ad Aristotele sostengano che l’uomo può raggiungere la propria perfezione soltanto all’interno della *polis*: intesa quale comunità istituzionale del tutto indispensabile all’uomo affinché egli si esprima e migliori. In una simile visione del diritto naturale, infatti, c’è una prospettiva *collettiva* – del tutto assente in Rothbard – la quale assegna un ruolo privilegiato alla cura degli interessi pubblici: “L’attività politica è dunque opportunamente indirizzata quando è indirizzata verso la perfezione umana o virtù”.⁴⁰

Come spiega Leo Strauss, per i grandi autori greci e latini la “giustizia e la coercizione non si escludono a vicenda: in realtà, non è falso del tutto vedere nella giustizia una sorta di coercizione benevola”. E aggiunge: “Le occasioni che si presentano al giudice e all’uomo di Stato di agire con giustizia sono più importanti e più alte di quelle che si presentano agli uomini comuni”⁴¹. L’esistenza individuale viene in qualche modo nobilitata dall’appartenenza alla comunità politica e dal contributo essenziale di quest’ultima alla crescita morale dei singoli.

La forza innovatrice del giusnaturalismo di Rothbard consiste quindi nel rigettare ogni *convenzionalismo* della filosofia moderna e ogni tentativo di sottovalutare la distinzione tra il giusto e l’ingiusto, senza per questo recuperare – come fa invece Leo Strauss – concezioni

³⁹ Per un’espressione tra le più significative della tradizione politica individualista del diciannovesimo secolo si veda: Spooner, *I vizi non sono crimini*.

⁴⁰ Strauss, *Diritto naturale e storia*, p.145.

⁴¹ Strauss, *Diritto naturale e storia*, p.144.

anti-individualiste che annullino l'uomo entro una più generale teoria della partecipazione alla vita pubblica. Per l'autore di *The Ethics of Liberty* non è accettabile che l'organizzazione incaricata di difenderci dalla violenza si arroghi la pretesa di imporre questa o quella idea di *virtù*, di *vita buona* o di *armonia universale*, ma il rifiuto di questo giusnaturalismo non comporta affatto la negazione di ogni confine tra il bene e il male proprio perché pone al centro i diritti inviolabili dei singoli.

Dinanzi alla sfida di Rothbard, Diciotti difende l'ordine statuale e il ruolo della sovranità riaffermando talune fondamentali premesse analitiche, le quali muovono da una radicale separazione tra etica e mondo esterno: “i giudizi etici dipendono esclusivamente da nostre convinzioni, o intuizioni, non provviste di fondamento in qualcosa che sia esterno a noi stessi”. Nel giudicare inaccettabili le tesi politiche del libertarismo, così, egli unisce il rigetto del giusnaturalismo e la difesa del *common sense* (il relativismo delle opinioni ritenute più diffuse): “anche se non vi è modo di dimostrare che una qualche posizione morale è sbagliata, vi sono posizioni sostenibili, ma così fortemente contrastanti con le più comuni intuizioni morali, da far insorgere il sospetto che il parlante che eventualmente le esprima sia in malafede o si sbagli nel valutare le proprie stesse convinzioni”.⁴²

In questi passi di Diciotti sono riconoscibili tre tesi:

a) l'impossibilità di dimostrare l'infondatezza di qualsivoglia prospettiva morale (da cui proviene il rigetto di quella “smania di individuare il principio primo da cui dovrebbero scaturire tutte le risposte alle nostre domande”⁴³);

b) la possibilità, però, di rinvenire “comuni intuizioni morali” tali da permetterci di giudicare di fatto erronee talune scelte, sulla base delle conseguenze che possono essere razionalmente tratte da quelle premesse (il successivo richiamo alle conseguenze⁴⁴ evidenzia pure come un simile schema porti molto spesso ad esiti appunto *con-*

⁴² Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p.217. Per Diciotti, allora, una dottrina politica è il semplice risultato di un’operazione intellettuale che non fa altro che “mettere in ordine e ridurre a coerenza l’insieme disordinato e parzialmente incoerente delle proprie intuizioni morali” (Diciotti, *supra*, p.24). In questo senso la filosofia rappresenta la semplice razionalizzazione di opinioni, più o meno diffuse e condivise.

⁴³ Diciotti, *supra*, p.25.

⁴⁴ Diciotti afferma che i libertari sono a tal punto ideologicamente disarmati di fronte al diritto naturale libertario e ai suoi principi da restarne “ipnotizzati fino al punto di dimenticare ogni disgusto, contrarietà o disagio per alcune delle conseguenze prodotte dalla sua applicazione”; Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p.217.

sequenzialisti, che inducono a giudicare talune prospettive morali e/o politiche sulla base dei loro effetti)⁴⁵;

c) la possibilità di definire talune posizioni morali come *disoneste* o *irrazionali*, in quanto espresse in malafede o sulla base di un'errata comprensione dei propri stessi *sentimenti morali*.⁴⁶

Questo terzo argomento è sicuramente il meno interessante.⁴⁷ Sono quindi i primi due punti quelli che meritano attenzione, poiché se la scelta di difendere il diritto naturale può sollevare problemi e difficoltà non si vede come possa riuscire filosoficamente soddisfacente una prospettiva che da un lato contesta la possibilità stessa di un'etica razionale e dall'altro presenta la morale quale semplice presa d'atto delle intuizioni e delle opinioni più diffuse, rischiando di sostituire alla discussione sul diritto naturale la conformistica accettazione del presente.⁴⁸

⁴⁵ Di seguito infatti Diciotti scrive: “Rothbard dà l'impressione di essere ipnotizzato dai suoi principi, accettando senza alcun disagio, e anzi con entusiasmo, alcune conseguenze di essi, alle quali, di per sé considerate, non sembrerebbe ragionevole dar credito”; Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p. 217. E in un altro passo egli aveva ugualmente esibito il proprio consequenzialismo etico con queste parole: “l'assurdità di alcune delle conclusioni cui [Rothbard] perviene, e anche le incoerenze in cui incorre per evitare altre assurdità, finiscono infatti col mettere in luce come quel tentativo sia intrinsecamente sbagliato e che strade diverse devono essere percorse”; Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p. 201. Il limite di ogni prospettiva consequenzialista, però, è che si può anche concentrare la propria attenzione sugli *end-states* (sulle situazioni finali) senza prestare attenzione alle procedure adottate per arrivare a quei risultati, ma in ogni caso per giudicare le conseguenze sono necessari “principi”.

⁴⁶ Parafrasando Carl Schmitt, si potrebbe dire che in simili espressioni pare emergere la volontà di porre l'interlocutore *hors la raison, hors l'humanité*. Sui limiti di un simile atteggiamento credo utile rinviare a talune analisi di Raymond Boudon (*L'idéologie ou l'origine des idées reçues*), persuaso che sia sempre più produttivo cercare le *bonnes raisons* dei propri interlocutori – anche quelle che, in molti casi, possono indurla a sbagliare – prima di adottare una soluzione come quella della “falsa coscienza” marxiana (tanto più facile quanto meno produttiva).

⁴⁷ Nel momento in cui si nega l'esistenza di una comune razionalità (e quindi la possibilità stessa di recuperare quell'antica dimensione dialogica che aveva segnato la filosofia occidentale fin dalle proprie origini greche) e si riconduce ogni possibilità di convivenza alla sola disamina delle opinioni più diffuse (“le più comuni intuizioni morali”), ecco che alcune visioni del mondo vengono non già contestate (come è legittimo), ma perfino ritenute espressione di una coscienza disonesta o comunque incapace di auto-comprendersi.

⁴⁸ E di una cultura diffusa che può essere stata largamente manipolata da quelli che Althusser ebbe a definire gli “appareils idéologiques de l'État” (Althusser, “Idéologie et appareils idéologiques d'État”).

Nel momento in cui Rothbard connette la sua proposta libertaria al realismo filosofico della tradizione aristotelica e tomista (con una scelta anche *démodée*, se si vuole, ma non per questo necessariamente improduttiva), la realtà smette di essere un labirinto emerso dal caos di una storia inintelligibile, ma torna ad offrirsi alla comprensione degli uomini. Questo non significa certo che sia possibile una piena ed esauriente comprensione dei problemi di fronte a cui ci troviamo. Quella che riemerge, però, è l'opportunità di sviluppare una riflessione filosofica in senso proprio: gli uomini riprendono a confrontarsi con una medesima realtà e riscoprono la forza di quella razionalità che permette loro di comunicare e confrontarsi. L'essere può anche essere variamente interpretato, ma si presenta con gli stessi tratti di fronte a quanti intendono studiarlo e si sforzano di conoscerlo.⁴⁹

È però il caso di soffermarsi ancora un po' sulle scomuniche che gravano sul diritto naturale e che – come si è detto – sono quasi sempre riconducibili alla cosiddetta *legge di Hume*, secondo la quale non sarebbe in alcun modo lecito dedurre i valori dai fatti⁵⁰: né *storicamente* (dato che nel corso delle varie epoche sono stati considerati naturali i comportamenti più diversi), né *logicamente* (poiché in buona parte della filosofia contemporanea l'etica viene ricondotta non alla conoscenza, ma alla volontà).

Come già si è detto, nella filosofia analitica è presente una contrapposizione molto netta tra gli enunciati *indicativi* e gli enunciati *prescrittivi*⁵¹: e questo al fine di sottolineare che l'*etica non è una scienza*, né è possibile pretendere di dedurre norme morali da fatti empirici. In un quadro di questo genere non resterebbe altro che adottare – sulla base di una decisione arbitraria o di un'intuizione originaria – un qualche principio orientativo a cui restare rigorosamente fedeli.

A questo punto può anche sembrare che non vi sia una distanza incolmabile tra la posizione di chi – come Wittgenstein – sostiene che

⁴⁹ È molto significativo, in questo senso, come Rothbard abbia preso immediatamente le distanze da quegli autori di Scuola austriaca (Ludwig Lachmann e Don Lavoie, in particolare) i quali hanno immesso il relativismo dell'ermeneutica gadameriana all'interno della teoria economica contemporanea. Si veda in particolare: Rothbard, "The Hermeneutical Invasion of Philosophy and Economics".

⁵⁰ Rothbard rileva che lo stesso Hume, e proprio nel *Trattato sulla natura umana*, fu "obbligato a scrivere che la ragione può stabilire un'etica sociale" e che, come afferma il pensatore scozzese nei capitoli dedicati alla giustizia, "nel giudizio e nella capacità di comprendere, la natura fornisce un rimedio a quanto vi è d'irregolare e d'inopportuno nelle passioni"; Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.15 (trad. it.: p.29).

⁵¹ Cfr. ad esempio Hare, *Il linguaggio della morale*, p.28.

l'etica non si dimostra ma si testimonia concretamente, e quella di chi – come Rothbard, invece – in un suo saggio del 1956 definì perfino *empirista* la propria prospettiva. In realtà, però, lo studioso americano subito aggiunse che “questo tipo d’“empirismo” è talmente lontano dall’empirismo moderno che, per i nostri fini, potrei anche continuare a chiamarlo *a priori*”.⁵² Già in questo stesso scritto, infatti, il trentenne Rothbard sottolineava come i suoi riferimenti fossero da trovare nel realismo filosofico di Aristotele e Tommaso d'Aquino.⁵³

Cosa voleva dire Rothbard con queste parole? Qualcosa di molto semplice e che rinvia alla scoperta che vi è una realtà molto più concreta di quella che è al centro di tanto pensiero contemporaneo. Nella nostra esperienza, in effetti, noi non ci limitiamo ad ammassare informazioni di varia origine (come pretenderebbe il fenomenismo empirista), ma veniamo a contatto con il reale e facciamo esperienze che trasmettono conoscenza. Quando dunque difende la tradizione prasseeologica misesiana⁵⁴, la quale basa lo studio della società sull'individuazione di taluni *a priori*, Rothbard sottolinea immediatamente che per lui l'assioma di base riposa su una *legge di realtà*, ovvero su esperienze fondamentali e autentiche. Non solo: diversamente da Wittgenstein, egli pensa che a partire da tali basi si possa costruire una riflessione razionale sulla morale.⁵⁵

La frattura wittgensteiniana radicale tra etica e conoscenza, tra morale e linguaggio, è quindi esplicitamente rifiutata.⁵⁶ Oltre a ciò,

⁵² Rothbard, “In Defense of *Extreme Apriorism*”, p.317.

⁵³ Per avvicinare il quadro teorico ed epistemologico entro cui la teoria politica di Rothbard si colloca sono disponibili, in lingua italiana, questi due interessanti volumi: Rothbard, *Individualismo e filosofia delle scienze sociali*; Gordon - Modugno Crocetta, *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*.

⁵⁴ Per Ludwig von Mises, che fu maestro di Rothbard, ogni riflessione sull'azione umana – ogni *prasseologia* – implica l'accettazione dell'idea che (a) gli individui esistono e agiscono, (b) le risorse sono scarse e (c) ogni scelta libera e volontaria segna il passaggio da una situazione soggettivamente ritenuta peggiore a una ritenuta migliore. Cfr. Mises, *Human Action: A Treatise on Economics*.

⁵⁵ Una versione originale dell'apriorismo misesiano-rothbardiano è offerta in: Smith, “In Defense of Extreme (Fallibilistic) Apriorism”.

⁵⁶ Questo spiega anche perché Diciotti contesti a più riprese, in Rothbard, l'utilizzo di “una definizione ‘moralizzata’” del termine libertà o il ricorso a “termini provvisti di forte carica emotiva e persuasiva” (Diciotti, *supra*, p.66 e p.20). Come siano possibili definizioni *amorali* oppure *eticamente neutrali*, però, non è certo facile capirlo e anche il testo di Diciotti, con le sue analisi di quello che egli intende per libertà e giustizia, rappresenta un'ulteriore conferma di tale perplessità.

A tale riguardo resta di grande interesse il dibattito che oppose, negli anni Sessanta, quanti proponevano un'analisi puramente comportamentistica ed etica-

Rothbard prende di petto pure la *Wertfreiheit*, dal momento che la stessa difesa rothbardiana dell'avalutatività in ambito economico non esclude affatto l'esistenza di una razionalità assiologica.⁵⁷

In tal modo lo studioso americano compie un importante sforzo per sfuggire agli schemi inadeguati della speculazione moderna, tutta sospesa tra un empirismo destinato a convertirsi in scetticismo e un razionalismo costantemente minacciato da astratto dogmatismo (quando non da esiti mistici e irrazionalisti). *Esperienza e ragione*, insomma, si carcano di significati nuovi e traggono le proprie caratteristiche essenziali da un'antropologia volta ad evitare quella frattura (tanto drammatica nella tradizione analitica) tra sensibilità e razionalità, induzione e deduzione, corpo e mente. Quello a cui si assiste, d'altra parte, è il riemergere di una prospettiva metafisica che era stata al cuore del realismo filosofico e che tanto Wittgenstein che Heidegger, in modi molto diversi, avevano escluso dall'orizzonte filosofico novecentesco.

A questo proposito se prestiamo attenzione all'assioma su cui Rothbard costruisce la propria metodologia economica vediamo che esso viene definito in questo modo:

“1) è una legge di realtà che non può essere pensata come falsificabile e che tuttavia è empiricamente vera e carica di significato;

2) poggia su un'esperienza universale interna e non sull'esperienza esterna, ossia la sua evidenza è riflessiva piuttosto che fisica;

3) infine, è chiaramente *a priori* rispetto a complessi eventi storici”.⁵⁸

Questo richiamo rothbardiano ad un'esperienza *originaria* (non falsificabile, appunto) acquisisce però un significato ancora ulteriore quando egli non limita la propria attenzione allo studio dell'azione umana, ma muovendo dall'esigenza di accantonare la moderna scis-

mente neutrale del concetto di “libertà” (Oppenheim, sostenuto anche da Bobbio) e quanti espressero forti perplessità di fronte ad una simile impostazione (Scarpelli e Passerin d'Entrèves). Si veda: Oppenheim, *Dimensioni della libertà*; Scarpelli, “La dimensione normativa della libertà”; Bobbio – Scarpelli – Passerin d'Entrèves – Oppenheim, “Libertà come fatto e come valore”.

⁵⁷ Cfr. al riguardo: Rothbard, “Praxeology, Value Judgements, and Public Policy”. Come è stato messo in evidenza da Luigi Marco Bassani, in Rothbard “non solo è possibile un'analisi razionale del valore, ma tutta la distinzione fra fatti e valori scompare” (Bassani, “L'anarco-capitalismo di Murray Newton Rothbard”, p. XXV).

⁵⁸ Rothbard, *In Defense of Extreme Apriorism*, p.317. Per un'analisi della metodologia rothbardiana e della sua radicale incompatibilità con la lezione di Popper si veda: Bramoullé, “Apriorisme et Faillibilisme: en défense de Rothbard contre Popper”.

sione tra l'universo dei fatti e quello dei valori riconosce che quanto vi è di maggiormente nobile nella tradizione liberale consiste proprio nell'aver considerato il *fatto umano* come un *valore morale* inviolabile. Il secondo punto, che sottolinea il carattere interno di questa esperienza non falsificabile, mostra chiaramente come in Rothbard venga rigettato il dogma positivista che vorrebbe reale solo il mondo fisico-naturale, mentre ogni esperienza etica andrebbe confinata nell'universo delle opinioni meramente soggettive.

Bisogna poi aggiungere, a questo riguardo, che il giusnaturalismo rothbardiano non mira a costruire un ordine sociale globale, ma solo a definire i diritti naturali *individuali* proprio con l'obiettivo di assicurare un quadro istituzionale in condizione di impedire che essi siano calpestati. Ragionare in termini di diritti soggettivi, in Rothbard, significa riconoscere ad ogni individuo la facoltà di non essere aggredito; ma ciò esprime al contempo la convinzione che gli uomini, grazie alla ragione, siano in condizione di riflettere sulla giustizia, sforzandosi di riconoscerla e definirla.

Certo una cosa è sostenere che esiste un'*etica (sociale) della libertà* – intesa come quadro normativo generale – che non è legittimo violare, aggredendo il prossimo; altra cosa, però, è pretendere di possedere nel dettaglio ogni minima regola in condizione di guidarci di fronte alle molteplici situazioni morali. Il razionalismo giusnaturalista rothbardiano va dunque inteso correttamente: quale appello al carattere non arbitrario degli obblighi morali (e il punto centrale della sua filosofia è l'*assioma di non aggressione*⁵⁹) e quale fiducia nella possibilità di discutere e argomentare su tali questioni. In tal modo Rothbard trae tutte le necessarie conseguenze dall'etica biblica e dal primato della persona singola: unica, libera, irripetibile. Preso atto della dignità dell'uomo, egli sottopone a una critica spietata lo Stato moderno e i principi che lo reggono.

In ambito strettamente giuridico le conseguenze sono rilevanti. Se per i protagonisti del positivismo giuridico non può esistere in senso proprio alcuna filosofia del diritto, il giusnaturalismo libertario ripropone la tensione tra ciò che è *legale* e ciò che è *legittimo*: tra il diritto imposto dalla forza delle istituzioni e quello difeso dalla ragione e dall'etica. Ma se si dà una filosofia del diritto è perché l'intera realtà, al cui interno il diritto si colloca, torna ad essere investigabile razionalmente.

⁵⁹ “Il credo libertario si basa su un assioma centrale: nessuno può aggredire la persona o la proprietà altrui. Lo si potrebbe chiamare “assioma della non-aggressione”. L’aggressione viene definita come l’uso o la minaccia della violenza fisica contro la persona o la proprietà di altri. Aggressione è quindi sinonimo di invasione” (Rothbard, *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, p.47).

In questo senso, l'attualità di tale giusnaturalismo va proprio riconosciuta nel suo affondare in una tradizione di pensiero non tanto rigettata quanto piuttosto rimossa, totalmente screditata, deformata. Non bisogna mai scordare come in larga parte del pensiero moderno e contemporaneo l'idea che vi sia un diritto che trascende le istituzioni è stata sottoposta a molteplici contestazioni.

Come è risaputo, il modo più semplice per demolire le tesi dell'avversario consiste nel presentarle in modo parodistico⁶⁰; e questo è ripetutamente toccato anche al diritto naturale, che è stato spesso rappresentato quale arrogante progetto di descrivere compiutamente ed esaustivamente ciò che è *in sé giusto*. La difesa della razionalità umana (dei tentativi degli uomini di avvicinarsi, con lo studio e l'uso della ragione, ad una migliore conoscenza del reale) viene fatta passare per la presuntuosa ambizione di possedere una perfetta *illuminazione*. Certo vi sono stati giusnaturalisti tanto ingenui, ma questo non dovrebbe autorizzare ad assimilare a loro una gloriosa tradizione di pensiero che ha i propri meriti maggiori nell'aver difeso l'esistenza di un nesso forte tra la realtà e la ragione.

Nella versione offerta da Rothbard, poi, il richiamo al diritto naturale non rinvia già alla trattazione esaustiva del diritto e quindi alla descrizione di quali dovrebbero essere i concreti e positivi ordini giuridici chiamati a regolare le relazioni tra gli uomini. La consapevolezza che il suo fosse solo un contributo, e alquanto imperfetto, emerge nettamente quando l'autore parla della propria opera come di "un semplice abbozzo" e come di meri "prolegomeni a quello che sarà il codice legale libertario del futuro".⁶¹

Il realismo filosofico di Rothbard, d'altro canto, poggia precisamente sulla consapevolezza dei limiti della razionalità dei mortali: "Nessuno è onnisciente o infallibile – la qual cosa, tra l'altro, costituisce una delle leggi della natura umana".⁶² Non vi è allora alcun esito

⁶⁰ Anche un autore tutt'altro che riconducibile al diritto naturale quale Bruno Leoni ebbe a sottolineare, in polemica con il positivismo giuridico degli anni Cinquanta e Sessanta (Bobbio e Scarpelli, in primo luogo), che molti teorici contemporanei combattevano non tanto il giusnaturalismo, quanto semmai "la ricostruzione di ciò che talvolta, per comodità di bersaglio, si suol chiamare "giusnaturalismo"" (Leoni, "A proposito della teoria del diritto e del positivismo giuridico", p.139). Secondo Rommen, la critica del pensiero giuspositivista al diritto naturale moderno ha fatto credere che "rifiutando *questo* diritto naturale del XVII e XVIII secolo, esso avesse rifiutato insieme il diritto naturale stesso con la sua tradizione di più di duemila anni" (Rommen, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, p.66).

⁶¹ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.XLVIII (trad. it.: p.10).

⁶² Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.11 (trad. it.: p.24).

necessariamente dogmatico per questa riflessione fondata sul diritto naturale, ma semmai vi è in essa la convinzione che gli uomini partecipino della medesima umanità e vivano nello stesso mondo, abbiano culture diverse ma siano analogamente razionali e per questo motivo in condizione di confrontarsi, discutere e avanzare argomenti a difesa di ciò che è vero e ciò che è giusto.⁶³

Utilizzando Aristotele per elaborare le basi della loro filosofia politica libertaria, Douglas B. Rasmussen e Douglas J. Den Uyl hanno ritenuto di superare l'immenso golfo che separerebbe i fatti dai valori evidenziando la dimensione intimamente *teleologica* della natura degli esseri viventi. Confermata anche dagli studi sul carattere *autopoietico* degli organismi vegetali o animali, la concezione aristotelica si mostra ancora oggi di straordinario interesse nel momento in cui evidenzia che “un comportamento orientato verso un fine (*end-oriented*) è reso necessario – e non solo possibile – dal fatto che un tale essere è un essere vivente. (...) perseguire e raggiungere obiettivi che soddisfino i bisogni di un essere vivente è la funzione naturale o il fine di una cosa vivente”.⁶⁴ Per questi due filosofi americani, allora, la razionalità umana è al servizio di un’etica che emerge dalla nostra stessa natura e che trova espressione in quella che essi chiamano la “*human flourishing*”, ovvero sia la piena espressione delle potenzialità umane.

In un quadro fortemente radicato nell’etica aristotelica, Rasmussen e Den Uyl evidenziano la forza degli argomenti della filosofia classica e quanto vi è di attuale nelle idee di natura e ragione, e quindi anche nei principi fondamentali del giusnaturalismo.

In merito all’articolata costellazione di possibilità che sono aperte dall’ipotesi giusnaturalista è significativo rilevare che in più occasioni lo stesso Diciotti sembra scivolare dal *common sense* ad una sorta di diritto naturale inconfessato. A dispetto della distanza che lo separa dal giusnaturalismo, di fatto egli non rinuncia a salvare – di questa

⁶³ Nella sua critica radicale della metafisica (che egli chiama “smania di individuare il principio primo”) Diciotti cita l’episodio del cane che, in un romanzo di Thomas Hardy, conduce un intero gregge in un burrone. Egli mostra di apprezzare la morale di tale testo, secondo cui un triste destino perseguiterebbe “cani e filosofi che seguono un modo di ragionare fino alla sua logica conclusione” (Diciotti, *supra*, p.25). In realtà bisognerebbe domandarsi se l’errore del cane-filosofo non sia consistito nell’averne frainteso il principio primo dell’arte della buona gestione del gregge, oppure se l’errore – come pensa Diciotti – non risieda proprio nell’aver creduto all’esistenza stessa di un simile principio, in qualche modo accessibile alla nostra (pure imperfetta) conoscenza.

⁶⁴ Rasmussen – Den Uyl, *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order*, p.45 (si veda, a questo proposito, l’intero capitolo “The Is-Ought Problem”, pp.41-57).

tradizione – quell'esigenza che lo porta a manifestare un'evidente passione per la giustizia e la verità.⁶⁵ Il tono stesso del saggio di Diciotti, in più occasioni evidentemente irritato dalle tesi libertarie, mostra come la sua non sia una semplice riflessione accademica su analisi che gli sembrino poco in sintonia con la sensibilità prevalente. Egli è legittimamente persuaso di avere argomenti etico-razionali da opporre alle riflessioni di Rothbard (anche oltre la denuncia delle contraddizioni, vere o presunte che siano, di quel pensiero).

Gli stessi significativi omaggi al diritto naturale da parte di autori che pure appartengono a ben altre tradizioni aiutano a comprendere quanto sia difficile sottrarsi ad esso. E se Hart ha apertamente riconosciuto l'esigenza di un "diritto naturale minimale"⁶⁶ proprio in rapporto ad esigenze morali giudicate insopprimibili, lo stesso Bobbio ha più volte ammesso come gli uomini liberi debbano schierarsi a difesa delle ragioni ultime del diritto naturale.⁶⁷ E si tratta, come appare evidente da quanto scrive, di ragioni di ordine etico.

Un simile percorso che conduce fatalmente da una prospettiva filosofica "debole" alla riproposizione di un diritto naturale più o meno "minimizzato" (o anche nascosto, negato, contrabbandato tra altre merci) non appare però giustificato. Meglio sarebbe seguire il procedimento contrario, muovendo dalla consapevolezza che vi sono diritti i quali trascendono il diritto positivo, che non sono compiutamente conosciuti, ma non per questo sono del tutto ignoti e inconoscibili.

Importante, in particolare, è riaffermare come il diritto sia qualcosa su cui si può razionalmente discutere. Questo non sempre è facile e spesso è necessario richiamare i propri presupposti teorici fondamentali e metterli in discussione, ma ciò non significa che una simile

⁶⁵ Nel difendere i "diritti di uguaglianza" e le proprie tesi *liberal*, Diciotti prospetta una concezione della giustizia a partire dalla quale egli pretende di giudicare gli ordini positivi. Fin dal titolo dell'articolo pubblicato su *Ragion pratica* – "Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard" – Diciotti non rinuncia neppure a definire "illiberale" il pensiero di Rothbard e quindi a formulare un forte apprezzamento in merito alla possibilità che un ordine migliore di quello immaginato dal pensatore libertario americano sia razionalmente individuale e storicamente realizzabile, se non già oggi variamente realizzato all'interno dei moderni sistemi socialdemocratici.

⁶⁶ Hart, *Il concetto di diritto*, pp.225-232.

⁶⁷ "Siamo continuamente tentati di difendere alcune esigenze del positivismo in quanto scienziati, con lo stesso impegno e la stessa coerenza (nonostante l'apparenza del contrario) con cui difendiamo le ragioni ultime del giusnaturalismo in quanto uomini liberi" (Bobbio, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, p.13). Come Bobbio pensi di conciliare il suo voler essere, *al tempo stesso*, "scienziato" e "uomo libero" è però problema che lasciamo volentieri a quanti siano interessati a difendere la prospettiva filosofica dello studioso torinese.

operazione sia impossibile. Se si discute e argomenta, d'altra parte, lo si può fare solo perché in un modo o nell'altro si presuppone l'esistenza di una verità che giudica ogni punto di vista e a cui vi sia modo (in una qualche misura) di avvicinarsi.⁶⁸

Sullo stesso piano gnoseologico è da rilevare come Diciotti riconosca la possibilità di individuare contraddizioni logiche all'interno di un discorso e al medesimo tempo evidenzi l'esistenza di intuizioni morali diffuse.

In primo luogo è importante che, a dispetto del diffuso relativismo contemporaneo, egli difenda la *logica formale* (utile strumento per chi è impegnato nella ricerca di una sempre migliore conoscenza) e la stessa *esperienza* (irrinunciabile opportunità di incontro con la realtà). Ma può rappresentare un'interessante occasione di dialogo anche l'insistente richiamo alle "comuni intuizioni morali", sempre che su esse sia possibile un confronto razionale: sempre, in altre parole, che venga ammessa l'esistenza di intelletti umani capaci di dialogare e competere, al fine di verificare non solo cosa è empiricamente condiviso, ma anche ciò che è *in sé giusto*.

La stessa constatazione che talune credenze sono ampiamente presenti nella società è comunque utile: soprattutto se non viene operata una preventiva selezione delle intuizioni (ma meglio sarebbe dire *esperienze*) da "censurarsi" e di quelle che, invece, devono essere considerate legittime. Dietro al relativo successo di talune opinioni vi sono spesso *buone ragioni* che vanno esplorate e possono aiutarci a comprendere la società, la cultura, i rapporti di potere, l'ordine istituzionale. Bisogna però certamente chiedersi come questo possa bastare ad una filosofia del diritto degna di questo nome, la quale non voglia ridursi a storia (o sociologia) dell'esperienza giuridica, limitandosi a prendere atto delle opinioni prevalenti in una data fase storica: all'interno di un preciso territorio, in rapporto ad un determinato gruppo socio-culturale (le *élites* ragionevoli)⁶⁹, entro ben definite istituzioni politico-

⁶⁸ Gli stessi dibattiti sul giusnaturalismo attestano che da ogni parte della barricata vi è la persuasione che una discussione razionale sia possibile e che esista, quindi, una qualche verità (un'idea autentica di giustizia). Quanti partecipassero alla controversia privi di questa consapevolezza si troverebbero in un'evidente contraddizione pragmatica: il loro agire finirebbe per negare, nei fatti, la loro stessa tesi.

⁶⁹ Per Diciotti, infatti, le argomentazioni avanzate possono trovare una loro conferma nei "giudizi condivisi, se non da tutti, dalla grande parte degli individui che reputiamo ragionevoli" (Diciotti, *supra*, p.23). Ritorna, insomma, il tema della *maior et senior pars*, mentre la verità viene sostituita con l'opinione prevalente nel gruppo di quanti sono riconosciuti essere "ragionevoli".

culturali (gli apparati moderni dell'educazione di Stato, ad esempio).

In altre parole, a chi scrive pare necessario che nella riflessione sulla giustizia e sul diritto sia riconosciuto un ruolo significativo alla nostra esperienza morale, la quale va riletta come opportunità di autentica conoscenza del reale. Ma proprio questa rivalorizzazione della concreta esperienza e della sua modalità etico-giuridico può favorire la ripresa di orientamenti deontologici e cognitivistici, capaci appunto di riattualizzare quella tensione tra la legalità e la legittimità che è al cuore del diritto naturale e che il positivismo legale, largamente egemone nel corso del ventesimo secolo, ha cercato in vari modi di eliminare.

2.3 L'eredità hobbesiana: il diritto naturale moderno e la libertà come licenza

La crisi del diritto naturale non può essere compresa fino a quando non si pone attenzione all'abbandono della metafisica classica. In questo senso è importante sottolineare come tale declino abbia luogo *all'interno* del giusnaturalismo stesso, tanto che – in epoca moderna – il diritto naturale finisce per diventare poco più di un involucro, che mantiene legami sempre più tenui con l'antica tradizione.⁷⁰ Sul piano storico, per di più, è legittimo supporre che con la crisi della filosofia scolastica (e della sua difficile sintesi tra le ragioni della filosofia greca e la verità della Rivelazione cristiana) la *liberazione* dello spazio teologico abbia non solo aperto la strada all'idea di sovranità che rinveniamo in Jean Bodin, ma anche ad altre forme di “secolarizzazione”.

La figura più rappresentativa di tale passaggio è certamente Thomas Hobbes, nella filosofia del quale il meccanicismo rappresenta la premessa ad una teoria *naturalistica* della libertà, in cui quest'ultima è concepita come assoluta e in cui la concezione metafisica del diritto naturale lascia il posto ad una visione integralmente materialistica, modellata sulla fisica del tempo.⁷¹ Quell'*homme machine* che in

⁷⁰ Sull'opposizione tra diritto naturale classico e moderno hanno riflettuto – con toni anche molto diversi – alcuni tra i massimi interpreti del giusnaturalismo novecentesco: da Leo Strauss a Michel Villey, da Heinrich Rommen ad Alessandro Passerin d'Entrèves.

⁷¹ Come ha rilevato Ernst Cassirer, “il contributo particolare e originale di Hobbes sta nell'aver ormai trasferito a tutto il campo del sapere questo pensiero fondamentale [che gli avvenimenti hanno luogo in virtù di leggi meccaniche generali e condizioni specifiche], che in Galileo era rimasto confinato alla fisica” (Cassirer, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza* [volume II, *Da Bacon a Kant*; tomo primo, *Gli inizi dell'empirismo. Continuazione e compimenti del razionalismo*], p.67).

Cartesio veniva confinato alla *res extensa*, in Hobbes è l'uomo stesso e la base di un'antropologia che sottolinea la volontà di ogni individuo a sopravvivere e respingere la paura. L'unica virtù umana, a questo punto, è l'egoismo.

Nel *De Cive* hobbesiano possiamo d'altra parte leggere che “il fondamento ultimo del diritto naturale è che *ciascuno difenda la sua vita e le sue membra per quanto è in suo potere*”; per questo motivo, “ciascuno deve avere anche il diritto di ricorrere a tutti i mezzi, e compiere tutte le azioni, senza cui non può conservarsi”.⁷² L'idea di libertà qui coincide con il diritto a mantenersi in vita e, in stato di natura, fonda la legittimità di ogni azione che abbia per obiettivo quello di evitare la propria fine. Ed è evidente come in tale prospettiva non possa certo essere la proprietà altrui a rappresentare un ostacolo sulla strada della libera espressione del proprio connaturato desiderio di perpetuarsi, ad ogni costo.

C'è un passo, sempre nel *De Cive*, che è quanto mai significativo ai fini della nostra riflessione. Il filosofo inglese rileva che proprio sulla base di questo impulso essenziale all'autoconservazione “nello stato di natura è lecito a tutti fare e possedere tutte le cose. E questo è quello che comunemente si dice: *la natura ha dato tutto a tutti*”. Non solo: Hobbes chiude tale analisi affermando che “nello stato di natura la misura del diritto è l'utilità”.⁷³

Ne *L'etica della libertà* Rothbard sottolinea come l'utilitarismo moderno si collochi in questa ampia tradizione hobbesiana, ma l'influenza di tale pensiero che fa coincidere libertà e potere è riconoscibile ben al di là di tali confini. L'idea di Hobbes secondo cui esisterebbe infatti un *trade-off* tra libertà e legge (sicurezza), tanto che la massima libertà coinciderebbe con l'assoluta negazione di ogni regola, fa ormai quasi l'unanimità, al punto che chi oggi afferma che sia proprio la perdita della libertà a condannarci a vivere in un universo dominato dall'insicurezza sembra proporre tesi ardite, se non addirittura bizzarre. Entro gli schemi adottati quasi ovunque dalla riflessione teorica contemporanea, le norme non devono limitarsi a *tutelare* la libertà (impendendo che essa sia in qualche modo limitata), ma al contrario devono *circoscriverla*. Le tesi hobbesiane sull'ordine politico derivano proprio dalla convinzione che permettere la più ampia libertà comporti una minaccia altissima per l'esistenza stessa della società, quasi vi fosse in conflitto *in re ipsa* tra libertà e sicurezza.⁷⁴

⁷² Hobbes, *De Cive*, p.84.

⁷³ Hobbes, *De Cive*, p.85.

⁷⁴ Diciotti abbraccia senza riserve questa concezione hobbesiana della libertà. A suo giudizio, d'altra parte, “non vi è, né può esservi, alcuna società, buona o cattiva, giusta o ingiusta, nella quale tutti gli individui sono comple-

La filosofia della libertà, della proprietà e della cooperazione ha lasciato il posto alla filosofia della paura, della sicurezza e dello Stato.⁷⁵

Va apertamente detto che il liberalismo (a dispetto di quanti hanno voluto vedere nell'autore del *Leviathan* uno dei suoi padri fondatori⁷⁶) non può certo essere confinato nella tradizione hobbesiana. Nella linea di pensiero più limpidalemente liberale, quella lockiana, la libertà non è mai confusa con la *potentia* e quindi con un qualcosa che per forza di cose esiga vincoli e regole (la *potestas* come capacità di subordinare la libertà al diritto).⁷⁷ Nella prospettiva del giusnaturalismo liberale, le norme vi sono e vanno fatte rispettare, proprio per tutelare la libertà umana; esse non agiscono quindi *contro la libertà*, bensì esattamente *contro ciò che la minaccia*. Ma tale possibilità di sfuggire all'equivoca identificazione tra la libertà e il suo opposto è resa possibile unicamente dall'identificazione della libertà e della proprietà.

tamente liberi di agire, poiché l'idea stessa di società implica l'idea di una o più regole che impongono obblighi agli individui, ovverosia che pongono limiti alla loro libertà di agire” (Diciotti, *supra*, pp.64-65). Seguendo Felix Oppenheim e ancora una volta appellandosi “ad una definizione approssimativamente conforme agli usi comuni di ‘libertà’”, egli afferma “che una società esiste solo ove vi siano norme che pongono limiti alla libertà degli individui”; e di seguito aggiunge che “una libertà può essere tutelata solo sopprimendone altre”. Quando si parla quindi di *diritto soggettivo*, allora, si intende “assicurare una libertà a spese di un'altra” e questo perché “un diritto in capo ad un individuo implica necessariamente l'imposizione di obblighi e divieti in capo ad altri individui” (Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, pp. 235-6). Per altre letture in lingua italiana, può essere utile ricordare come questa stessa concezione ritorni ripetutamente anche in alcuni degli autori antologizzati in: Carter – Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*.

⁷⁵ È interessante rilevare come perfino un neotomista novecentesco quale Rommen, che pure in modo del tutto astorico vede nello Stato un tratto essenziale di ogni ordine politico naturale, abbia compreso come la modernità statuale di matrice hobbesiana sia però sovversiva di qualunque tensione tra giustizia e legalità: “lo Stato, poiché ora col sorgere della Chiesa di Stato esso interpreta anche autoritativamente il diritto divino rivelato, diviene nelle parole di Hobbes, *deus mortalis*. Che questo organismo onnipotente si richiami al diritto naturale è impossibile, poiché lo Stato stesso è la pienezza del diritto” (Rommen, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, p. 68).

⁷⁶ Seguendo Leo Strauss, così in sostanza fa Pierre Manent (si vedano in particolare: *Naissances de la politique moderne*, pp.41-131; *Histoire intellectuelle du libéralisme*, pp.51-88). Va aggiunto che questa medesima tesi è accolta pure da taluni autori che si definiscono *classical liberals* e, tra loro, da James M. Buchanan (*I limiti della libertà*).

⁷⁷ Per una puntuale analisi sul rapporto, in Hobbes, tra *potentia* e *potestas* cfr.: Strauss, *Diritto naturale e storia*, pp. 209-210.

Per tale motivo secondo Rothbard “è assurdo affermare che un uomo non è ‘realmente’ libero nella libera società perché in essa nessuno è ‘libero’ di aggredire un altro o di violarne la proprietà. Anche in questo caso, chi esprime tale critica non si riferisce alla libertà, bensì al potere”.⁷⁸ Si può forse discutere se l'espressione qui usata da Rothbard (*power*) sia la più adatta e se invece non sarebbe stato meglio parlare di *licence* o di *arbitrary acts*; ad ogni modo il senso di questa riflessione di Rothbard è chiarissimo.⁷⁹

A tale proposito il conflitto tra Hobbes e la tradizione lockiana non potrebbe essere più netto, dal momento che esso ha originato la tensione tra due concezioni radicalmente diverse della libertà: con Hobbes la libertà è di tipo naturalistico e quindi *illimitata* (in linea con il materialismo che informa la filosofia dell'autore del *Leviathan*),

⁷⁸ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 42 (trad. it.: p. 79). Alle pagine 53-54 del suo saggio Diciotti accusa Rothbard di cadere in un grave errore nel momento in cui assimilerebbe i limiti alla libertà d'agire che sono dettati dall'esistenza dei diritti altrui – quelli che Nozick chiama i “vincoli collaterali sull'azione” (Nozick, *Anarchia, Stato e utopia*, p. 52) – ai limiti dettati dalla natura umana. Diciotti afferma che sarebbe segno di grave “confusione concettuale” (Diciotti, *supra*, p. 69) sovrapporre le limitazioni naturali e quelle legate all'ordine sociale, ma in realtà Rothbard evidenzia chiaramente la distinzione tra i due piani. Egli scrive: “Abbiamo visto l'assurdità dell'affermazione che l'uomo non possiede il libero arbitrio perché non ha il *potere* di violare le leggi della propria natura, perché non può varcare gli oceani in un solo balzo. Analogamente, è assurdo affermare che un uomo non è ‘realmente’ libero nella società libera perché in essa nessuno è ‘libero’ di aggredire un altro o di violarne la proprietà” (Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 42; trad. it.: pp. 78-79). Rothbard non identifica certo i limiti delle leggi naturali e quelli derivanti dal diritto naturale: egli tiene solo a rilevare come vi sia un'*analoga* tra la persistenza del libero arbitrio in quanti non hanno le straordinarie qualità di Nembo Kid e in coloro che non aggrediscono i diritti altrui. *Non fare* a causa dei propri limiti naturali e *non poter legittimamente fare* certe cose a causa dei propri limiti giuridico-morali non è, in nessun caso, una compressione della libertà.

⁷⁹ È alquanto significativo, a tale riguardo, come Diciotti identifichi la concezione hobbesiana della libertà e il senso comune, rappresentando la visione lockiana o neo-lockiana quale moralmente indifendibile alla luce della sensibilità più diffusa. Ecco alcune espressioni quanto mai significative: “i sostenitori della società libertaria si riferiscono ad una cosa molto diversa da quelli che noi comunemente indichiamo con lo stesso termine”; “cercherò soprattutto di indicare, per linee generali, i difetti della dottrina libertaria alla luce delle mie, e delle più comuni, intuizioni morali”; “la dottrina libertaria di Rothbard ha esiti assurdi, o comunque del tutto divergenti da quelle conformi alle nostre (alle più comuni) intuizioni morali” (Diciotti, *supra*, p. 63, p. 79 e p. 86. La visione hobbesiana dell'uomo e la concezione della libertà che da essa ne discende sarebbero quindi in qualche misura ovvie e condivise, mentre le analoghe tesi lockiane esigerebbero una difficile – e alla fine impossibile – giustificazione.

mentre per Locke la libertà è per sua natura segnata da un *limite morale* e, quindi, da un rapporto strettissimo con l'idea di proprietà. Il confine proprietario è ciò che sbarra la strada alla volontà di affrancarsi da ogni vincolo. L'idea stessa di proprietà, d'altra parte, trae la propria ragion d'essere dall'esigenza di regolare l'utilizzo di risorse scarse e porre in tal modo argini ad una conflittualità potenzialmente illimitata.

Se una colpa va addossata al liberalismo classico, allora, essa va riconosciuta nella sua incapacità di comprendere la questione della sicurezza (dell'ordine pubblico) e nella conseguente indisponibilità ad accogliere l'idea di una concorrenza tra governi che estenda anche all'ambito della protezione e della giustizia la logica proprietarista e competitiva.⁸⁰ Mentre per la teoria libertaria una protezione può essere legittimamente assicurata solamente grazie a produttori privati e concorrenti, una simile ipotesi è stata sempre ignorata o rigettata dai teorici del liberalismo classico, che in tal modo hanno finito per esprimere una loro (parziale) accettazione dello Stato moderno e dell'idea che la coercizione statale possa tutelare la libertà dell'individuo.

Questo cedimento ha aperto la strada alla corruzione interna della teoria e al prevalere di orientamenti in vario modo favorevoli al trionfo della sovranità.

Privi di un'adeguata comprensione della logica consequenziale a cui il proprietarismo conduce in tema di sicurezza, i liberali sono stati infatti spinti ad attenuare e, alla fine, molto spesso perfino a rinnegare la loro concezione originaria della libertà. Ed è proprio a partire dall'ipotesi di un conflitto radicale tra libertà e sicurezza che alcuni autori hanno iniziato ad accettare l'idea stessa della soggezione (*subjection*), distinguendo tra una soggezione *legittima* e una *illegittima* (eccessiva). La libertà, quindi, doveva essere in qualche modo conciliata con tutto ciò: con il suo opposto.⁸¹

Proprio per permettere una migliore comprensione di questo concetto nella seconda metà del Settecento si comincerà a parlare di libertà *civile*. Ma cos'è, in definitiva, la libertà civile? Una forma,

⁸⁰ Una straordinaria eccezione fu rappresentata a metà Ottocento da Gustave de Molinari (un autore molto caro a Rothbard), che per primo immaginò un ordine sociale integralmente proprietarista, concorrenziale e liberato dal monopolio legale del "piccolo numero". Cfr. Molinari, "Sulla produzione della sicurezza".

⁸¹ Per una riflessione sul tema si veda: Molivas, "A right, utility and definition of liberty as a negative idea: Richard Hey and the Benthamite conception of liberty".

appunto, di soggezione al potere sovrano, per quanto variamente temperata.⁸²

In campo politico, l'utilitarismo poggerà su tali basi. Se infatti in un primo tempo era il richiamo al tema della sicurezza che permetteva di fondare la legittimità di questa "strana" libertà (che si concretizza in un dominio della società da parte dei detentori del potere politico), in seguito l'esigenza del mantenimento dell'ordine pubblico verrà sempre più inquadrata in una categoria più ampia: quella appunto dell'*utilità*. E poiché nessuno conosce da cosa possa provenire la soggettiva felicità degli uomini e come si possa assicurarla, per i padri fondatori del pensiero utilitarista – per lo stesso Bentham, in primo luogo – il modo migliore grazie al quale sarà possibile garantire tutto ciò consisterà nel difendere la proprietà privata.

Al termine di questa complicata vicenda, insomma, sarà l'utilitarismo stesso a farsi difensore della proprietà e, quindi, ad interpretare le esigenze del liberalismo. Ma quella utilitarista – di tutta evidenza – sarà una fondazione quanto mai debole ed equivoca della proprietà privata: ed essa non sarà minimamente in condizione di opporre resistenza dinanzi a quanti, sempre in vista dell'utilità (sia essa "generale" o "individuale"), di volta in volta sosterranno che crescenti limitazioni della libertà dei singoli sono necessarie e opportune.⁸³

Il libertarismo rothbardiano muove anche dalla convinzione che questa storia sia stata segnata da una sequela di fallimenti e che una difesa meramente utilitaristica del diritto di proprietà non sia in grado di offrire criteri di giudizio.⁸⁴

⁸² "La *perfetta* libertà consisterebbe in una totale assenza di coercizione; la libertà *civile* non significa questo. Essa indica una *parziale* assenza di coercizione" (Lind, *Three Letters to Dr. Price*).

⁸³ Ancora oggi, d'altra parte, c'è chi legge il liberalismo – soprattutto nella sua versione proprietarista – quale filosofia degli *interessi*. Secondo Pier Paolo Portinaro, d'altra parte, nell'età contemporanea "la forbice tra *liberals* e *libertarians* si allarga e sotto il comune consenso si profila sempre più netta la polarità tra un liberalismo degli interessi o del mercato (globale) e un liberalismo dei diritti o della cittadinanza (universale)" (Portinaro, "Profilo del liberalismo", p.152).

⁸⁴ I liberali utilitaristi possono opporsi, ad esempio, alle pretese di un ceto parassitario ed espropriatore che disponga, oggi, di titoli legali e che non voglia cedere quanto ha ottenuto con la forza? Si veda, su questo tema, quanto Rothbard scrive in merito alla necessità di avviare una critica spietata degli attuali titoli di proprietà (a suo giudizio, bisogna ricostruire – per quanto è possibile – le modalità di ogni arricchimento) e all'esigenza che in molti paesi, ad esempio, si proceda a "riforme agrarie" che restituiscano la terra ai loro legittimi proprietari e/o ai loro eredi. Cfr. Rothbard, "Justice and Property Rights". Va anche aggiunto che taluni dibattiti che hanno avuto luogo nei paesi post-comunisti all'indomani del crollo del muro di Berlino sembrano essersi inseriti proprio in questo genere di prospettiva.

È significativo, in questo senso, come utilitarismo e positivismo giuridico appaiano, a Rothbard, posizioni che tendono ad attrarsi. Nella sua polemica con gli economisti di orientamento neoclassico e impostazione utilitarista, in effetti, egli mette costantemente in risalto come anche quando difendono la proprietà privata essi possano fare riferimento soltanto ai titoli di proprietà *decisi dal potere pubblico* (spesso nelle forme più arbitrarie). Se non vi sono diritti naturali in grado di giustificare e fondare la legittima proprietà, la teoria politica finisce per assumere una prospettiva ottusamente conservatrice e per farsi copertura *ideologica* (in senso marxiano) di ogni esproprio e ingiustizia.

Ma la radice più profonda dell'errore, per Rothbard, è proprio da cogliere nell'erronea idea di libertà che – da Hobbes in poi – si è affermata all'interno del pensiero occidentale. Quando la libertà è stata sottratta alla sua relazione essenziale con la proprietà (e quando dunque si è voluto negare il problema dei *giusti confini* entro cui la volontà dell'individuo può esprimersi senza aggredire altri soggetti), la libertà è stata identificata con il caos di una volontà illimitata: fino al punto da essere confusa – perché no? – con la violenza sadica, con l'atto gratuito, con il terrorismo nichilista.⁸⁵ E anche con la più astrusa pianificazione sociale arbitrariamente decisa da questo o quel gruppo politico al fine di permettere il più ampio accesso alla possibilità di possedere e consumare.

L'incomprensione della libertà ha finito per coincidere con la stessa incomprensione della coercizione e, quindi, della natura dello Stato moderno.

2.4 Diritto naturale classico e teoria libertaria

Come si è già avuto modo di evidenziare, le critiche che Diciotti indirizza al giusnaturalismo rinviano, in definitiva, alla cosiddetta *legge di Hume* e quindi all'idea che non si possa derivare alcun *dover essere dall'essere*. Questa argomentazione ha certo una sua efficacia nei confronti di quello che viene definito il “naturalismo etico”, ma appare assolutamente incapace di giustificare l'abbandono di quella tradizione filosofica realista (sia greca che scolastica) a cui Rothbard si richiama e dalla quale il diritto naturale classico trae le proprie ragioni.

⁸⁵ L'esempio più emblematico, in questo senso, è forse quello di Max Stirner.

Per questa ragione è necessario tenere sempre ben distinti il diritto naturale moderno e la tradizione filosofico-giuridica metafisicamente fondata. Purtroppo, però, tutto l'armamentario concettuale usato contro il giusnaturalismo, a partire appunto dalla questione della *naturalistic fallacy*, muove da un confronto serrato con il diritto naturale sei-settecentesco⁸⁶ ed è però riproposto, di fatto senza modifiche, dinanzi al giusnaturalismo classico. Ma allora è il caso di chiedersi, con le parole usate da Francesco Olgiati in un suo studio sul pensiero giuridico di Tommaso, “cosa c’entra questo diritto naturale con l’altro di Hobbes e di Spinoza, per i quali si riduceva alla forza bruta e istituzionalizzata, mentre per noi è *id quod justum est ex ipsa natura rei*, ossia non è un fatto, ma un valore assoluto di razionalità e di eticità?”.⁸⁷

La scelta di sovrapporre e confondere diritto naturale classico e moderno non è priva di conseguenze, dal momento che la modernità filosofica non solo è coeva allo Stato (e quindi in troppe occasioni orientata ad operare quale “sovrastruttura ideologica” del nuovo potere emerso dalla crisi dell’età medievale⁸⁸), ma è pure segnata da una cultura ormai lontanissima dal realismo filosofico della tradizione greca e cristiana e, per molti versi, del tutto incompatibile.⁸⁹ Nella filosofia post-medievale e in quegli autori moderni che hanno *attualizzato* il diritto naturale, la natura decade a *fenomeno*: essa tende a divenire un fatto puramente esterno e completamente opinabile (che viene variamente inteso e giudicato sulla base delle diverse culture, ad esempio).

Alla luce di tutto questo appare chiaro come il recupero della filosofia realista, in Rothbard, abbia quale principale referente il pensiero

⁸⁶ Ancora una volta può essere utile fare ricorso a Bobbio, che al riguardo è piuttosto esplicito: “Per quanto l’idea del diritto naturale risalga all’età classica, e non abbia cessato di aver vita durante l’età di mezzo, quando si parla di dottrina o di scuola del diritto naturale, senz’altra aggiunta, o più brevemente, con termine più recente e non ancora accolto in tutte le lingue europee, di giusnaturalismo, ci si riferisce alla riviviscenza, allo svolgimento e alla diffusione che l’antica e ricorrente idea del diritto naturale ebbe durante l’età moderna, nel periodo che corre fra l’inizio del Seicento e la fine del Settecento” (Bobbio, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, p.17).

⁸⁷ Olgiati, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d’Aquino*, p.166.

⁸⁸ Sulla storicità e sulla modernità delle istituzioni statali la letteratura è ormai sterminata. Per una presentazione generale di tali temi si vedano: Tilly (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*; Poggi, *The State. Its Nature, Development and Prospects*.

⁸⁹ Il che non esclude, ovviamente, che vi siano innumerevoli e costanti *riscoperte* del diritto naturale, oltre ad innumerevoli ammissioni che vi sarebbe – nel diritto naturale – un nucleo di verità in qualche modo irriducibile.

medievale scolastico e soprattutto la lezione tomista. Tutto questo può certo sorprendere, se si considera che lo studioso americano fu un ebreo agnostico e, per tale ragione, nel suo pensiero non vi è alcuna adesione alle ragioni ultime della *Summa Theologica*. A dispetto del fatto che “nell’etica tomista la legge morale è concepita come una partecipazione della creatura razionale alla *lex aeterna*, e la *lex aeterna* è il piano divino del mondo”⁹⁰, in Rothbard la legge morale non poggia su alcuna teologia razionale. E nonostante ciò egli salva un elemento fondamentale della lezione cristiana nel momento in cui si sforza di riconoscere nella *trascendenza dell’altro* (nel principio di non aggressione) un fatto morale che non può essere messo in discussione.

Non solo quindi Tommaso d’Aquino è fondamentale agli occhi di Rothbard in quanto autore che difende la razionalità umana e la possibilità di compiere esperienze (tanto nell’ambito fisico come in quello morale). La stessa declinazione *personalistica* dell’aristotelismo scolastico, grazie al quale il pensiero greco è investito dal cristianesimo e quindi da una civiltà all’interno della quale vi è l’idea di un Dio che *si fa uomo*, offre suggestioni importanti allo studioso americano, che evidenzia la continuità tra il razionalismo medievale e il liberalismo moderno.⁹¹

A tale proposito è importante evidenziare come Rothbard si ricolleghi esplicitamente a quella declinazione individualistica del diritto naturale di matrice medievale che ha trovato espressione – dopo Tommaso – nella Seconda scolastica e, infine, in John Locke. È proprio dall’incontro tra il realismo filosofico e la valorizzazione cristiana della persona individuale (creata ad immagine e somiglianza di Dio) che nella cultura europea è emersa l’idea di diritti individuali assoluti: antecedenti ogni istituzione e ogni ordine positivo. Rothbard stesso e insieme a lui altri importanti studiosi liberali, d’altra parte, fin dagli anni Settanta sono stati impegnati un lavoro di rielaborazione storica delle più lontane origini del liberalismo.⁹²

Se a lungo si volle vedere in Scoto e in Ockham l’unica origine del concetto di diritti soggettivi, la storiografia più recente ha portato alla luce quell’importante linea di pensiero che connette Tommaso a

⁹⁰ Vanni Rovighi, *Introduzione allo studio di Kant*, p.246.

⁹¹ Questa stessa relazione fu avvertita, seppure in un quadro concettuale almeno in parte differente, da Alessandro Passerin d’Entrèves, per il quale “nel liberalismo è sempre la ripresa di temi medievali che tempera la grande direttrice verso l’assoluta sovranità dello Stato moderno” (Passerin d’Entrèves, *Lo Stato. Profilo storico-dottrinale*, p.130).

⁹² Chafuen, *Cristiani per la libertà*; Rothbard, *Economic Thought before Adam Smith. Austrian Perspective on the History of Economic Thought*.

Locke e che trova nella Seconda Scolastica, prima, e nei *Levellers*⁹³, poi, i propri maggiori interpreti.⁹⁴ Sottolineare l'emergere di una teoria soggettiva del valore in studiosi come Juan de Mariana, Francisco de Vitoria e Francisco Suárez vuol dire, d'altra parte, cogliere un legame profondo tra tali studiosi e la scuola austriaca che prenderà le mosse, nel secondo Ottocento, dai lavori di Carl Menger.⁹⁵ Ma evidenziare questa continuità permette pure di cogliere l'espressione, soprattutto in Mariana, di posizioni veramente intransigenti “in difesa della libertà in campo politico così come in quello economico, tanto da giungere a definire tirannico ogni potere *legibus solitus*”.⁹⁶

È proprio in questi autori e in seguito, ancor più compiutamente, in Locke che si compie l'incontro tra una visione solidamente realista e quella nuova valorizzazione della persona singola che il Cristianesimo aveva posto al centro della scena. In qualche misura, è in questo modo che il diritto naturale classico si emancipa compiutamente dalla *polis* (da una visione organicistica della società) per ricercare una giustizia che punti a tutelare i diritti naturali del singolo e, quindi, la dignità della persona umana.

Esattamente in questo senso Rothbard mette in risalto il contributo di un eminente storico inglese del diciannovesimo secolo, Lord Acton, il quale “comprese chiaramente che il grande difetto del concetto di filosofia politica giusnaturalistica dei Greci antichi – e dei loro epigoni – era quello di assimilare la politica alla morale, per poi considerare lo Stato come l'agente morale supremo”.⁹⁷ Rothbard sottolinea come ciò che fu compreso dal cattolico Acton era stato invece ignorato da una larga parte della tradizione giusnaturalista. È quindi grazie a

⁹³ Sul giusnaturalismo e sul radicalismo individualista di uno tra i massimi protagonisti di questo movimento politici si veda: Kurrild-Klitgaard, “Self-Ownership and Consent: The Contractarian Liberalism of Richard Overton”.

⁹⁴ Uno studioso che da tempo sta portando alla luce i legami tra il volontari smo della scuola francescana e lo sviluppo della scolastica tomista è Luca Parisoli, per il quale all'interno della seconda Scolastica è grazie al “trionfo della nozione di diritto soggettivo” che dalla “dominanza del diritto oggettivo di matrice romanicista, dall'*ordo rerum* tomista che fonda ogni ordinamento politico e giuridico, si passa all'affermazione della centralità della libertà metafisica della persona e dell'espressione della volontà come fonte di legittimazione di ogni titolarità giuridica” (Parisoli, “Domingo de Soto e l'affermazione del diritto ad essere poveri”, pp. 5-6).

⁹⁵ Come ha scritto Jesús Huerta de Soto, all'origine della teoria soggettiva del valore è possibile riconoscere una forte tonalità cattolica (Huerta de Soto, *Dinero, crédito bancario y ciclos económicos*).

⁹⁶ Cfr. Zanotto, *Il movimento libertario dagli anni Sessanta ad oggi: radici storico-dottrinali e discriminanti ideologico-politiche*, p. 43.

⁹⁷ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 18 (trad. it.: p. 32).

questa elaborazione che conduce da Tommaso a Locke che la rivoluzione introdotta all'interno della civiltà occidentale dal Cristianesimo (ma già anticipata, in realtà, dagli Stoici) porta ad attribuire ai singoli individui quei diritti naturali che, da lì in poi, verranno riconosciuti come *naturali*.

Sul nesso tra la libertà individuale e la proprietà tutti questi autori sono molto esplicativi. Ma è interessante notare come questa tradizione abbia conosciuto inattese manifestazioni anche in epoche più recenti e in autori solitamente non accostati al liberalismo più coerente e radicale. Eppure, in talune parti della sua *Filosofia del diritto*, Antonio Rosmini adotta una prospettiva proprietarista che coincide perfettamente con le tesi di Rothbard: “quale è il principio da noi posto di *limitazione* all'attività naturale di ciascun uomo? Questo: di “non far male altrui”, ovvero di “non ledere l'altrui attività in quanto è personale”, ovvero di “non diminuire l'altrui proprietà”: perocché far male altrui non vuol dir altro, se non ledere la libertà personale, ovvero la proprietà. Io posso adunque operare ed opero sempre cose lecite fino a tanto che non diminuisco o intacco l'altrui proprietà”.⁹⁸

Il *diritto come persona* di Rosmini è quindi del tutto convergente con il proprietarismo di Locke e Rothbard, dal momento che in questi autori è impossibile comprendere il significato autentico della *self-ownership* se non si avverte quanto in essi sia forte lo scrupolo di fronte al prossimo e all'esigenza di garantirgli una difesa di fronte ad ogni ipotesi di aggressione e ingiustizia.

Ma anche se ha avuto interpreti molto importanti, questo giusnaturalismo dei diritti naturali ha comunque conosciuto – nel corso degli ultimi due secoli, in particolare – una grave crisi. La relativa debolezza di tale orientamento è comunque da mettere in connessione con il parallelo declinare del realismo filosofico, da un lato, e con l'avanzata di prospettive collettiviste (funzionali all'espansione dei poteri pubblici sovrani), dall'altro. Al progressivo indebolimento della razionalità filosofica, infatti, ha significativamente contribuito quella linea di pensiero che in vario modo contesta l'esistenza dei diritti naturali e, in tal modo, vanifica sotto tanti punti di vista la possibilità stessa di mettere in discussione l'ordine politico.⁹⁹

⁹⁸ Rosmini-Serbati, *Filosofia del diritto*, p. 197.

⁹⁹ Come si è già detto, l'importanza di Hume entro tale storia intellettuale risulta evidente in quei passi in cui egli nega il problema stesso del consenso e riconduce la legittimità al mero persistere temporale dell'istituzione politica (tale tesi, nel corso del ventesimo secolo, è stata ripresa tra gli altri anche da un conservatore quale Guglielmo Ferrero). Secondo Hume, infatti, il popolo “non suppone nemmeno che il suo consenso sanzioni l'autorità del principe” e acconsente

Venuto meno il diritto naturale, infatti, cosa resta? Rimangono le istituzioni pubbliche incaricate di definire e amministrare la legge e anche quell'insieme di opinioni e pretese su cui in larga misura si regge ogni *effettività*. Il tramonto del giusnaturalismo, insomma, ha lasciato libero campo alla prospettiva legalista del positivismo giuridico e alle diverse correnti storiche, le quali in più di un'occasione si sono sforzate di ridurre ogni criterio di giustizia alla semplice espressione delle opinioni prevalenti. Il declino dell'idea di verità e, parallelamente, l'abbandono dei diritti individuali hanno aperto la strada al trionfo della *sovranità* e, in particolare, della sua ultima e più potente incarnazione: quella *democratica*.¹⁰⁰

Sulla connessione tra gli interessi delle classi politiche e la progressiva dissoluzione dell'idea stessa di diritto naturale, Passerin d'Entrèves ha scritto: “Nello sforzo di costituire la propria assoluta sovranità e di svincolarsi da ogni ordine superiore non solo giuridico e politico, ma di qualunque genere, lo Stato e i suoi teorici appunta-

volentieri ad ubbidire a costui “perché pensa che, per il lungo possesso, egli abbia acquisito un titolo indipendente dalla scelta o dall'inclinazione popolare” (Hume, “Sul contratto originale”, p.244). Di Ferrero si veda in particolare: Ferrero, *Potere. I Geni invisibili della Città*.

¹⁰⁰ Per Uberto Scarpelli, d'altra parte, il “grave, arduo, complesso” problema sollevato dal diritto naturale – il quale focalizza la propria attenzione sulla tensione tra diritto e coscienza, tra istituzioni e legittimità – può essere risolto ricorrendo a taluni concetti kelseniani e al ruolo che, entro la *reine Rechtslehre*, gioca la “norma fondamentale”. L'obiezione di coscienza di fronte a leggi ingiuste si potrebbe porre allora solo di fronte ad ordinamenti illegittimi nel loro complesso: “la valutazione etica è da fare non sulle singole norme astrattamente considerate ed artificiosamente separate nel giudizio dal complesso del diritto di cui fanno parte, ma sul diritto nel suo complesso”. Nella logica del pensiero di Scarpelli, è chiaro che la libertà e la responsabilità dell'individuo hanno il diritto-dovere di esprimersi di fronte allo Stato autoritario, ma non certo di fronte ad istituzioni liberaldemocratiche. Secondo questo autore, “il valore del positivismo giuridico non è assoluto e fuori discussione; ma è in relazione alla forma dello stato ed alla legge che si applica. In uno stato tirannico, con una legge di violenza e di oppressione, il metodo giuridico positivo è strumento del male, e servo del male è il giurista e giudice che con metodo positivo applica la legge. Nello stato libero e moderno – per chi pensa che lo stato libero e moderno sia una delle più alte conquiste della civiltà – essa ha il valore stesso di quella forma di organizzazione giuridica della società” (Scarpelli, “Diritto naturale vigente”, p.100, p.112 e p.121).

Questo sta ad indicare che per Scarpelli la semplice procedura di selezione della classe politica (autocratica o democratica) è sufficiente ad eliminare, di fatto, l'intero penoso dibattito sulle leggi ingiuste. È come se i civili irakeni, serbi o afgani che negli ultimi anni sono stati vittime di bombardamenti “democratici” avessero una dignità inferiore di quanti sono stati uccisi dalle polizie di regimi totalitari.

rono anzitutto le loro armi contro quell'ordine universale, superiore alle singole comunità politiche, che era il diritto naturale".¹⁰¹ Un concetto analogo è espresso da Rothbard nel momento in cui evidenzia come "la semplice esistenza di un diritto naturale che la ragione può scoprire sia una minaccia, potenzialmente assai seria, allo *status quo* e un permanente atto d'accusa al regno della cieca adesione alla tradizione o a quello dell'arbitraria volontà dell'apparato statale". Il metodo razionale di chi ricerca un ordine in sé giusto è, per lo studioso americano, quello più pienamente umano e anche "il più 'rivoluzionario' nei confronti di un qualsiasi *status quo*".¹⁰²

Questa considerazione permette di cogliere l'importanza di quanto ha rilevato pure Sergio Cotta in merito al ruolo del diritto naturale: "L'argomentazione logico-formale della filosofia analitica non invalida (...) la *funzione* del diritto detto "naturale". Poiché è il diritto positivo ad avere una esistenza storico-fattuale, posta quindi sul piano dell'esserci, la fallacia naturalistica non vieta in alcun modo di pensare e di proporre il diritto detto "naturale" come il dover essere del diritto positivo, ossia come il suo superiore criterio normativo". Da qui Cotta deriva la conclusione che "sotto questo profilo la *funzione* del cosiddetto "diritto naturale" è non solo del tutto legittima ma altresì indispensabile".¹⁰³

La tesi secondo cui il diritto naturale fu (*anche*, non certo *solo*) uno strumento di autotutela della società civile e dei singoli di fronte alle crescenti pretese dei governanti trova una curiosa conferma perfino in Norberto Bobbio, secondo il quale "tante sono state le critiche insigni ai diritti naturali, da Bentham a Hegel, da Marx a Croce, che c'è da dubitare che quella dottrina possa servire oggi a qualcosa di più che a fornire argomenti agli interessati difensori della intangibilità della proprietà privata"¹⁰⁴. Bobbio avversa tanto il diritto naturale quanto la tradizione liberale classica, ma certo non ignora il collegamento tra giusnaturalismo e proprietà.

¹⁰¹ Passerin d'Entrèves, *Lo Stato. Profilo storico-dottrinale*, p.110.

¹⁰² Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.17 (trad. it.: pp.31-32).

¹⁰³ Cotta, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, p.75. In questo senso appare convincente quanto afferma Dario Quaglio nel momento in cui sostiene che "non si potrà mai parlare di giusnaturalismo se non si riconoscerà che le norme che violano in modo più o meno palese la finalità ontologica dell'uomo non sono diritto" (Quaglio, *Giorgio Del Vecchio. Il diritto fra concetto e idea*, pp.77-78).

¹⁰⁴ Bobbio, "Sul diritto naturale", p.432. È del tutto evidente come in questo passo Bobbio si schieri tra i difensori della sovranità politica (e contro, quindi, l'intangibilità - naturalmente "interessata" - della proprietà privata), ma il suo giudizio in merito alla funzione storica libertaria del diritto naturale coincide con quello dato da Passerin d'Entrèves.

3. Proprietà, autoproprietà e uguaglianza

3.1 Successione patrimoniale e punizione dei crimini

Dopo aver presentato lo scenario storico-teorico nel quale si colloca il dibattito sul giusnaturalismo libertario, a questo punto vanno esaminate le specifiche tesi di Rothbard che Diciotti respinge, giudicandole tanto lontane dal senso comune.

Egli dapprima introduce alcuni temi di Rothbard e del libertarismo e, a tale scopo, delinea la teoria liberale in tema di proprietà evidenziando i tratti essenziali del diritto penale nella rivisitazione rothbardiana.¹⁰⁵ Ma il suo obiettivo è principalmente quello di offrire al lettore tutti gli elementi utili a comprendere come Rothbard sia incoerente rispetto alle proprie premesse. Due, tra le altre, sono le questioni che egli esamina con particolare attenzione: l'istituto della successione ereditaria¹⁰⁶ e la relazione giuridica che unisce genitori e figli.¹⁰⁷

In merito alla questione dell'eredità, l'analisi di Diciotti poggia su un errore di comprensione del testo. Nel diciottesimo capitolo di *The Ethics of Liberty*, infatti, non è in alcun modo possibile rinvenire un qualche rigetto dell'"idea che abbia un valore giuridico la dichiarazione con cui un soggetto prende un impegno contrattuale".¹⁰⁸ Diciotti fraintende il testo rothbardiano quando afferma che nella teoria liber-

¹⁰⁵ Diciotti, *supra*, pp. 9-16.

¹⁰⁶ Diciotti, *supra*, pp. 44-46.

¹⁰⁷ Diciotti, *supra*, pp. 46-50. Non si può non rilevare, però, come entrambi i temi siano tutt'altro che cruciali per quanti vogliano giudicare il pensiero dell'autore di *The Ethics of Liberty*; e questo non soltanto perché non occupano affatto una posizione centrale nell'elaborazione teorica dello studioso americano, ma soprattutto perché le sue idee in tutte e due queste materie provengono dagli studi di un professore di Stanford, Williamson M. Evers. In una nota al paragrafo 14 di *The Ethics of Liberty* ("I fanciulli e i loro diritti") Rothbard scrive: "Le argomentazioni di questo paragrafo e dei successivi si basano in ampia misura su Evers, 'Political Theory and the Legal Rights of Children', (dattiloscritto non pubblicato), pp.13-17" (Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 101, nota 7; trad. it.: p. 246, nota 7). Più avanti, nella prima nota del paragrafo 19 ("Diritti di proprietà e teoria del contratto", in cui Rothbard presenta le sue tesi in materia di contratto e promessa), egli dichiara di essere debitore - per quel paragrafo - di quello che definisce un "ottimo articolo" del medesimo studioso: Evers, "Toward a Reformulation of the Law of Contracts" (cfr. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p. 133, nota 1; trad. it.: p. 251, nota 1).

¹⁰⁸ Diciotti, "Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard", p. 210.

taria “nessuno ha il diritto che qualcun altro mantenga una promessa o un impegno che aveva assunto”.¹⁰⁹ Al contrario, tutto lo sforzo di Rothbard è volto a distinguere tra un *concreto impegno contrattuale* ed una *generica promessa (nudum pactum)*.

L'intera riflessione di Rothbard sulla promessa si propone di evidenziare come non sia possibile disporre della volontà altrui e come, per questo motivo, non sia ammissibile né concepibile una relazione contrattuale che conduca ad una forma di schiavitù volontaria. Ma egli non avversa affatto i contratti in quanto tali! D'altro canto, il capitolo inizia proprio con queste parole: “Il diritto di proprietà implica il diritto di concludere contratti per cedere o scambiare titoli di proprietà con i beni di un'altra persona”.¹¹⁰ Rothbard parla non solo di *scambio*, ma anche di *cessione* e quindi ammette apertamente – come è ovvio – la facoltà di donare beni che si possiedono. Nelle pagine seguenti egli si sofferma proprio sui contratti che implicano un trasferimento differito (quale deriva, appunto, da una disposizione testamentaria) e anche qui l'autore americano distingue tra le semplici promesse e i contratti effettivi, che è necessario ritenere vincolanti.

L'esempio scelto da Rothbard fa proprio al caso nostro. Egli scrive: “se (...) A dice a B: ‘con il presente atto accetto di trasferirti 10.000 dollari entro un anno’, allora si tratta della dichiarazione di un trasferimento di titolo di proprietà in qualche data futura, che è vincolante”.¹¹¹ Nel momento in cui un soggetto decide che la sua abitazione dovrà – nel giorno stesso della morte – essere trasferita al figlio, siamo esattamente in questa situazione. Abbiamo un titolare legittimo, un titolo alienabile, un impegno contrattuale esplicito, una data prefissata (sebbene non ancora nota). In altre parole, il testamento è una *cessione differita* in cui il cedente ha la facoltà di rendere segreta per lungo tempo la propria volontà, che può anche modificare ripetutamente (cambiando i termini e i destinatari delle decisioni testamentarie).¹¹²

Vi è un'altra considerazione che merita di essere fatta. In una logica giuridica che voglia restare ancorata al realismo individualista, non c'è affatto bisogno di fare ricorso a kelseniani “comandi depsicologizzati” per accettare la fondatezza delle decisioni testamentarie. Se

¹⁰⁹ Diciotti, *supra*, p.44.

¹¹⁰ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.133 (trad. it.: p.201).

¹¹¹ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.141 (trad. it.: p.213).

¹¹² Diciotti afferma che i testamenti “possono essere concepiti come impegni *simili* alle promesse” (Diciotti, *supra*, p.44; il corsivo è mio), ma il problema sta nel fatto che egli forza questa somiglianza e soprattutto sottostima la complessità delle differenti modalità che la proprietà assume in Rothbard e nel libertarismo.

¹¹³ Leoni, “Diritto e politica”, p.205.

sul piano del diritto naturale il trasferimento dei titoli di proprietà è – per Rothbard – definito in maniera esauriente dalla volontà del proprietario nel momento in cui viene assunta quella decisione, sul piano dell’effettività è il caso di richiamare quanto scrisse Bruno Leoni, per il quale ciò che fa ritenere esistenti le volontà dei testatori defunti “anche quando i loro autori originari più non ‘vogliono’ è semplicemente una serie di atti psicologici (pretese) di altre persone”¹¹³ (gli eredi del testatore, in particolare).

Se Rothbard non appare in contraddizione con le proprie premesse teoriche nel momento in cui difende la legittimità del trasferimento delle proprietà connesso ad un’esecuzione testamentaria, molto meno coerente appare Diciotti stesso quando – seppure con una formula vagamente dubitativa – mostra di apprezzare l’ipotesi di D. W. Haslett secondo cui dovremmo considerare illegittimo l’istituto della successione ereditaria e quindi, ad esempio, del tutto giusta l’espulsione da casa di quei figli a cui vengano a mancare i genitori con cui prima vivevano (e questo a dispetto della volontà dei defunti di considerare i discendenti quali eredi legittimi).¹¹⁴ Si fatica a capire, per giunta, come questa prospettiva possa essere conciliata con i ripetuti appelli al *common sense*, alle opinioni più diffuse e a quelle che Diciotti definisce le più comuni “intuizioni morali”.¹¹⁵

Chiarito come l’istituto dell’eredità sia perfettamente coerente con la logica di un ordine libertario, anche il problema della punizione degli illeciti commessi ai danni di soggetti deceduti prima dell’erogazione della pena può essere agevolmente risolto.¹¹⁶ Saranno gli eredi, infatti, a preoccuparsi di far punire quanti hanno commesso questo o quell’illecito. Né regge la tesi secondo cui “un criminale che per mero divertimento andasse in giro ad uccidere i barboni addormentati sui marciapiedi potrebbe continuare a coltivare il suo *hobby* per lungo tempo”¹¹⁷, nell’ipotesi che le vittime non abbiano eredi riconosciuti. È del tutto evidente, infatti, che in casi simili chiunque potrebbe riconoscere erede e, conducendo un’azione legale contro il responsabile del

¹¹⁴ “L’ipotesi che i beni di un individuo diventino *res nullius* nel momento in cui egli muore è, dal mio punto di vista, degna di considerazione”; Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p.210. In realtà, i casi sono due: o si accetta l’idea che il proprietario sia legittimato a disporre dei propri beni (e quindi egli può decidere di lasciarli in eredità a chi vuole); oppure si nega in qualche modo legittimità ai titoli di proprietà e allora non si deve neppure attendere il momento della successione testamentaria per procedere all’esproprio di ogni bene.

¹¹⁵ Diciotti, *supra*, p.79.

¹¹⁶ Per le critiche di Diciotti al riguardo si veda: Diciotti, *supra*, pp.50-54.

¹¹⁷ Diciotti, *supra*, p.51.

crimine, legittimare nei fatti tale sua pretesa.

Diciotti sostiene che poiché l'universo libertario è un universo di diritti di proprietà, la scomparsa del soggetto che ne era titolare farebbe venir meno ogni obbligo. Ma in realtà se un proprietario viene danneggiato, egli acquisisce un credito potenziale nei riguardi del responsabile di quella azione aggressiva; e se muore prima di avere ottenuto giustizia, è del tutto evidente come gli obblighi che gravano su quanti hanno commesso l'illecito non si estinguano, ma muti soltanto il creditore di tali benefici (che non è più il proprietario, ma l'erede).¹¹⁸

A questo proposito è anche necessario rilevare come le critiche indirizzate alle ipotesi di Rothbard in tema di diritto penale sembrino non cogliere che al centro delle sue preoccupazioni vi è l'esigenza di *raddrizzare il torto*, ovvero di riportare – nei limiti del possibile – la vittima nella situazione precedente all'aggressione. È del tutto evidente come non esista alcun modo per far sì che ciò che è avvenuto, non sia mai successo. Questo è particolarmente evidente nel caso di lesioni o omicidi, ma in realtà è vero in ogni caso. Una donna anziana derubata del proprio portafoglio può subire un trauma che nessuna restituzione di quanto le era stato sottratto (anche nell'ipotesi in cui il ladro sia obbligato a darle molto più di quanto aveva preso) potrà mai del tutto sanare. Però Rothbard ritiene necessario considerare la condizione della vittima quale questione fondamentale.

Egli affronta perciò tale problema adottando due criteri: la punizione e la proporzionalità. L'aggressore deve poter essere oggetto di un castigo, sebbene la vittima possa ovviamente *liberare* da qualsiasi onere (e in ogni momento) il responsabile del crimine. Non la rieducazione e in fondo neppure la deterrenza, allora, giustificano la pena, ma solo quei principi di giustizia che chiedono che l'aggressore sia “consegnato” alla vittima affinché il torto sia raddrizzato. A questo punto interviene il secondo criterio, dal momento che questa perdita dei propri diritti di proprietà da parte del criminale ha limiti ben precisi, definiti dal tipo di aggressione.¹¹⁹

¹¹⁸ Come è facile constatare, in questo e in molti altri casi la logica di un ordine libertario non differisce significativamente da quella dei nostri sistemi positivi. Se *A* è creditore nei riguardi di *B* e, morendo, lascia questo suo credito a *C*, quest'ultimo è legittimato ad agire per entrare in possesso di quanto *B* doveva ad *A*.

¹¹⁹ Le difficoltà di tale teoria sono molte (si pensi, in particolare, a quei crimini – su cui giustamente Diciotti richiama l'attenzione – come l'omicidio, per i quali nessuna sentenza potrà mai neppure lontanamente *dare giustizia*), ma Rothbard stesso ne era perfettamente consapevole. Egli stesso sottolineò come il tema

Come Rothbard sottolinea, in un sistema penale libertario sarebbe molto più frequente, con ogni probabilità, il ricorso al risarcimento. Ed è pure evidente che la difficoltà a definire l'entità del risarcimento potrebbe essere risolta (anche in forme necessariamente imperfette) grazie all'emergere di una giurisprudenza che, entro un sistema competitivo, offre modelli e precedenti.¹²⁰ Non vi è alcun dubbio che il valore sia soggettivo e che, al tempo stesso, le condizioni dettate dal contesto di un processo implichino che il giudice si sforzi quanto più è possibile di valutare nel migliore dei modi l'entità del danno, tenendo in considerazione sia la personalità e il giudizio della vittima che le valutazioni del danno provenienti dal più ampio contesto economico.¹²¹

Rothbard fa suo un suggerimento di Walter Block nel momento in cui afferma che la pena può essere immaginata come doppia rispetto al danno subito dalla vittima (“due occhi per un occhio, due denti per un dente”). La tesi è che quanti ledono i diritti altrui perdano, automaticamente, ogni legittimazione a disporre di ciò che essi hanno negato negli altri. La versione rafforzata della *lex talionis* viene da qui: dalla somma tra quanto è dovuto come semplice risarcimento e quanto si è perduto a causa dell'aggressione portata ai titoli di pro-

della punizione fosse “uno degli aspetti della teoria libertaria meno approfonditi”, aggiungendo comunque che “tale teoria nei sistemi correnti versa in condizioni *almeno* altrettanto fallimentari che nella teoria libertaria”; Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.85 (trad. it.: p.139 e p.242).

¹²⁰ Da economista “austriaco” e allievo di Mises, Rothbard è consapevole dell'impossibilità di definire il valore *oggettivo* – ad esempio – di un bene distrutto. Sulla base di questo Diciotti afferma che in Rothbard vi sarebbe “il rifiuto di concepire il valore dei beni come valore di mercato” (Diciotti, *supra*, p.56), ma in realtà il vero problema è che l'idea che esista un valore di mercato è un autentico mito! È del tutto assurdo ritenere che ad ogni ente possa essere attribuito un “prezzo”, indipendente dalle azioni e dalle preferenze di chi vende e chi compra, di chi offre e di chi domanda. Su questo punto, tanto la teoria classica del valore-lavoro quanto la più moderna concezione del “prezzo di equilibrio” falliscono miseramente. Quando Diciotti accusa quindi Rothbard di non comprendere come “sia rischioso importare ciecamente concetti e teorie da una disciplina all'altra” (Diciotti, *supra*, p.57 [nota 90]), egli sembra non avvedersi di come i giuristi troppo spesso siano ancorati – nella loro attività pratica e nella loro riflessione teorica – a dottrine economiche indifendibili. Come ebbe a rilevare Giovanni Sartori, in generale “ciò che costituisce ‘problema’ per una data disciplina, diventa ‘dato’ – cioè un presupposto scontato – per le discipline attigue” (Sartori, “Alla ricerca della sociologia politica”, p.598). Questo è normale e comprensibile, ma non si può negare che sia fonte di errori e travisamenti. Non si tratta, allora, di importare o non importare, ma di importare merce di qualità e non prodotti scaduti o inutilizzabili.

prietà altrui.¹²² Per di più, oltre alla restituzione del mal tolto e alla pena conseguente all'atto delittuoso, secondo Rothbard (che qui accoglie un suggerimento di Nozick) la sentenza deve prevedere anche un'ulteriore pena che compensi “in qualche modo la vittima degli aspetti di paura e incertezza della sua avventura”.¹²³ Questa considerazione, così come lo stesso argomento sul *doppio taglione*, va intesa alla luce della volontà di orientare la giustizia affinché si schieri a tutela degli innocenti e costringa i criminali a rimediare a ciò che hanno fatto.

È chiaro che ogni ricezione europea di simili analisi deve fare i conti con la grande distanza che, su tali questioni, separa la sensibilità e la cultura americane da quelle prevalenti nel Vecchio Continente. Tutto ciò risulta particolarmente evidente nel momento in cui Rothbard ammette la pena capitale, dato che “un criminale può perdere il proprio diritto alla vita (...) se ha privato una vittima dello stesso diritto”.¹²⁴

In realtà, però, per una migliore comprensione della riflessione rothbardiana su tali temi possono essere utili due ulteriori considerazioni. La prima è che all'interno degli ordinamenti giuridici degli Stati la pena di morte è valida, ovviamente, ogni qual volta il sistema normativo lo ammette; l'unica vera differenza, allora, è che in una società libertaria (venendo meno il monopolio legale della violenza) questa decisione non spetta ai legislatori, ma alle vittime e quindi ai loro eredi (e solo nel caso, naturalmente, che il criminale si sia macchiato di un omicidio e quindi la pena di morte rispetti il principio di proporzionalità).¹²⁵ In secondo luogo, proprio per questo motivo, è necessario analizzare la teoria rothbardiana come una teoria che, nel

¹²¹ È evidente, infatti, che anche se ogni valore è soggettivo, non è possibile escludere che la vittima sia portata a sovrastimare – al fine di ottenere un risarcimento più elevato – il suo stesso apprezzamento del danno subito.

¹²² Un esempio può forse aiutare a chiarire la posizione di Rothbard. Quando un errore della banca trasferisce sul mio conto una somma che non è mia, io sono tenuto solo a restituire quella cifra al legittimo proprietario. Ma se io mi sono impossessato illegittimamente di quella somma di denaro (manipolando in modo disonesto il programma che gestisce i conti correnti, ad esempio), è evidente che la semplice restituzione non può bastare.

¹²³ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.144 (trad. it.: p.89).

¹²⁴ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.85 (trad. it.: p.140).

¹²⁵ Questo significa che mentre all'interno degli ordinamenti statuali la strategia dei militanti contro la pena di morte consiste essenzialmente nel conquistare il favore dei membri delle classi politiche, in un ordine libertario essa sarebbe orientata verso un'opera di persuasione delle vittime potenziali e, quindi, di ogni singolo individuo.

momento in cui non definisce in anticipo quali sono gli orientamenti culturali e le preferenze degli individui che si troveranno sulla scena, non può assolutamente escludere taluni esiti.

Quando Rothbard afferma che chi lede i diritti altrui perde – in modo analogo e anzi proporzionale – il legittimo controllo di quegli stessi diritti e, altro elemento importante, quando egli pone al centro di ogni considerazione la vittima e la sua soggettiva valutazione dell'offesa subita, è del tutto evidente che una pena come quella capitale non può essere esclusa a priori (anche se, come Rothbard sottolinea a più riprese, definire il limite massimo non implica affatto che quella debba essere la pena, dato che la vittima può “accontentarsi” di una punizione meno pesante; tanto più in un sistema come questo, che proprio in virtù della sua struttura punitiva-retributiva finirebbe per dare il massimo spazio a pene di tipo pecuniario).

A tale riguardo va detto che le tesi rothbardiane poggiano, in larga misura, su una riflessione storica e, quindi, sul richiamo a modelli del passato. Prima dell'avvento della statualità, in effetti, l'apparato di repressione delle azioni delittuose aveva un carattere che oggi definiremmo “privatistico”, dato che – come è stato rilevato da Michael R. Weisser – “il crimine era considerato solo nel suo contesto individuale: era un'azione illegale, un'offesa recata da persona a persona”.¹²⁶ Il diritto era essenzialmente uno strumento volto a mantenere entro giusti binari le relazioni interpersonali, senza che mai un ente astratto e impersonale potesse frapporsi, accampando proprie autonome esigenze. Negli antichi regni germanici “il crimine violento era un'offesa verso un individuo, non contro la società”¹²⁷ e l'azione dei poteri pubblici non aveva altro scopo che preservare i diritti legittimamente detenuti; perfino la schiavitù per debiti affondava le proprie radici in questa logica, dal momento che “il lavoro dello schiavo era un sostituto della compensazione che era andata perduta”.¹²⁸

¹²⁶ Weisser, *Criminalità e repressione nell'Europa moderna*, p.50.

¹²⁷ Fischer Drew, “Another Look at the Origins of the Middle Ages: A Reassessment of the Role of the Germanic Kingdoms”, p.811. Si noti la sintonia con quanto afferma Rothbard, quando sostiene che in “un mondo libertario non possono esistere reati contro una indefinita ‘società’”; Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.85 (trad. it.: p.139).

¹²⁸ Fischer Drew, “Another Look at the Origins of the Middle Ages: A Reassessment of the Role of the Germanic Kingdoms”, p.812. Anche qui le sintonie con Rothbard sono evidenti: per lo studioso americano, quando un ladro ha già speso il denaro sottratto e non è in condizione di restituire il maltoatto, “il primo passo della corretta punizione libertaria sarebbe quello d’obbligare il ladro a lavorare e di assegnare alla vittima, fino a che la cifra non venga totalmente rimborsata gli introiti che ne conseguono”; il risultato è che il “criminale permarrebbe in tale

Per tutte queste ragioni, “la giustizia penale medievale era una questione privata” e “ruotava attorno al concetto di vendetta personale. Quindi la parte lesa aveva in genere la possibilità di controllare l’intero processo attraverso cui l’imputato veniva giudicato, condannato e punito”. Anche per questo motivo “le pene erano spesso miti, avendo lo scopo di costringere il criminale ad accettare la responsabilità pubblica delle sue azioni, oltre a fare ammenda per il suo comportamento”¹²⁹

La stessa faida longobarda era essenzialmente un “procedimento di autotutela del gruppo”¹³⁰ – un ruolo fondamentale, in quel contesto, era esercitato dai nuclei familiari – i cui termini-concetti fondamentali erano la *invasio* (l’aggressione) e la *compositio* (il pagamento di una somma da parte dell’aggressore, costretto a riconoscere la propria colpa). Faida e composizione (“guerra” e “giustizia”, nei termini del linguaggio contemporaneo) non erano affatto in opposizione, allora, dal momento che il possibile ricorso alla violenza era condizione indispensabile affinché la giustizia si affermasse (e anche affinché quanti erano intenzionati ad aggredire il prossimo rinunciassero ai loro progetti¹³¹).

All’interno della civiltà longobarda, la faida entra in crisi quando l’iniziativa dei gastaldi (i funzionari pubblici) si sostituisce alla logica dell’autotutela. È interessante notare che “il rafforzamento del magistero punitivo pubblico, se da un lato riduce, anche se logicamente non riesce a debellare, gli spazi delle tensioni sociali provocate dalle

condizione di giusta schiavitù finché non avesse riparato al torto commesso nei confronti della vittima” (Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.86; trad. it.: p.141).

¹²⁹ Weisser, *Criminalità e repressione nell’Europa moderna*, pp.50-1. Mario Ascheri ha evidenziato come nel corso del XIII e del XIV secolo lo stesso ordine giuridico senese fosse caratterizzato dal “forte privilegiamento della ‘pace privata’ come strumento di estinzione del reato”; in questo modo, a quell’epoca quando il colpevole è condannato ad abbonare la città “se entro tre giorni dal reato si produce documento notarile attestante la pace tra reo e offeso il bando è tolto” e rimane da saldare solo la somma fissa, relativamente modesta, di cinque soldi (Ascheri, *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, p.322; in queste pagine Ascheri recensisce uno studio monografico di Pazzaglini sul ricorso al “bando” nella società senese due-trecentesca). È pure interessante notare come in quel quadro fosse certo meno facile il configurarsi di quei *crimini senza vittime* che ora invece caratterizzano una parte rilevante del moderno diritto penale.

¹³⁰ Diurni, *Le situazioni possessorie nel Medioevo. Età longobardo-franca*, p.50 (nota 8).

¹³¹ Vi era, insomma, anche una funzione deterrente della pena, sebbene subordinata alla funzione retributiva o compensativa (come mostra il fatto che la vittima potesse sollevare il reo da ogni pena).

guerre e dalle rappresaglie tra gruppi, in cui poteva sfociare lo stesso procedimento legittimo della *faida*, dall'altro sovente diviene occasione di maggiori sopraffazioni e di abusi da parte del detentore del potere bannale. Costui ne fa sovente strumento per affermare una propria supremazia, per combattere non tanto i ribelli all'ordine sociale, quanto i propri nemici".¹³²

A ben guardare questa è proprio la tesi libertaria sulla modernità statuale, secondo la quale è impossibile separare il *disarmo* della società civile (l'affermarsi della sovranità quale sovrastruttura di un'organizzazione monopolistica della violenza) e lo scatenamento di quel terrorismo di Stato che ha avuto il suo culmine nella ferocia dei regimi totalitari.

3.2 *I diritti dei bambini nell'ordine libertario*

Se l'analisi di Diciotti concernente l'istituto della successione ereditaria appare a chi scrive il frutto di un'incomprensione del testo di Rothbard, sicuramente più interessante è la riflessione sul rapporto tra genitori e figli. In tal caso, per giunta, la questione centrale è il nesso essenziale tra libertà individuale e diritto di proprietà.

Dal momento che ogni diritto è – secondo Rothbard – definibile e comprensibile in termini di diritti di proprietà, il pensatore americano riscrive entro la logica del proprietarismo anche il rapporto tra i genitori e la prole. Sebbene non siano queste le pagine in cui Rothbard adotta le formule maggiormente convincenti e il linguaggio più adeguato¹³³, l'analisi risulta in larga misura coerente e anche sostanzialmente condivisibile.

In primo luogo, sulla base del testo rothbardiano si può affermare che in un ordine libertario *i bambini hanno diritti*: tanto è vero, come Rothbard evidenzia, che genitori o tutori non possono in alcun modo ucciderli o ferirli.¹³⁴ I bambini possiedono diritti in virtù del fatto che sono proprietari di loro stessi, anche se non hanno ancora la piena facoltà di disporne, dal momento che non sono in grado di tutelarsi

¹³² Diurni, *Le situazioni possessorie nel Medioevo. Età longobardo-franca*, pp.163-164 (nota 333).

¹³³ Particolarmenete insoddisfacente appare anche un'altra analisi di una questione molto specifica, quella dedicata all'aborto (non accettata, tra l'altro, da molti studiosi libertari), la quale non rispetta neppure quel principio di proporzionalità che è al cuore della teoria penale rothbardiana.

¹³⁴ Su questi stessi temi, interessante è il confronto di idee tra Susan Moller Okin e Karen I. Vaughn: Moller Okin, *Justice, Gender, and Family*; Vaughn, "Who owns the children? Libertarianism, feminism, and property".

e sostentarsi autonomamente.¹³⁵ Non solo: i genitori sono tanto poco proprietari dei figli (essi dispongono solo del diritto ad educarli) che “il diritto assoluto a scappare di casa è l'espressione estrema da parte del ragazzo del suo diritto di proprietà di se stesso, indipendentemente dalla sua età”.¹³⁶

Rothbard afferma che i bambini si trovano nella medesima condizione degli adulti, con la differenza che non sono compiutamente in condizione di esercitare tale facoltà di decidere su loro stessi: “è evidente che il bambino *de facto* non ha il potere dell'autoproprietà”¹³⁷, poiché non è in condizione di esercitarla. Ma quel *de facto* definisce chiaramente la natura e i limiti del controllo che i genitori esercitano. Rothbard d'altra parte aggiunge che “il ruolo dei genitori, allora, non è quello di proprietario assoluto, ma di un fiduciario o di un guardiano, con il diritto di orientare la vita del bambino ma non di aggredire la sua persona”.¹³⁸ Se poi soggetti estranei alla famiglia vengono a sapere che i genitori stanno aggredendo o mutilando i figli, “essi hanno certamente il diritto di intervenire e fermare quell'aggressione”.¹³⁹ Di fronte a diritti naturali violati, d'altra parte, chiunque è autorizzato ad intervenire. In questa specifica situazione, vi è “il diritto di salvare

¹³⁵ In questo senso, lo statuto dell'autoproprietà dei bambini e, in maniera direttamente correlata, il particolare “diritto di proprietà” che i genitori possono esercitare sui figli sono questioni quanto mai interessanti, che possono aiutare gli sviluppi futuri dell'intera riflessione libertaria. Mentre in altre circostanze pare accettare il modello moderno di proprietà, di fronte al caso dei minori egli è portato – per ovvie ragioni – ad uscire da quel paradigma. A giudizio di chi scrive, d'altra parte, una delle scommesse fondamentali che impegnerranno la teoria libertaria negli anni a venire sta proprio nella necessità di delineare un modello più pluralistico e sofisticato di proprietà, che riconosca i “diversi modi di possedere” che l'epoca medievale ci ha già fatto conoscere e quindi sposti l'accento dalle *cose* possedute ai *soggetti* proprietari (da riconoscersi come legittimamente “titolari” all'esercizio di specifiche azioni).

¹³⁶ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.103 (trad. it.: p.161). Per questa ragione non può essere accettato quanto scrive Diciotti, secondo cui nel testo rothbardiano si affermerebbe che “i bambini non sono proprietari di se stessi, ma sono oggetto della proprietà dei genitori” (Diciotti, *supra*, p.48). Ancor più difficile da accettare, e ancor più in contrasto con quanto afferma Rothbard, è ritenere che nella società libertaria l'applicazione della legge del taglione possa essere intesa – come suggerisce Diciotti – nel seguente modo: “se l'individuo *A* uccide il figlio dell'individuo *B*, sarebbe autorizzato a uccidere il figlio di *A*” (Diciotti, *supra*, p.59). Ovviamente il figlio di *A*, secondo Rothbard, non può essere ucciso in virtù dell'assioma di non aggressione.

¹³⁷ Rothbard, “Kid Lib”, p.145.

¹³⁸ Rothbard, “Kid Lib”, p.149.

¹³⁹ Rothbard, “Kid Lib”, p.149.

il minore dall'aggressione e di rimuoverlo dal proprio stato di soggezione nei riguardi dei genitori-criminali".¹⁴⁰

Appare evidente, insomma, che i genitori non possiedano i figli, ma solo il *diritto a educarli*¹⁴¹ (e rispettando quei vincoli che qui Rothbard evidenzia). Essi possono accudirli, istruirli e farli crescere, ma non sono in alcun modo obbligati a farlo. In virtù di ciò, essi possono accettare che altre persone adottino un loro figlio (a cui essi possono rinunciare gratuitamente o in cambio di una somma di denaro, utile ad esempio per poter adeguatamente educare altri figli¹⁴²). La facoltà di disporre in tal modo del destino dei minori può sorprendere e scandalizzare. Molti tra coloro che non condividono le tesi del liberalismo proprietarista trovano inaccettabile che i genitori siano legittimati a decidere in tale maniera del futuro dei minori, ma va sottolineato come i libertari – da parte loro – trovino ben più assurdo che un simile potere sia oggi universalmente attribuito a magistrati, uomini politici, assistenti sociali e altri funzionari pubblici.¹⁴³

La stessa facoltà dei genitori di non educare, nutrire e assistere i propri figli non ha in sé nulla di scandaloso. Per giunta, il diritto positivo ha spesso ammesso soluzioni quali l'antica "ruota" e, più in generale, la possibilità di non riconoscere i figli e consentirne in tal modo l'adozione.

C'è anche da chiedersi come si possa pensare di imporre ad una madre o ad un padre, con la forza coattiva della legge, di voler bene ad un figlio mai desiderato e mai accettato.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Rothbard, "Kid Lib", pp.149-50.

¹⁴¹ Uno studioso libertario francese, Bertrand Lemennicier, ha parlato a tale proposito di un "*droit de garde*". Cfr. Lemennicier, *Le Marché du Marriage et de la Famille*.

¹⁴² Si noti come questa forma di affido *orizzontale* – senza alcuna interferenza politica o burocratica – fosse in passato molto frequente, soprattutto quando una famiglia numerosa non era in condizione di mantenere autonomamente tutti i bambini.

¹⁴³ Lo "scandalo" che sorge in molti dal riconoscimento a persone qualunque (i genitori) di facoltà oggi riservate ai funzionari dell'apparato statale è solo un'evidente manifestazione di quanto sia ancora radicato il pregiudizio tipicamente moderno – un nome per tutti, Max Weber – in virtù del quale i criteri di selezione e formazione che presiedono alla creazione dell'apparato politico-burocratico sarebbero sufficienti ad assicurare razionalità, universalismo e imparzialità alle decisioni da loro assunte. Cfr. Weber, *Economia e società*.

¹⁴⁴ Un genitore come Rousseau, che consegnò tutti i suoi figli all'orfanatrofio di Ginevra (proprio mentre scriveva libri di pedagogia), non può che suscitare forti riprovazioni morali, ma difficilmente può essere fatto oggetto di iniziative legali volte ad imporgli di non rinunciare alla paternità.

Un punto su cui Diciotti ha certamente ragione, ad ogni modo, è quello dell'abbandono del bambino quando tale atto ne comporta la morte. Rothbard scrive: “Il genitore (...) non può mutilare o uccidere suo figlio, e la legge giustamente lo punisce. Ma il genitore dovrebbe avere il diritto legalmente riconosciuto di non cibare il figlio, cioè di lasciarlo morire”.¹⁴⁵ Una simile conclusione potrebbe essere condivisa solo se si potesse riconoscere anche in tale caso una netta distinzione tra *azione* e *omissione*: cosa che, però, non è possibile.

Non vi è dubbio che la distinzione *azione/omissione* è fondamentale ed ogni teoria della libertà individuale deve in qualche modo cercare di fissare un simile confine. Bruno Leoni ha fortemente enfatizzato, entro la stessa logica libertaria di Rothbard, la differenza tra coercizione e omesso aiuto. Egli scrive: “Possiamo disprezzare un uomo che sa nuotare e non ne salva un altro che sta affogando, ma sarebbe un abuso di parole dire che, mancando di salvare l'uomo che affoga, lo ‘costringe’ a morire”.¹⁴⁶ Per la tradizione liberale classica e libertaria, insomma, gli obblighi non contrattualmente sottoscritti sono solo di natura negativa (non uccidere e non rubare, ad esempio).

Hitler o Stalin sono *giuridicamente* responsabili perché hanno materialmente deciso e organizzato lo sterminio di un alto numero di persone; ogni abitante del mondo occidentale contemporaneo è solo *moralmente*, ma non giuridicamente, responsabile per la morte di molti individui dell'Africa che avrebbe potuto salvare con minime rinunce al proprio stile di vita (aiutando con più generosità, ad esempio, alcune iniziative missionarie) o armandosi di tutto punto per interporsi tra tribù aggressive e innocenti aggrediti. La colpa morale esiste¹⁴⁷, ma non va confusa con una specifica responsabilità giuridica.

In Rothbard è evidente la preoccupazione di preservare l'essenziale distinzione – su questo punto – tra morale e diritto, ma è possibile introdurre concetti capaci di tutelare l'autonomia dei due ambiti (e lo spazio che separa l'azione aggressiva dalla semplice rinuncia ad aiutare gli altri) senza per questo minare i diritti naturali dei minori.

Quando due genitori *omettono* di nutrire un figlio di pochi mesi o trascurano di accendere il riscaldamento della sua stanza, non si può infatti parlare in senso proprio di omissione. Dinanzi alla peculiare condizione dei bambini, un'interpretazione non banale e non sempli-

¹⁴⁵ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.100 (trad. it.: p.158).

¹⁴⁶ Leoni, *La libertà e la legge*, p.63.

¹⁴⁷ In questo senso si può anche dire, con le parole che Eugenio Montale utilizza ne *La primavera hitleriana*, che “più nessuno è incolpevole”.

cistica di ciò che significa *azione* ci obbliga a considerare quali autentici atti i comportamenti di un genitore che dovessero causare (con dolo o semplice colpa) la morte del figlio. Infilare un coltello nel cuore di un altro è un'*azione* (omicidio). Ma è ugualmente un'*azione*, parimenti omicida, quella di un padre che decidesse di portare in giardino il proprio figlio di pochi mesi durante una tiepida giornata di gennaio e poi lo lasciasse esposto ai rigori della notte, facendolo morire assiderato. Solo in virtù di un sofisma potremmo chiamare *omissivo* il comportamento di un simile genitore che non si sia preoccupato – di fronte al prevedibile calo notturno della temperatura – di riportare in casa l’infante.

La particolare situazione in cui si trova un bambino può quindi condurre ad affermare, entro una logica rigorosamente libertaria, che l’accettazione del diritto ad educare un minore comporta anche l’assunzione di precisi doveri e responsabilità, connessi alla speciale fragilità e debolezza che contraddistinguono la condizione dei bambini.¹⁴⁸ Quando Rothbard stesso afferma, come si è detto, che il “genitore (...) non può mutilare o uccidere suo figlio, e la legge giustamente lo punisce”¹⁴⁹, viene aperta la porta all’introduzione di costrizioni che impediscono al padre e alla madre comportamenti criminali e irresponsabili.

Riconoscere simili obblighi, d’altro canto, non contrasta affatto con il paradigma libertario. E questo perché l’assunzione del diritto ad educare comporta l’avvio di una relazione *specifica*, da cui scaturiscono ben precisi doveri. Essi però non sono assoluti e incondizionati, poiché sono correlati ad un diritto (quello, appunto, di educare il minore), così che ci si può sottrarre ad essi nel momento in cui si individua qualcuno che accetti l’onere e l’onore di far crescere il bambino. Per tale ragione, l’obbligo di accudire i figli non può essere in alcun modo trasposto in altri ambiti, quasi fosse possibile (muovendo da lì) introdurre la lunga lista di *obblighi di solidarietà* che stanno a cuore ai difensori della sovranità, la quale oggi ricerca nei cosiddetti *diritti sociali* e nel *welfare State* la propria formula di legittimazione (dopo essersi

¹⁴⁸ Va anche aggiunto che nel momento in cui Rothbard nega che genitori e tutori possano legittimamente compiere violenze sui bambini, un’interpretazione non banale implica che vadano considerate gravi offese ai bambini non solo le omissioni (e quindi quella che i pedagogisti definiscono “trascuratezza”), ma anche le violenze psicologiche. Per la letteratura sul *child abuse* e sull’importanza che il tema della trascuratezza ha entro quel genere di ricerche, cfr.: Kempe - Kempe, *Le violenze sul bambino*; Cirillo - Di Blasio, *La famiglia maltrattante. Diagnosi e terapia*.

¹⁴⁹ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.100 (trad. it.: p.158).

variamente appellata – in passato – all'origine sacra del potere, alla Nazione o agli interessi di classe).¹⁵⁰

È quindi la particolare condizione del minore – nelle diverse caratterizzazioni dei vari stadi evolutivi – ad introdurre questo dovere che, al di fuori di un simile contesto, appare inaccettabile.¹⁵¹ Ma è sicuramente vero che non riconoscere gli obblighi derivanti dall'accettazione del diritto ad educare un bambino che ha pochi giorni o settimane di vita condurrebbe a negare i diritti naturali di quell'individuo, al punto che un tutore che non rispettasse l'obbligo della *cura* si renderebbe responsabile di un omicidio e, in questo modo, violerebbe il principio centrale dell'etica sociale libertaria.

Se quindi in questa occasione qualche passaggio della riflessione di Rothbard (e Evers) non appare sempre convincente, da ciò non si può derivare un'incoerenza del libertarismo in quanto tale o un'incapacità della teoria libertaria a salvaguardare i diritti fondamentali dei minori muovendo da un'impostazione schiettamente proprietarista.

3.3 *La proprietà di sé e la proprietà del mondo esterno*

Nel saggio di Diciotti la questione del rapporto tra genitori e figli, ad ogni modo, è fondamentale non solo in quanto tema specifico,

¹⁵⁰ È significativo, al contrario, come Diciotti sia molto esplicito nel sostenere che un atteggiamento improntato a paternalismo non possa essere limitato a quei casi (minorì, handicappati mentali, e così via) che rivelano una grave incapacità a prendersi cura di sé, dal momento che egli afferma che esso possa sempre in qualche misura caratterizzare l'azione pubblica, anche di fronte a quelli che egli definisce *adulti capaci*: “non si può negare che anche gli adulti capaci siano talvolta tanto stupidi, o ciechi, o privi di forza di volontà, o precipitosi nelle scelte, da agire, se non costretti a fare altrimenti, in modo del tutto sconsiderato, con l'effetto di perdere il loro benessere o la loro vita” (Diciotti, *supra*, p.28). In realtà, proprio quanti responsabilmente si prendono cura dei minori e intraprendono con tutta la saggezza possibile un'azione educativa sono sempre orientati a far sì che quei bambini possano divenire persone responsabili e autonome, in condizione di *agire*; e la stessa preoccupazione anima quanti si fanno carico di soggetti gravemente menomati (essi mirano, nei limiti del possibile e delle concrete specifiche situazioni, ad espandere quell'area di iniziativa e attività che l'handicap ha così gravemente ristretto).

¹⁵¹ Come si è detto, è evidente che situazioni simili possono presentarsi pure dinanzi a stati di “infermità” e limitata autosufficienza che derivano non già dall'età, ma da malattie. Anche in questo caso nessuno è obbligato ad assumersi il diritto e soprattutto l'onere della cura di un altro soggetto; è ugualmente vero, però, che nel momento in cui si accetta tale rapporto da esso derivano ben precise responsabilità, tali da far configurare simili *non azioni* come atti autenticamente criminali.

ma pure quale occasione per contestare l'idea libertaria secondo cui tutti i diritti sono diritti di proprietà. È quindi utile spendere qualche parola sul significato che acquista, in Rothbard, questo nesso tra le persone proprietarie e i *tites of ownership* posseduti.

Innanzi tutto va chiarito che individui e beni, per il libertarismo, non sono sullo stesso livello. Può sembrare banale, ma è il caso di sottolineare – dopo quasi due secoli trascorsi a parlare del mercato quale luogo della mercificazione dell'uomo – che nella logica libertaria *gli uomini possiedono i beni o titoli su di essi* (mentre non si dà il viceversa). È ancor più importante evidenziare, a tale proposito, come per Rothbard quello connesso alla *proprietà di sé* sia un titolo indisponibile (il che significa che non è in alcun modo legittima una schiavitù “volontaria”).¹⁵²

Diciotti ritiene che tutto questo sia incompatibile con il quadro teorico libertario e, in particolare, egli ritiene che l'autoproprietà implichi la possibilità di divenire spontaneamente uno schiavo. In realtà, questa considerazione sarebbe fondata se Rothbard intendesse l'autoproprietà nello stesso modo in cui l'intende Diciotti, e se avesse della libertà la stessa idea che ne aveva Hobbes e quanti, dopo di lui, ne hanno accettato la definizione. Ma non è così. In Rothbard, in effetti, la questione dell'autoproprietà può essere compresa solo tenendo presente che il tema della proprietà è radicato nell'esperienza morale dell'illegittimità dell'aggressione.

In questo senso è molto significativo che quando deve definire ciò che egli intende per diritto individuale, Rothbard faccia ricorso alle parole del padre gesuita James Sadowsky, secondo cui affermare che una persona ha diritto a fare qualcosa significa semplicemente che “sarebbe immorale per altri, da soli o insieme, impedirgli di farlo impiegando, o minacciando di impiegare, la forza fisica”.¹⁵³ Il diritto individuale coincide quindi con la facoltà di non subire aggressioni ai propri titoli di proprietà.¹⁵⁴

Per tale ragione, aggredire, uccidere, derubare o schiavizzare sono azioni immorali e ingiuste; e la *self-ownership* può essere intesa

¹⁵² Per Rothbard, “vi sono alcune cose essenziali che, nella realtà dei fatti e secondo la natura umana, sono *inalienabili*, cioè *non possono* essere cedute, neppure volontariamente. Più specificamente, una persona non può alienare la propria *volontà*, ovvero il controllo sul proprio corpo e sulla propria mente” (Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.135; trad. it.: p.204).

¹⁵³ Sadowsky, “Private Property and Collective Ownership”, p.120.

¹⁵⁴ È chiaro, ad ogni modo, come tutto questo non implichi in alcun modo che “qualsiasi uso un uomo faccia della sua proprietà entro i limiti così stabiliti sia necessariamente un uso *morale*” (Sadowsky, “Private Property and Collective Ownership”, p.121).

solo da qui, dalla forte sottolineatura che nessun uomo innocente può essere aggredito, ucciso o derubato. E neppure, è ovvio, “posseduto”. Poiché incarna il limite posto a difesa dell’autonomia del singolo, la proprietà non può essere quindi la premessa (nella forma dell’auto-proprietà) per la sua stessa negazione.

In questo senso, nella logica rothbardiana non appare completamente condivisibile la tesi secondo cui “i diritti di proprietà sono caratterizzati dalla disponibilità, cioè dalla suscettibilità di essere alienati”.¹⁵⁵ Questo è vero in generale, ma non per la *self-ownership*, che invece partecipa di un altro tratto comune ad ogni forma di proprietà: la facoltà di *escludere*. Parlare di *ownership*, in questo caso, è allora certamente giustificato dal momento che anche in tale contesto specifico (e soprattutto in tale contesto) ancor prima che indicare l’eventuale diritto ad alienare quel bene, la proprietà rinvia al diritto di impedire certe azioni su beni e titoli legittimamente detenuti. In tal senso, la proprietà di sé coincide esattamente con il rigetto coerente dell’aggressione in ogni sua forma.

La proprietà di sé, senza dubbio, è allora una proprietà *sui generis*, diversa da ogni altra forma di proprietà: perché (appunto) la proprietà di sé non comporta la facoltà di alienare quel sé che si possiede. Ma una delle questioni fondamentali (come cercheremo di chiarire nel paragrafo 3.5) è capire che proprietà significa in primo luogo *poder compiere certe azioni*: proprietario di un’abitazione, ad esempio, è chi può legittimamente utilizzarla, impedendo ad altri di farlo. In questo senso – e solo in questo specifico senso – ogni individuo è proprietario di sé, né sono moralmente accettabili altre alternative che in un modo o nell’altro indeboliscano tale indipendenza.

La schiavitù volontaria rappresenta quindi un ossimoro, almeno entro la logica del proprietarismo rothbardiano. Va anche precisato che nell’universo storico-culturale americano la questione dell’auto-proprietà è inscindibile dall’esperienza del controllo biopolitico dell’altro uomo, quale si è manifestato a causa dell’istituto della schiavitù. I maestri di Rothbard, a questo proposito, sono allora i teorici e i militanti dell’abolizionismo e, in primo luogo, William Lloyd Garrison.¹⁵⁶

La proprietà del sé, quindi, è una proprietà del tutto particolare e certo Rothbard avrebbe respinto la tesi di Diciotti secondo cui “non vi sono ragioni per configurare il diritto di proprietà di se stessi in modo diverso da come sono configurati i diritti di proprietà di altri beni”.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Diciotti, *supra*, p. 35.

¹⁵⁶ Pease W. – Pease J. (ed.), *The Antislavery Argument*.

¹⁵⁷ Diciotti, *supra*, p. 44.

La *self-ownership* si giustifica in effetti non già a partire dalla facoltà di cedere il titolo di proprietà, ma piuttosto da quel diritto di *esclusione* che legittima il proprietario a disporre in esclusiva di sé. Per la teoria libertaria il tema della proprietà muove in primo luogo da questa esigenza di definire e limitare l'ambito d'azione degli individui: nel loro accesso a beni scarsi, certamente, ma ancor più nella loro possibilità di aggredire altri soggetti.

Il punto centrale va comunque riconosciuto nel fatto che il “mio” e il “tuo”, secondo Rothbard, non sono sullo stesso livello. Non c’è equivalenza né simmetria, dal momento che se lo spazio del “mio” è uno spazio di possibilità (e quindi uno spazio *aperto*), il “tuo” decide e anticipa una serie di soluzioni, vietando molti comportamenti e sradicando definitivamente l’ipotesi stessa di una libertà illimitata. Ogni soggetto umano fa esperienza che vi sono altre persone e che esse lo *trascendono*: si collocano in uno spazio e controllano proprietà che pretendono una loro autonomia e dignità. Nel venire a contatto con altri, insomma, si fa esperienza di un’alterità che proibisce – sul pano *moral* e *giuridico* – una serie di atti e, in definitiva, ogni azione aggressiva.

Per Rothbard è necessario individuare “la sfera ammissibile della libera azione di ciascun individuo” e a questo proposito la sua convinzione è che tale frontiera, in relazione ad ogni singolo, possa “essere stabilita solo una volta analizzati e determinati i suoi diritti di proprietà”.¹⁵⁸ Il tema della proprietà è quindi il tema della definizione dei limiti di un agire legittimo. Per tale motivo non ci si può stupire di fronte all’identificazione rothbardiana tra libertà e proprietà, dal momento che in virtù di ciò la proprietà definisce esattamente il giusto ambito d’azione di ogni persona umana, un confine valicando il quale si compie un’aggressione e quindi un crimine.

Secondo Rothbard, allora, la proprietà si declina essenzialmente su tre piani: in quanto proprietà di sé, del proprio lavoro e dei beni materiali (quella natura che viene appropriata in virtù dell’azione del “primo occupante”, che ha mescolato ad essa il proprio lavoro, o in

¹⁵⁸ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.XLVIII (trad. it.: p.10). In tal senso lo studioso americano mostra di avere fatto propria la lezione di Frédéric Bastiat, persuaso che una concezione convenzionale della proprietà apra la strada a qualsiasi forma di utopismo e offra carta bianca ad ogni pianificatore sociale. Secondo Bastiat, in effetti, “questa idea che il diritto di proprietà sarebbe un’istituzione sociale e un’invenzione del legislatore, in altri termini una creazione della legge (e quindi un’idea sconosciuta all’uomo nello *stato di natura*), questa idea si è trasmessa dai Romani fino a noi tramite l’insegnamento del diritto, gli studi classici, i pubblicisti del diciottesimo secolo, i rivoluzionari del ’93 e i moderni pianificatori” (Bastiat, “Proprietà e Legge”, p.26). Si veda pure Bastiat, *La Legge*.

virtù di scambi e altre interazioni legittime).

La forza dell'argomento di Rothbard emerge chiaramente nel momento in cui egli evidenzia che immaginare diritti non collegati a titoli di proprietà significa, per forza di cose, vantare il diritto di disporre di risorse altrui. Quanti parlano di altre forme di diritto, non riconducibili al diritto di proprietà, intendono far sì che vi sia qualcuno che possa decidere su titoli di proprietà che non sono suoi. Immaginare diritti sganciati dalla proprietà vuol dire mettere radicalmente in discussione l'idea stessa di proprietà e, in tal modo, dissolvere quel *limite* che definisce gli ambiti dell'arbitrio umano.

I diritti di *altro genere* – compresi quelli che Diciotti definisce come *diritti di libertà* – conducono sempre alla legittimazione dell'aggressione: l'esito inevitabile è quello di trasferire i diritti di proprietà dai legittimi titolari ad altri soggetti. Parlare, ad esempio, di una “libertà di parola” in astratto conduce a difendere la pretesa di quanti intendono esprimersi a proprio piacere in casa d'altri e/o utilizzando risorse altrui.

In una logica proprietarista, invece, non esiste una libertà di parola in virtù della quale qualcuno possa sentirsi autorizzato ad entrare nel negozio di un membro di una comunità ebraica con l'obiettivo di tenervi un comizio dai toni neonazisti.¹⁵⁹ Non esiste un'astratta libertà di parola che possa prescindere dalla volontà del titolare di quello spazio. Una società libera è una società che non censura discorsi (sono ugualmente ammesse le tesi dei nazisti e dei socialisti, dei canibali e dei libertari, dei cristiani e dei seguaci del marchese de Sade), ma solo se essi si manifestano senza violare i diritti di proprietà.

Il naziskin è libero di esprimersi, ma a casa sua, nel suo negozio, nel teatro di sua proprietà o da lui affittato, sul suo giornale (e se trova un tipografo disposto a stipulare un accordo commerciale con lui, anche a dispetto delle azioni di boicottaggio che altri clienti – contrari a quelle idee – possono liberamente organizzare nel momento in cui minacciano di non rivolgersi più a lui).

È allora chiaro che le ragioni di maggior conflitto tra *proprietaristi* e *non proprietaristi* derivano dalla diversa valutazione dei titoli di proprietà sui beni materiali.

All'interno del dibattito contemporaneo molti autori sono disposti ad accettare che ognuno sia proprietario di sé.¹⁶⁰ Pure la tesi che, in

¹⁵⁹ Né è legittimo che qualcuno pretenda di tenere quel discorso, o qualunque altro, grazie a mass-media finanziati in maniera coercitiva.

¹⁶⁰ Per analisi tutt'altro che libertarie, ma che pure muovono dall'idea dell'autoproprietà, si vedano: Steiner, *An Essay on Rights*; Cohen, *Self-Ownership, Freedom and Equality*.

quanto proprietario di sé, ognuno possa legittimamente disporre del proprio lavoro gode di un ampio consenso. È vero che permangono opinioni diverse e, ad esempio, non così la pensa Richard J. Arneson (il quale replica a talune tesi libertarie di Nozick sostenendo che di fronte all'esigenza di assicurare un'ampia distribuzione delle risorse “il lavoro forzato può rappresentare una politica statuale moralmente accettabile”¹⁶¹), ma si tratta di posizioni alquanto difficili da difendere. La maggior parte delle discussioni, allora, verte sempre più sulla tesi – che segna la tradizione socialista fin dalle sue origini rousseauiane – secondo cui l'atto dell'appropriazione è *illegitimo* e, comunque, non tale da fondare titoli legittimi.

In Locke l'argomento principe era da rinvenirsi nel fatto che, con l'atto di appropriarsi di una *res nullius*, un uomo mescola alla natura il proprio lavoro; è quindi la necessità di poter disporre di quest'ultimo che ci impone di accettare come questo individuo abbia il diritto di disporre anche di quella quota di natura. Con Rothbard tale argomento lockiano fondato sui diritti naturali viene ripreso, ma esso in verità è fortemente integrato da intuizioni che provengono dalle analisi della Scuola austriaca in merito all'imprenditoria come incessante *processo di scoperta* e al mercato quale *sistema informativo*.

In un importante saggio sulla questione della proprietà¹⁶², Rothbard mostra che quanti intendono rigettare la tesi sull'autoproprietà non hanno di fronte che due strade: o affermano che qualcuno possiede qualcun altro (*schiaovismo*), oppure immaginano una situazione in cui tutti possiedono tutti (*collettivismo*), in quanto “se ci sono tre miliardi di persone sulla faccia della terra, allora ognuna di esse ha il diritto di possedere un tremiliardesimo di ogni altra persona”. Se la prima ipotesi è moralmente inaccettabile, la seconda renderebbe impossibile l'esistenza umana dal momento che “in questa sorta di mondo ‘comunista’, nessuno sarebbe in condizione di fare nulla e la razza umana scomparirebbe rapidamente”.¹⁶³ Oltre a denunciare l'injustizia del comunismo, lo studioso libertario evidenzia come una sua coerente applicazione sia del tutto impossibile.

La stessa logica viene usata da Rothbard di fronte al lavoro individuale. Quando un individuo costruisce qualcosa, come nel caso di uno scultore che usa la creta per realizzare un'opera artistica, le uniche due alternative al diritto di proprietà libertario sono la soluzione *schiavista* (“un altro uomo o un gruppo di uomini hanno il diritto di appropriarsi con la forza di quel bene, anche senza il consenso dello

¹⁶¹ Arneson, “Property Rights in Persons”, p.205.

¹⁶² Rothbard, “Justice and Property Rights”.

¹⁶³ Rothbard, “Justice and Property Rights”, p.97-98.

scultore”) e quella *comunista* (“ogni individuo sulla terra possiede un’eguale quota sulla proprietà della scultura”¹⁶⁴). Quanti rigettano la tesi libertaria finiscono fatalmente per abbracciare una versione – più o meno mascherata – di una di queste due alternative.

Nella sua critica alle tesi di Henry George e dei *Georgists* (assertori che nessun individuo può possedere la terra), Rothbard mostra come le due ipotesi che si oppongono alla soluzione proprietarista non siano affatto in contraddizione, dal momento che la soluzione comunista non può neppure tentare di realizzarsi senza l’intervento di un’avanguardia in condizione di gestire l’intero processo: in pratica è ovviamente impossibile, per ogni persona esistente, esercitare la proprietà della sua tremiliardesima porzione di ogni acre della superficie terrena; e il risultato inevitabile è che una piccola oligarchia controllerà e dominerà ogni cosa.¹⁶⁵

Quando poi passa ad analizzare l’appropriazione della terra, Rothbard arricchisce l’argomentazione lockiana mostrando come ogni occupazione lavorativa di beni naturali precedentemente non posseduti si configuri, in virtù della dimensione imprenditoriale che è propria di questo genere di iniziative, come un’autentica *creazione sociale*: essa porta in società qualcosa che, in precedenza, si trovava al suo esterno.¹⁶⁶ Mentre molti sono indotti da un greve oggettivismo a confondere l’esistenza *fisica* di quel bene con la sua esistenza *economica* (la quale è invece successiva all’iniziativa di colui che se ne approvvigiona), gli economisti austriaci hanno colto come il valore esista esclusivamente nella *soggettività* (e intersoggettività) degli atti che pongono quell’oggetto in relazione con altri individui e, quindi, con i loro giudizi.¹⁶⁷

In termini rigorosamente economici, l’atto compiuto da colui che si appropria di un bene non sottrae nulla a nessuno dal momento che quel bene ha acquisito un valore solo grazie all’attività imprenditoriale (speculativa) di colui che per primo l’ha occupato, lavorato e “valorizzato”. Per tale ragione, non ha alcun senso chiedersi chi prima fosse proprietario di quel bene, dal momento che in precedenza quel bene proprio *non esisteva*.

¹⁶⁴ Rothbard, “Justice and Property Rights”, p. 100.

¹⁶⁵ Rothbard, “Justice and Property Rights”, p. 102.

¹⁶⁶ Nel linguaggio dello struttural-funzionalismo di Niklas Luhmann, potremmo dire che quel bene era nell’*ambiente*, ma non ancora nel *sistema*.

¹⁶⁷ Questa medesima tesi si ritrova in un saggio di Smith e Zaibert, per i quali “lo spazio della proprietà terriera è uno spazio *umano*” e questo significa che “la proprietà immobiliare è un prodotto dell’attività deliberata o intenzionale degli esseri umani” (Smith – Zaibert, “The Metaphysics of Real Estate”, p. 166).

Marx aveva appuntato la sua attenzione sullo scambio che intercorre tra lavoratore e imprenditore – titolare dei mezzi di produzione – e poiché non aveva compreso il carattere relazionale (soggettivo) del valore si era persuaso che il profitto capitalistico rappresentasse quella parte di lavoro, il plus-valore, che il padrone aveva sottratto all'operaio. Con l'avvento della scuola marginalista dell'economia e con la comprensione che ogni scambio volontario ha luogo perché entrambi gli attori valutano di trarre un beneficio dall'interazione¹⁶⁸, quella tesi ha perso ogni capacità persuasiva. Ma oggi una tale riflessione sembra ricomparire – appena modificata – negli argomenti di quanti vedono nell'atto di appropriazione qualcosa di molto simile a quanto Marx vedeva nel rapporto di lavoro capitalistico. Ma come il profitto non poteva essere giudicato una sottrazione di risorse (nell'interazione in cui si cede lavoro contro denaro vi è una creazione di ricchezza che avvantaggia tutti), così non vi è sottrazione di valore in quell'atto di *homesteading* che, semmai, fa emergere un valore che prima non c'era.

In questo senso, Diciotti afferma che Rothbard assimilerebbe l'inventore tecnologico, che progetta una nuova macchina, a colui che si impossessa di una *res nullius*.¹⁶⁹ Per Rothbard l'inventore ha sicuramente la facoltà di sfruttare la propria innovazione ed è pure vero che colui che si appropria di qualcosa che precedentemente non era detenuto da alcuno è l'inventore *sociale* di quella risorsa: quella realtà prima esisteva (in potenza), ma non nella sua capacità di interagire con gli uomini (in atto). Essa era una cosa, ma non un bene; era un ente, ma non aveva alcun valore, dal momento che solo nell'interazione socio-economica può emergere il valore economico e, quindi, la

¹⁶⁸ Diciotti contesta tale tesi di Rothbard sostenendo che “gli individui possono agire in modo sbagliato per le loro stesse preferenze e per il loro stesso benessere (tutti agiamo, prima o poi, stupidamente, facendo un qualche errato calcolo relativo alle conseguenze delle nostre azioni)”; Diciotti, *supra*, p.28 (nota 50). Ma, in realtà, Rothbard non sostiene affatto che ogni azione (e quindi anche ogni interazione) sia necessariamente vantaggiosa *a lungo termine* per l'attore; egli si limita ad osservare che, se sottratto a coercizione, ogni individuo compie quelle decisioni che egli, *in quel momento*, considera più vantaggiose. Chiunque liberamente vada al cinema o sposi una donna, in altri termini, agisce in quel modo perché quell'azione gli appare preferibile – in tali determinate circostanze – ad ogni altra che egli in quel momento potrebbe fare; il che non esclude che poi il film si riveli noioso e il matrimonio una scelta sciagurata.

¹⁶⁹ “Sembene questi due casi siano apparentemente diversi, Rothbard tende ad assimilarli, poiché impossessarsi di una cosa che non appartiene a nessuno significa a suo parere compiere un lavoro che fa divenire quella cosa una sorta di estensione dell'individuo nel mondo naturale” (Diciotti, *supra*, p.10).

stessa relazione giuridica (“proprietà”).¹⁷⁰

L’analoga tra appropriazione fisica e invenzione tecnologica però si ferma a questo punto. In effetti Rothbard non sovrapporrebbe mai del tutto l’inventore di un’idea e lo scopritore di un bene materiale. Il proprietario di un’idea, infatti, ne dispone legittimamente e in particolare può benissimo rifiutarsi di renderla pubblica, ma non può impedire ad altri di elaborare lo stesso brevetto e la medesima invenzione. Per Rothbard, in effetti, è del tutto inaccettabile quella tutela coattiva della cosiddetta “proprietà intellettuale” che si è venuta ad affermare all’interno del diritto positivo nel corso degli ultimi due secoli. In un universo rothbardiano vi è la piena libertà di imitare (in assenza di specifici contratti che ci impegnino diversamente) e quanti riescono ad individuare una formula chimica capace di produrre un potente farmaco hanno tutto il diritto di difendere il proprio segreto e trarre beneficio dallo sfruttamento di questa conoscenza, ma non possono in alcuna maniera impedire che altri individuino la medesima formula e si lancino in un’aperta competizione con il “primo arrivato”. Nel vasto territorio delle idee, insomma, non esiste alcuna possibilità di *homesteading*.

Questo vuol dire, però, che i problemi di *rivalità nel consumo* che la proprietà esclusiva permette di risolvere non si presentano – non nello stesso modo, almeno – di fronte al problema della cosiddetta “proprietà intellettuale”.¹⁷¹

¹⁷⁰ L’ipotesi che quel bene sia già stato precedentemente utilizzato in modo non meramente occasionale (senza che però emergesse un pieno possesso proprietario) non mette in discussione la tesi rothbardiana sulla *homesteading*, ma aiuta solo a definire meglio le molteplici possibilità in cui può manifestarsi tale atto di appropriazione. Se poniamo mente, ad esempio, alle comunità rurali che nel corso della storia europea moderna avevano sviluppato uno sfruttamento – seppure “limitato” – di boschi e pascoli (in cui si accontentavano di andare a caccia o portare le greggi), dobbiamo ricordare come esse vantassero titoli legittimi su quei beni che il processo di statizzazione e/o privatizzazione (illeggitive) ha loro confiscato. Quanti hanno voluto disporre di quelle aree per avviare attività agricole intensive (*enclosures*) avrebbero dovuto farlo nel rispetto dei titoli già legittimamente a disposizione dei membri delle comunità rurali, acquisendo dai legittimi proprietari dei diritti d’uso il consenso a disporre di quegli spazi.

¹⁷¹ In un passo di *The Ethics of Liberty*, d’altro canto, Rothbard difende la libertà del signor Smith di comportarsi da pettigolo nei riguardi del signor Jones. Egli afferma: “Come può esistere il diritto d’impedire con la forza a Smith di diffondere le nozioni che possiede? Certamente un diritto di tal fatta non può esistere. Smith possiede il proprio corpo, quindi ha un diritto di proprietà sulle cognizioni che albergano nella sua testa, compreso ciò che sa a proposito di Jones” (Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.121; trad. it.: p.182). È proprio sulla base di tali considerazioni che Rothbard nega la possibilità di difendere – anche entro un

Se quindi io elaboro grazie ad una serie di atti legittimi, un mese o un anno dopo, lo stesso progetto che qualcuno aveva ideato in precedenza, chi per primo aveva avuto quell'idea non ha alcun diritto di fare ricorso alla cogenza della legge e alle norme sui brevetti industriali per impedirmi di usare quelle che ormai sono (anche) *mie* idee. In tal modo, io ho il diritto di fargli concorrenza e lui non può in nessuna maniera appellarsi alla regola del "primo occupante". Per Rothbard vi è dunque un salto abissale che separa il legittimo monopolio proprietarista sui beni fisici dall'illegittima pretesa di monopolizzare taluni brevetti industriali o talune idee, imponendo ai "secondi arrivati" di non usare liberamente quelle rappresentazioni mentali condivise.¹⁷²

Sul piano della filosofia del diritto, è quindi necessario sottolineare come per la teoria libertaria il monopolio fisico che il legittimo proprietario esercita sui propri beni non sia associabile ad alcuna aggressione, mentre al contrario il monopolio intellettuale che si esprime attraverso i brevetti e i *copyrights* può essere difeso solo attraverso un'aggressiva *invasione* ai danni di chi, pacificamente, intende usare i propri beni e le proprie idee per elaborare opere artistiche o progetti industriali.

Il fatto che, su questo punto preciso, le tesi proprietariste di Rothbard raramente vengano comprese può derivare dal fatto che di fronte alle tesi del liberalismo classico vi è spesso la tendenza ad immaginare una legittimazione di carattere "meritocratico", quando in realtà i liberali sanno bene che la distribuzione dei talenti non ha (né può avere) alcuna giustificazione di quel genere. Non vi è nulla di ingiusto nella sublime genialità che toccò in sorte a Mozart, né essa può essere chiamata in causa per legittimare azioni ai danni di chi ha avuto una tanto generosa dotazione di talenti (spesso non separabile, ad ogni modo, da altre caratteristiche molto meno invidiabili).¹⁷³

Coloro che nascono "belli, ricchi e intelligenti" non hanno alcun

ordine libertario – ogni tutela della proprietà intellettuale, la quale finirebbe per legalizzare azioni legali aggressive nei riguardi di uomini che utilizzano in forma non aggressiva il loro corpo e quindi anche le proprie conoscenze.

¹⁷² Rothbard, *Man, Economy, and State. A Treatise on Economic Principles*, pp.652-660. Per una riflessione che riprende e sviluppa questi temi si veda: Kinsella, "Against Intellectual Property".

¹⁷³ Chi ama il jazz certo ricorderà quella straordinaria figura di artista che fu il pianista Michel Petrucciani, artista di enorme talento ma al tempo stesso molto malato, e per questo motivo più di altri in condizione di farci comprendere quanto sia impossibile "pesare" ciò che di positivo e ciò che di negativo la *natural lottery* assegna ad ognuno di noi.

merito. Ma in una prospettiva liberale ciò non autorizza quanti non sono belli né ricchi né intelligenti (o qualcuno che pretenda di parlare in loro nome) ad immaginare un marcheggiamento volto a ridistribuire gratificazioni, risorse e successo. Il liberalismo è agli antipodi rispetto ad ogni ideologia che pretenda di istituzionalizzare l'invidia e costruire su di essa una qualche filosofia politica.¹⁷⁴ Quanti difendono una prospettiva proprietarista continuano a giudicare moralmente riprovevole la passione per l'uguaglianza che anima i fautori delle società "programmate", persuasi che una tale volontà di ribellarsi di fronte alla condizione umana non possa rappresentare un adeguato punto di partenza per contribuire a realizzare una società più giusta.¹⁷⁵

Il "merito" dell'inventore, quindi, spiega solo in parte il rapporto tra chi occupa un'area senza proprietari e quella porzione di natura. Più importante è il fatto che dalla concreta realtà di un'azione che porta un uomo a mescolare il proprio lavoro a quel pezzo di terra emerge una situazione in virtù della quale solo un atto violento, aggressivo, può "strappare" a quell'individuo ciò che grazie a tale lavoro è diventato suo. Mentre chi occupa un terreno non posseduto da altri non usa violenza verso il prossimo e anzi favorisce una circolazione di informazioni che può agevolare l'intera società (con la propria azione "da speculatore" egli mostra a tutti come quella realtà esista, sia in grado di fruttare ed essere produttiva, e in tal modo suggerisce ad altri come possono trarre vantaggio da iniziative simili¹⁷⁶), colui che lo allontana con la forza o la minaccia di farvi ricorso pone fine a questa libera e pacifica intrapresa.

¹⁷⁴ Cfr. Schoeck, *Envy. A Theory of Social Behaviour*.

¹⁷⁵ Dagli elitisti a Carl Schmitt, d'altra parte, il realismo politico ha dato più di un argomento agli autori libertari, mostrando come la rivolta contro la natura propugnata dagli ugualitaristi non possa condurre ad un mondo di uguali, ma solo al trionfo di un ceto egemone destinato ad essere l'unico titolare di ogni bene e diritto.

¹⁷⁶ Ovviamente quando tutto ciò si verifica; e non è detto che un'occupazione originaria si rivelì sempre un'impresa economicamente razionale (si tratta, come è evidente, di un investimento che può anche restituire molto meno di quanto non si spenda: in termini di tempo e di risorse). D'altra parte, in una società libertaria non avremmo quell'*horror vacui* che caratterizza lo scenario attuale, dove ogni bene (se privo di proprietario) è automaticamente trasformato in realtà demaniale. Una società libertaria manterrebbe spazi *senza proprietari* in tutti quelle regioni in cui uno sfruttamento efficace e una valorizzazione economico-sociale non appare possibile (almeno fino a quel momento). È risaputo che numerose aree che oggi sono di altissimo valore in virtù dell'estrazione del petrolio sono state ignorate fino al momento in cui non si è fatto avanti chi ha consacrato risorse in un'impresa che poteva anche essere fallimentare (e talora lo è stata).

La differenza tra l'inventore di un'idea e l'occupante/lavoratore che si appropria di un terreno è proprio in questo semplice dato: nel fatto che chiunque può elaborare autonomamente quella stessa idea (formula chimica, brevetto tecnologico, e così via) senza minimamente aggredire colui che per primo l'ha elaborata, mentre una condivisione non volontaria di un bene materiale implica l'aggressione di colui che ne è divenuto proprietario, portando quel bene all'interno delle relazioni sociali.

In questo senso, impedire ad un individuo di utilizzare le idee che egli ha elaborato (solo perché qualcun altro, in precedenza, le aveva già "pensate") è azione che si apparenta con quella in virtù della quale un uomo viene allontanato da un terreno che egli ha per primo lavorato (e quindi legittimamente posseduto).

A ben vedere, lo stesso *proviso* lockiano – in ragione del quale ogni uomo in stato di natura può appropriarsi di un'area, ma solo lasciando ad altri un'analoga opportunità di appropriazione – trova nel testo stesso del filosofo inglese una delimitazione ben precisa. Se ad una prima lettura può infatti apparire che la clausola sull'appropriazione originaria dei beni naturali introduca una rigida limitazione al diritto di accrescere indefinitamente il proprio *real estate*, questa impressione muta notevolmente nel momento in cui Locke prosegue l'analisi (capi- toli 45-51 del *Second Treatise*) e chiarisce ulteriormente il suo pen- siero.

La tesi centrale, in Locke, è che per diventare proprietario è necessario *mescolare il proprio lavoro* ai beni materiali non posseduti; e poiché in stato di natura era materialmente impossibile lavorare, da soli, ampi spazi e sconfinate estensioni, ecco che in questa fase ad ogni uomo o comunità familiare finiva per toccare un pezzo di terra di analoghe dimensioni. Nel testo lockiano in realtà, la principale limitazione ad un'illimitata espansione delle proprietà viene da questa origi- naria (primitiva) debolezza di ogni individuo di fronte alla natura. Per quanto potesse essere forte, determinato e laborioso, alle origini della storia umana nessun individuo era in condizione di prendere possesso di vaste estensioni e lavorarle.

Ma tutto muta quando, con l'introduzione della moneta, la ricchezza si fa durevole e "artificiale", acquistando la facoltà di proiettarsi nel tempo. Per Locke, in effetti, la moneta permette una "super-occupazione" degli spazi naturali e un'espansione produttiva formidabile. Anche avvalendosi di lavoro salariato, un singolo uomo può produrre tonnellate di grano che egli poi vende con l'obiettivo di ricavare denaro grazie al quale può pagare la manodopera che ha assunto. In virtù della moneta, il raccolto si fa resistente nel tempo. L'avvento del denaro segna quindi un'importante *frattura* all'interno della filosofia politica di John Locke, che nel suo *Second Treatise of*

Government evidenzia come le monete “acquistino il loro valore soltanto dal consenso degli uomini”¹⁷⁷, i quali le adottano in virtù del fatto che sono un bene non deteriorabile.¹⁷⁸

Con la nascita dell’economia monetaria, così, lo stato di natura muta radicalmente: se prima per ogni uomo “era davvero tanto insensato quanto disonesto accumulare più di quanto non potesse usare”¹⁷⁹ e quindi impossessarsi di una vasta porzione di terra (che produceva più di quanto si era in condizione di consumare), la possibilità di cedere il grano o la frutta prodotti in eccedenza (ottenendone oro) ha aperto la strada alla crescita dell’economia e all’aumento delle ricchezze. Gli uomini in stato di natura sono usciti da una condizione di mera sussistenza proprio grazie all’utilizzo monetario dei beni preziosi.

Locke sottolinea che dove “non c’è nulla che sia insieme duraturo e raro, e tanto pregiato da essere accumulato, gli uomini non possono estendere la loro proprietà della terra”¹⁸⁰, ma tutto ciò viene meno – appunto – nel momento in cui si accede ad un’economia in cui il denaro permette di porre sotto il controllo di una sola persona dieci o cento mila acri di terra eccellente. Grazie alla moneta, allora, lo stesso ruolo del *proviso* lockiano muta significativamente, dato che a questo punto è permesso ad ogni individuo di accrescere ed estendere le proprietà. In virtù dell’emergere di un’economia commerciale e finanziaria, per giunta, quanto è accumulato non viene lasciato deperire. Con il denaro e il commercio che esso favorisce, ogni *surplus* può essere messo a disposizione di altre persone e questo motiva tutti a lavorare meglio e di più.

Il *proviso* lockiano, quindi, non necessariamente ostacola un’appropriazione naturale indefinita nel momento in cui anche un singolo uomo può rendere produttive, con la sua iniziativa imprenditoriale, indefinite estensioni di terra. Da qui, secondo Locke, discende un’ineguaglianza legittima, conseguente ad un accumulo di immense risorse che – in questa mutata situazione – non è più necessariamente la causa del deterioramento di beni e ricchezze.

¹⁷⁷ Locke, *Two Treatises of Government*, p. 139.

¹⁷⁸ Questa interpretazione è sostenuta anche da Helmut Rittstieg, secondo il quale in Locke con “l’introduzione del denaro inizia, quindi, il diritto naturale all’illimitata appropriazione ed alla proprietà illimitata” (Rittstieg, *La proprietà come problema fondamentale*, p. 73). Resta curioso, quindi, come all’interno della filosofia politica contemporanea ci si continui a riferire al *proviso* lockiano quasi sovrapponendolo al *proviso* definito da Nozick e non volendo chiarire come, nel filosofo inglese, vi siano tutti gli elementi per il suo completo superamento.

¹⁷⁹ Locke, *Two Treatises of Government*, p.138.

¹⁸⁰ Locke, *Two Treatises of Government*, p.139.

3.4 Le “situazioni limite” e il conflitto sull’idea di libertà

Un’altra questione su cui Diciotti ritiene di rinvenire un’evidente fragilità del libertarismo (o almeno della sua versione giusnaturalista) è quella delle cosiddette “situazioni limite”.

Egli giudica infatti fondate le obiezioni a Rothbard provenienti da un libertario utilitarista come David Friedman. Per contestare l’idea che esistano diritti individuali naturali, infatti, questo economista della scuola di Chicago ha avanzato obiezioni basate su situazioni altamente improbabili, se non addirittura “fantascientifiche”. Egli immagina ad esempio che un meteorite stia per distruggere la terra e che esista solo uno strumento in grado di fermarlo, ma esso sia posseduto da un individuo che – per ragioni sue – appare restio ad utilizzarlo. In questo caso soltanto un furto compiuto nell’interesse dell’umanità, dice Friedman, appare ragionevole e questa situazione a dir poco improbabile serve all’economista per argomentare contro la fondazione giusnaturalista dei diritti di proprietà.

Le repliche di quanti ritengono che la filosofia politica non possa curarsi di simili ipotesi (tanto irrealistiche) appaiono a Diciotti non del tutto coerenti, dal momento che a suo parere tali situazioni immaginarie, proprio in quanto estreme, hanno il merito di evidenziare la tensione che esisterebbe tra diritto naturale ed etica. In questo caso ci sia però consentito stupirsi dello stupore, dal momento che ritenere che i criteri di un’etica razionale esistano e non rinunciare a ricercarli non significa affatto considerarsi depositari di una verità compiuta. Nessun assennato difensore di un approccio cognitivistico all’etica ritiene di aver la chiave per risolvere, e definitivamente, *ogni questione morale*¹⁸¹; ma non per questo deve necessariamente essere disposto ad accettare una prospettiva relativista.

D’altra parte, nel momento in cui si ammette il diritto di uccidere per legittima difesa non si vuole in alcun modo aprire la strada ad un’indiscriminata legittimazione dell’omicidio! Né si può affermare che uccidere per legittima difesa non sia uccidere. Di fronte a tale difficoltà, ad ogni modo, ben pochi sono disposti a rinunciare al divieto dell’omicidio; piuttosto, quello che può aprirsi è un dibattito su quei casi in cui ci può essere un eccesso di difesa o altre concrete situazioni di difficile interpretazione giuridica e morale.

L’argomento tipicamente liberale secondo la quale “la legge non è tutto” non vale soltanto di fronte al diritto positivo. Lo stesso diritto

¹⁸¹ Si pensi, tanto per fare un esempio, alla complessità dei dibattiti contemporanei sulla bioetica.

naturale non è in condizione di considerarsi autosufficiente. Questo significa che la tesi liberale di Kant secondo cui il rispetto del diritto è un dovere *incondizionato* mentre l'amore per gli uomini è un dovere *condizionato* (che si può assolvere solo dopo aver assolto il primo)¹⁸² appare sostanzialmente corretta in ogni situazione ordinaria, ma ciò non esclude che vi possano essere situazioni “estreme” che – in quanto tali – possono sovvertire anche premesse che, pure, sono molto convincenti.

Diciotti è persuaso che “è anche sul terreno di esempi improbabili che si misura la consistenza di una dottrina politica”¹⁸³, ma in realtà – ad esempio – nessuna filosofia politica è in grado di resistere di fronte all’ipotesi (non più improbabile di quella suggerita da David Friedman) secondo la quale tutti gli uomini potrebbero essere radicalmente malvagi e refrattari ad ogni rispetto del prossimo. Con un’umanità completamente demoniaca, nella società libertaria si avrebbe il trionfo del male, ma lo stesso succederebbe in una società autocratica, laburista, aristocratica o comunista, se popolate dai medesimi soggetti. Solo per questo motivo dobbiamo considerare inutili e già di per sé confutate tutte le ipotesi politiche in merito al “miglior ordine politico”?

Bisogna poi riconoscere che in talune determinate situazioni l’esistenza è terribilmente *drammatica* e ben poca cosa sono, in questi casi, i nostri strumenti interpretativi. Seguendo gli impervi sentieri di una fantasia senza confini che si sbizzarrisca a speculare su casi-limite (come piace a David Friedman¹⁸⁴), possiamo anche immaginare il caso di una donna alle prese con un’organizzazione criminale che le imponga di decidere quale dei suoi giovani figli deve morire. Simili criminali votati al sadismo potrebbero dichiararsi disposti a non uccidere i bambini solo se la madre accetterà di sopprimerne uno con le sue stesse mani. Davanti a situazioni tanto difficili, a me pare che entrambe queste decisioni (tanto quella cooperativa, quanto l’altra) siano eticamente comprensibili e giustificabili.¹⁸⁵

¹⁸² “Sono entrambi doveri sia l’amore degli uomini, sia il rispetto per il *diritto* degli uomini: ma quello è solo *condizionato*, questo invece è dovere *incondizionato* e comanda in modo assoluto, di guisa che chi vuol cedere al dolce sentimento della beneficenza si deve prima assicurare bene di non aver violato il dovere assoluto” (Kant, *Per la pace perpetua*, p.160).

¹⁸³ Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p.226.

¹⁸⁴ Friedman, *L’ingranaggio della libertà*.

¹⁸⁵ Come è facile vedere, ho qui liberamente utilizzato (dando una connotazione ancor più tragica, se possibile, a quell’invenzione romanesca) la trama di un noto film diretto da Alan J. Pakula, *Sophie’s Choice* (1982), interpretato da Meryl Streep, Kevin Kline e Peter McNicol.

A partire da una tale situazione, però, si può affermare che i genitori dispongano della vita dei figli? Che possano stabilire – sulla base di criteri utilitaristici o di altro tipo – quale di loro deve essere salvato e quale no? A dispetto delle tesi avanzate da Diciotti¹⁸⁶, chi scrive continua a ritenere che Rothbard non abbia torto quando dichiara che le situazioni da “scialuppa di salvataggio” (quale comportamento è giuridicamente legittimo quando un gruppo di naufraghi dispone di un numero insufficiente di scialuppe?) non possono essere il banco di prova di una concezione che si proponga di offrire giusti criteri di giudizio in condizioni ordinarie.

Dal punto di vista della storia delle idee, è necessario ricordare come queste analisi abbiano un'origine molto antica e abbiano avuto forse la loro più lontana espressione in alcune considerazioni di Carneade. La riflessione dello scettico ateniese muoveva infatti dall'ipotesi di un naufragio nel corso del quale due individui fossero giunti, nello stesso momento, vicini ad una tavola di legno che però era in condizione salvare la vita solo ad uno dei naufraghi. Questo argomento – detto, da lì in poi, dell'asse di Carneade – era introdotto dal pensatore greco per portare un attacco radicale all'idea stessa di giustizia e diritto, ma è interessante rilevare come molti secoli dopo Francisco Suarez risponderà a queste tesi scettiche sostenendo che in tali casi, altamente improbabili, cessa l'*ordo iustitiae* e lascia il posto all'*ordo caritatis*.¹⁸⁷

Va anche aggiunto come l'incapacità ad accettare taluni tragici aspetti dell'esistenza umana sia proprio uno dei tratti più caratteristici della tradizione socialista, quasi che la costruzione di una società definita come giusta possa eliminare ogni difficoltà. Da Marx agli anarchici, tutto il pensiero in vario modo collettivista è attraversato da bizzarre fantasmagorie in cui si prefigura una società affrancata da preoccupazioni e bisogni. Molto significativa, in questo senso, è la stessa formula usata in lingua francese per designare il *welfare State*: il termine-concetto *État-providence*, in effetti, manifesta un'evidente origine teologica, secolarizzazione di un'onnipresenza miracolosa in cui il ruolo della divinità cristiana è assunto dal “dio mortale” hobbesiano. Non a caso con l'avvento delle società *welfariste* si assiste insomma al trionfo dei diritti *positivi*; si tratta di una mimesi perversa (e non priva di tratti parodistici) dell'Eden biblico, in cui si promette di superare i vincoli stessi della scarsità grazie ad alcune ben poco ragionevoli illusioni: che l'espansione della tassazione e della

¹⁸⁶ Cfr. in particolare: Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p.220 (nota 59).

¹⁸⁷ Rommen, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, pp.17-18.

spesa pubblica favoriscano la crescita e la diffusione delle risorse, che la ridistribuzione lasci intatta la produzione, che la compressione della concorrenza e l'alterazione dei prezzi di mercato non distruggano incentivi e informazioni, che la proibizione di innumerevoli integrazioni volontarie non inibisca il miglioramento delle condizioni di quanti vengono in tal modo ostacolati nella loro azione, e così via.

La teoria libertaria, al contrario, è caratterizzata dall'idea di limite (e la proprietà, per definizione, incarna confini molto definiti) e dalla consapevolezza che l'imperfezione umana non può essere superata da alcun ordine legale, né da alcuna prospettiva politica.

3.5 Diritto a discriminare e teoria del monopolio

Una cosa più di altre Diciotti rigetta ed è la tesi di Rothbard secondo cui i legittimi proprietari possano disporre dei loro titoli di proprietà in modo *discriminatorio*: decidendo di affittare la propria abitazione a persone di fede buddista invece che musulmana; assumendo persone di sesso maschile piuttosto che femminile; privilegiando gli individui più colti e intelligenti a scapito degli altri, e così via. Egli scrive: “per fare qualche esempio, in una società capitalista libertaria le imprese potrebbero assumere solo personale selezionato sulla base di *tests* genetici e potrebbero esigere che i lavoratori non aderiscano a determinate organizzazioni o sindacati, che non esprimano determinate opinioni, che non professino determinati culti religiosi, che mangino pesce il venerdì, che dormano dalle nove di sera alle sei di mattina, che facciano un'ora di ginnastica dalle sei alle sette, che copulino promiscuamente con i più alti dirigenti quanto questi lo desiderino”.¹⁸⁸

Di fronte a questo lungo elenco di situazioni (che Diciotti giudica lesive di fondamentali diritti umani) è però difficile non rilevare come la libertà contrattuale possa prevedere queste e altre forme di accordo, come d'altra parte constatiamo spesso senza restare minimamente scandalizzati. In merito ai *tests* genetici, ad esempio, qual-

¹⁸⁸ Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p.226. Analoga tesi è esposta nel seguente passo: “I proprietari di beni immobili (...) avrebbero il potere di stabilire le regole di condotta degli individui presenti negli spazi di loro proprietà: ad esempio, se tutti i proprietari del territorio di una città o di una regione decidessero che in esso tutti dovessero astenersi dal pronunciare la parola ‘libertà’, o mangiare pesce il venerdì, o alzarsi alle sei di mattina, i non proprietari che desiderassero permanere su quel territorio dovrebbero conformarsi a tale decisione” (Diciotti, *supra*, pp.67-68).

cuno potrebbe forse negare che le agenzie di moda non utilizzino già ora, così come i produttori cinematografici, metodi di selezione che si basano in larga misura sul diverso corredo genetico dei candidati (che è all'origine, come è noto, del differente fenotipo)? E che dire di tutte le organizzazioni su base religiosa? Forse Diciotti sarebbe favorevole a norme che impedissero a sette e chiese di privilegiare costantemente quanti appartengono alla loro comunità? È poi così assurdo che le società di basket o football propongano contratti tesi a vincolare i propri campioni affinché si allenino di giorno e riposino la notte (prevedendo penali in caso contrario)? Quanto alle prestazioni sessuali a favore dei dirigenti, come giudicare un contratto di questo genere se non quale forma particolare di prostituzione? Poiché non credo che Diciotti intenda sostenere l'introduzione di norme che proibiscano il sesso commerciale, il quale da secoli è ammesso anche da ordinamenti non particolarmente distintisi per i propri orientamenti liberali, non riesco a comprendere come egli trovi illegittimo un ipotetico accordo di questo genere tra due adulti consenzienti.¹⁸⁹

Al di là delle circostanze ipotetiche prospettate da Diciotti, a parere di chi scrive vi sono inoltre alcuni dati essenziali da cui non si può prescindere. In primo luogo, è necessario ricordare che *esistere è scegliere, e scegliere è discriminare*. Frequentare una scuola invece che un'altra, corteggiare una ragazza mora e ignorarne una bionda, tifare per una società calcistica invece che per un'altra, commentare positivamente le tesi di alcuni studiosi e stroncare quelli di altri (oppone Steiner a Rothbard, ad esempio), dar vita ad una missione nel cuore dell'Africa invece nella periferia di Rio de Janeiro. Per sua natura, ogni azione è segnata dalla discriminazione; ed è anche per questo motivo che si deve apprezzare la prospettiva neo-lockiana, in quanto essa è in grado di definire quei confini (proprietari) all'interno dei quali una discriminazione è legittima.

Quando il papa nomina alcune decine di nuovi cardinali egli compie un atto fortemente discriminatorio verso i propri correligionari non scelti e pure verso i membri di quelle altre comunità – protestanti, ebrei, musulmani, agnostici, e così via – che non ha neppure tenuto in considerazione, ma tale decisione è legittima perché investe ambiti e risorse che sono di proprietà della Chiesa e quindi dipendono dalle decisioni del pontefice.

Se l'esistenza umana comporta per forza di cose comportamenti discriminatori, preoccupazione di ogni filosofia politica dovrebbe essere quella di comprendere quando decisioni di questo tipo sono

¹⁸⁹ Una cosa è esprimere la propria riprovazione morale per tali scambi, altra cosa è ritenere di interferire con essi proibendoli per legge.

leggitive e quando no. D'altro lato, il radicale rigetto di ogni discriminazione può discendere soltanto dall'ormai inveterata abitudine a considerarsi parte di un *tutt'uno* (la collettività statale) all'interno del quale, senza dubbio, ogni privilegio appare ingiustificato. La confusione tra discriminazioni leggitive (che hanno luogo entro spazi privati) e illeggitive (all'interno degli ambiti statali, collettivizzati) va però evitata, se non si vuole rendere impossibile ogni scelta e se si vuole evitare che l'intera società finisca sotto il controllo di pochi pianificatori.

In questo senso, è comunque interessante rilevare come lo stesso Philippe van Parijs, esponente di punta della filosofia *liberal* contemporanea, ritenga di aver trovato proprio nel tema della discriminazione un solido argomento contro il libertarismo.

Egli muove dalla considerazione che un ordine libertario potrebbe condurre alla situazione in cui “tutta la Terra abitabile (comprese le strade, i parchi ed altri luoghi oggi pubblici) sia un giorno proprietà privata di alcuni individui”. Entro tale quadro sarebbe sufficiente che venisse in mente ai proprietari “di imporre a tutti gli affittuari e agli utenti dei loro beni il divieto di pronunciare la parola ‘solidarietà’”¹⁹⁰ per avere una situazione completamente illiberale. Tale *mancanza di libertà* deriverebbe dal fatto che ogni persona, in casa d'altri, non potrebbe esprimersi come meglio crede.

In realtà, appare abbastanza evidente che se i pochi proprietari fossero – come van Parijs pone a premessa – i legittimi titolari di quei beni, essi avrebbero la piena facoltà di definire le regole di comportamento da tenersi *a casa loro*. Per i libertari, infatti, quello scenario è da considerarsi legittimo nell'ipotesi in cui ogni singolo proprietario abbia conseguito quei titoli *senza aggredire il prossimo*. Per questo stesso motivo, se all'interno di un villaggio tutti i legittimi titolari dei beni immobili decidessero di dare ogni loro bene ad una Chiesa, ad una fondazione o ad un'impresa, cosa potrà mai obiettare il *decisore politico* ligio alle indicazioni di van Parijs? Mobiliterà l'esercito e la polizia per impedire una simile eventualità? E se non lo farà in quel caso, perché mai dovrebbe sentirsi autorizzato a farlo nell'ipotesi – davvero inverosimile e bizzarra (ancor più di quella del meteorite) – in cui una soluzione simile dovesse emergere a livello globale?¹⁹¹

Di fronte all'incubo di van Parijs, il quale paventa che l'intero universo possa essere posseduto da una sola impresa, va anche evidenziato che se nella teoria libertaria questa è solo un'eventualità del tutto

¹⁹⁰ Van Parijs, *Che cos'è una società giusta?*, p.130.

¹⁹¹ Per una critica di carattere “gius-realista” a queste tesi di van Parijs, cfr.: Nicosia, “L'anarco-capitalismo come ordinamento giuridico”.

improbabile (e in ogni caso, come si è detto, essa sarebbe il risultato di interazioni *consensuali*, e quindi della precisa volontà dei titolari legittimi), un tale esito può divenire molto più probabile – se non addirittura inevitabile – nell’ordine “real-libertario” prospettato da van Parijs, dove la ripetuta redistribuzione dei *titoli* di proprietà implica che ogni proprietà sia di fatto controllata dagli uomini di Stato. Ma questo fa sì che, in definitiva, gli stessi titoli arbitrariamente attribuiti ai singoli (compresi i noti surfisti californiani tanto cari allo studioso fiammingo¹⁹²) siano in ogni momento assegnabili in altro modo e per volontà del piccolo gruppo dei decisori politici.

È proprio nelle nostre società statizzate che un minuscolo consesso di persone (la classe politica) è in condizione di proibire l’utilizzo di determinate parole e, quindi, di impedire ai legittimi proprietari di utilizzare i titoli da loro detenuti – quelli che Rothbard definisce i *titles of ownership*¹⁹³ – come essi meglio credono.¹⁹⁴

In altre parole, è proprio a causa della debole concezione della proprietà oggi vigente all’interno delle nostre società che l’umanità si trova esposta al rischio di subire illegittime censure, del tutto contrarie alla libertà dei singoli. In effetti, se le circa duecento classi politiche (alcune delle quali davvero molto ristrette) che controllano gli Stati contemporanei dovessero decidere di mettere al bando i libri di Hitler e Marx, Nietzsche e Lenin, Adorno e Heidegger, di tutta evidenza diverrebbe quanto mai difficile poter leggere tali opere. Si sarebbe esattamente nell’incubo tratteggiato da van Parijs, ma con una fondamentale differenza: che nello scenario libertario (e quanto mai improbabile) immaginato dall’autore di *Che cos’è una società giusta?* le limitazioni deriverebbero da diritti legittimi, mentre in questo caso (immensamente meno improbabile del primo) ci si troverebbe dinanzi ad autentiche aggressioni alla libertà individuale: i proprietari di tali libri, a casa loro, non potrebbero leggere quello che vogliono.

Diciotti mostra di condividere, nella sostanza, la critica di van Parijs nel momento in cui difende l’ordine statuale contemporaneo sulla base della tesi che nelle nostre società “vi sono spazi pubblici sottratti al dominio dei privati ed ai quali tutti gli individui hanno un eguale diritto di accesso”.¹⁹⁵ Ma questa affermazione rivela un anglosassismo che è difficile accettare e che subisce in modo acritico l’identifi-

¹⁹² Van Parijs, “Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income”.

¹⁹³ Rothbard, *The Ethics of Liberty*, p.133 (trad. it.: p.201).

¹⁹⁴ Nel recente passato, anche in Italia sono state approvate norme di questo genere: basti pensare alla legge 205/93 (nota come “legge Mancino”).

¹⁹⁵ Diciotti, *supra*, p.83.

cazione tra beni *collettivizzati* e beni *di tutti*. Ovviamente non è così, dal momento che quanti dispongono del potere politico sono in condizione di riservare ad alcuni gruppi e, non di rado, a loro stessi la fruizione e il controllo degli spazi collettivizzati. Quello che qui sembra sfuggire è che lo Stato non è un'entità astratta, dal momento che esso può essere compreso solo a partire dalla constatazione che in virtù dell'ordine statuale un piccolo numero di persone è in condizione di dominare la società: soprattutto dettando le regole che presiedono all'utilizzo dei beni statali.¹⁹⁶

Van Parijs manifesta una viva apprensione di fronte ad una situazione ipotetica in cui i proprietari decidano quali libri possano essere stampati nelle loro aziende e quali opere possano entrare nelle loro case. Egli dovrebbe molto più opportunamente concentrare l'attenzione sui rischi connessi all'azione aggressiva dei governi, che oggi si considerano autorizzati ad invadere l'esistenza e la proprietà dei singoli, esercitando quell'*eminent domain* che finisce per ricondurre l'intera società sotto il controllo del ceto politico-burocratico.¹⁹⁷

A questo proposito, quando Diciotti cerca di minimizzare la distanza che separa il potere politico da quello che chiama il "potere economico" (la facoltà di un legittimo proprietario di disporre dei suoi titoli di proprietà) il problema è che viene meno proprio differenza tra le legittime pretese del proprietario e quelle di chi non si accontenta di disporre dei propri titoli, ma intende controllare i beni e le risorse altrui. È proprio la questione del potere eminent, quindi, che viene un po' troppo bruscamente accantonata.

A tale riguardo è utile richiamare la lezione di Bruno Leoni, nel momento in cui egli definisce *giuridica* la pretesa del creditore e *anti-giuridica* quella del rapinatore. Con questa distinzione egli intende offrire uno schema generale che – al di là della giustificazione meramente sociologica su cui costruisce l'analisi – aiuta a cogliere la distanza che separa un comportamento giusto da uno ingiusto.¹⁹⁸ Nel

¹⁹⁶ Quando il sindaco di una città, ad esempio, decide di introdurre un biglietto di ingresso con l'obiettivo di soddisfare le esigenze di definiti gruppi di pressione (come già avviene in molti casi), egli rende particolarmente evidente quello che, in realtà, traspare quotidianamente in innumerevoli altre circostanze: ovvero che ciò che apparentemente è *di tutti* viene in realtà gestito *da pochi* e nell'interesse di una frazione della società.

¹⁹⁷ Il potere eminent che l'apparato statale esercita illegittimamente nei riguardi delle proprietà dei singoli può prendere la forma dell'esproprio, ma anche – e soprattutto – della regolamentazione. Cfr. Epstein, *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*.

¹⁹⁸ Leoni, "Il diritto come pretesa individuale", pp.126-127.

momento in cui, invece, Diciotti sostiene che “l’assoggettamento di un individuo alle condizioni poste dal potere politico può essere concepito come effetto di un contratto, almeno in senso lato”¹⁹⁹ si ha la sensazione che il bandito di strada (anche nella sua versione stanziale e istituzionalizzata, anche quando veste i panni dell’uomo di Stato) abbia trovato un argomento che ne giustifica, in modo del tutto artificioso, l’azione aggressiva.

Per Diciotti, il potere politico e il cosiddetto “potere economico” sono accomunati dal “fatto di avere stabilito un dominio su un territorio”.²⁰⁰ Ma uno dei problemi maggiori di una teoria che intenda riflettere consapevolmente su questi temi è proprio da riconoscere nelle *modalità* che rendono legittimo o illegittimo questo dominio. Mentre la logica proprietarista su cui si regge l’ordine libertario implica l’assoluto rispetto dei diritti di proprietà altrui, il dominio esercitato dalla classe politica è – per definizione – *eminente*, e quindi si definisce a partire dalla sua capacità di espropriare, tassare e regolamentare. Quando l’apparato di potere chiamato “Stati Uniti” ha esteso il proprio controllo anche sulle terre dell’Ovest e in questo modo ha assoggettato a sé un colono di origine europea che si era spinto fin laggiù alla ricerca di aree vergini da coltivare (dove, con il proprio lavoro, si era legittimamente appropriato di ciò che gli serviva per assicurare a sé e ai propri familiari le risorse necessarie alla sopravvivenza e alla sicurezza), questo individuo e i membri della sua comunità sono diventati sudditi di Washington e obbligati ad accettare ogni genere di imposizioni, fiscali e d’altro tipo.

Esiste quindi una differenza radicale tra il “lavoratore” che si trova di fronte al “capitalista”²⁰¹ e il cittadino che è obbligato a fare i conti con il potere politico.²⁰²

¹⁹⁹ Diciotti, *supra*, p.90.

²⁰⁰ Diciotti, *supra*, p.90.

²⁰¹ Più correttamente, però, sarebbe meglio dire che abbiamo un individuo di fronte ad un altro individuo.

²⁰² Viceversa Diciotti afferma: “Che cosa può fare un lavoratore se un capitalista gli chiede condizioni di lavoro eccessivamente pesanti? Può non stipulare il contratto di lavoro e ‘andarsene’ a cercare lavoro da qualche altra parte. È certo che se nessun altro offre lavoro, la scelta di ‘andarsene’ può risultare ancora meno attraente delle condizioni di lavoro cui non vorrebbe assoggettarsi, ma non per questo non è, in un certo senso, libero di farlo. E che cosa può fare un cittadino se il potere politico gli chiede condizioni troppo pesanti per risiedere in un determinato territorio? Può rompere il suo ‘contratto’ con il potere e ‘andarsene’ a risiedere su un altro territorio” (Diciotti, *supra*, p.90). Il tratto comune tra le due situazioni sarebbe riconoscibile nell’ipotesi che in entrambi i casi viene “stabilito un dominio su un territorio, rendendo costoso per gli abitanti di quel territorio

È anche significativo che, al fine di rafforzare la sua pretesa di mettere sullo stesso piano il potere politico e quello economico, Diciotti introduca un concetto squisitamente marxiano: quello di “mezzi di produzione”.²⁰³ La tesi è che la proprietà dei mezzi di produzione (soprattutto in presenza di un’abbondanza di individui in cerca di lavoro) possa permettere a chi controlla questi beni di imporre condizioni terribili, esercitando una forma di “coercizione” su quanti hanno bisogno di lavorare.

A questo punto, però, è necessario sgombrare il terreno da un termine tanto impreciso e indefinibile quale è quello di “mezzi di produzione”, che rivela il permanere della convinzione che la vita economica di una società di mercato non sia *orientata* dalle esigenze dei consumatori (che ogni individuo e ogni impresa si sforzano di soddisfare, nella misura in cui vogliono essere premiati dal successo), ma al contrario che essa sia *determinata* da chi controlla talune realtà fisiche (i capannoni, le macchine, gli *assets* finanziari). In realtà, quando assistiamo ad un contratto di lavoro tra il titolare di un’impresa edile e un architetto che in cambio di una somma accetti di offrire i propri servizi a tale azienda, chi tra i due soggetti (l’impresa e il professionista) dispone dei mezzi di produzione? La risposta è ovvia: entrambi. Il palazzo che viene costruito, infatti, ha avuto bisogno sia degli strumenti di cui dispone l’impresa (mattoni, cemento, e così via) che di quelli di cui dispone l’architetto (le sue competenze, in primo luogo). In questo come in ogni altro contratto, entrambi danno ed entrambi ricevono; e soprattutto entrambi sono indispensabili. La nostra pigrizia intellettuale e, ancor più, la ragionevole attitudine ad avere dinanzi agli occhi un quadro semplificato ci inducono a vedere nell’impresa il datore di lavoro (e quindi il soggetto *forte*) e nell’architetto il dipendente (e quindi il soggetto *debole*). Ma le cose non stanno affatto così, tanto che vi sono circostanze in cui le imprese sono “obbligate” a contendere gli architetti, i tornitori o i programmati, e questi ultimi si avvalgono di tale domanda per ottenere remunerazioni sempre più alte.²⁰⁴

andarsene altrove” (Diciotti, *supra*, p.90). Esiste però una differenza fondamentale nel fatto che il lavoratore esca da una *proprietà altrui*, su cui quindi non possedeva titoli legittimi, e il colono sia invece obbligato a lasciare la *propria casa*. È questo elemento che configura solo il secondo caso come rappresentativo di un’azione aggressiva e quindi ingiusta.

²⁰³ Diciotti, *supra*, p.89.

²⁰⁴ Da tutto questo discende che la relativa “forza” o “debolezza” nelle relazioni di mercato dipendono esclusivamente dalla propria capacità a soddisfare le richieste altrui, e non certo dal possesso di macchinari (qualsiasi cosa, specie nell’economia contemporanea, tale espressione possa indicare). Per un’ottima analisi

Poiché vi è dunque una sola coercizione (quella esercitata da chi invade la vita o la proprietà altrui, con l'aggressione e la minaccia), non si può correttamente parlare di un *potere* economico – che sia in qualche modo analogo al *potere* politico – e la condizione di disagio in cui si trovano i lavoratori quando vi è abbondanza di offerta (e quindi mancano posti di lavoro) non può essere addebitata all'imprenditore (e neppure, seguendo logiche “animistiche”, ai mezzi di produzione in quanto tali). Essa, infatti, ha le proprie origini nelle reali difficoltà di quell'economia. In una società di mercato, d'altra parte, è la capacità di soddisfare i consumatori e offrire servizi apprezzati che rende più o meno appetibile e più o meno retribuito un individuo che si presenta sul mercato del lavoro. Ma se l'imprenditore che paga a caro prezzo un proprio dipendente non è “costretto” a ciò dal proprio salariato, lo stesso si può dire quando questo stesso lavoratore è retribuito molto meno (per le mutate condizioni del mercato e, di conseguenza, a causa del modificarsi della relazione tra impresa e dipendente).²⁰⁵

Rigettare l'idea stessa che esista un potere economico implica il rifiuto di quello schema teorico entro il quale le libertà esistono *al plurale* e l'idea di libertà pretende di sottrarsi alla sua relazione, davvero essenziale, con la proprietà. Ancora una volta, così, dobbiamo constatare che il principale motivo di contrasto tra la filosofia politica *libertarian* di tradizione liberale e quella *liberal* di tradizione socialista sia da riconoscere nel fatto che per quest'ultima esistono conflitti tra libertà diverse, al punto che è del tutto insensato pretendere di delineare – neppure a livello teorico – una società integralmente libera.²⁰⁶

di alcuni di questi temi e, in particolare, del mito della debolezza del cosiddetto “salariato” si veda: Leoni, “A proposito di sciopero e serrata”.

²⁰⁵ Ho accettato, nel seguire la riflessione di Diciotti, di usare concetti come “alti salari” o “bassi salari” (egli parla, ad esempio, di “un ‘cattivo’ contratto”; Diciotti, *supra*, p.89). In realtà, come non esiste un prezzo “giusto”, così non ha molto senso parlare – in astratto – di buone o cattive condizioni contrattuali. Tutto quel che si può dire è che, in assenza di impedimenti legali, la relativa qualità dei contratti che possiamo stipulare è condizionata dalla nostra capacità di soddisfare i nostri potenziali clienti e dalla loro disponibilità di risorse in grado di soddisfare noi. Non vi è quindi un rapporto di potere o dominio all'origine di eventuali condizioni contrattuali considerabili come poco attraenti, ma una realtà economica effettiva da cui non si può in alcun modo prescindere.

²⁰⁶ Anche taluni liberali classici, a causa della loro impostazione hobbesiana e anti-giusnaturalista, accolgono una simile definizione della libertà. Per James M. Buchanan e Gordon Tullock, ad esempio, “l'accettazione del diritto dell'individuo a fare ciò che egli desidera, fino al punto in cui la sua azione non contrasta con la libertà di altri individui a fare altrettanto, deve essere uno dei tratti caratteristici di ogni ‘buona’ società” (Buchanan – Tullock, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, p.303). Successivamente Buchanan

La libertà di un uomo, infatti, comporterebbe sempre una qualche limitazione della libertà altrui. Particolarmenre interessante è quanto afferma Diciotti nel momento in cui sostiene che assicurare la libertà di parola significa far “venir meno un’altra libertà individuale, cioè quella di compiere azioni aventi l’effetto di impedire ad altri di esprimere le loro opinioni”.²⁰⁷ Il problema è che la libertà di parola non esiste in astratto, dal momento che ben pochi potrebbero apprezzare una mia diurna intrusione a casa loro con l’obiettivo di convincerli della bontà delle tesi che qui sostengo. Ognuno è libero di esprimersi, ma solo negli spazi che sono suoi, che ha legittimamente affittato o in cui viene generosamente ospitato. Io non ho un diritto di espressione che mi permetta di invadere le abitazioni altrui con lo scopo di persuaderli in tema di giustizia. E se qualcuno mi accompagna alla porta non vi è alcuna mia libertà che risulti lesa, ma abbiamo assistito soltanto alla legittima difesa di un diritto (proprietario) che la mia azione stava minacciando o mettendo in discussione.²⁰⁸

La concezione libertaria della giustizia è d’altra parte *procedurale*²⁰⁹ e rigetta le critiche di quanto parlano di “monopoli di mercato”. Da molti anni, infatti, la riflessione di Rothbard e degli economisti austriaci²¹⁰, e anche dei giuristi più sensibili a tali temi²¹¹, ha ripetutamente evidenziato quanto sia grande la distanza che separa il mono-

ha riproposto tale concezione proprio in rapporto alla proprietà, sostenendo che quando entro un universo naturale due individui competono per il controllo di una risorsa scarsa, è ragionevole immaginare che presto si arrivi al momento in cui “entrambe le parti concordano e accettano l’assegnazione” (Buchanan, *I limiti della libertà*, p. 72).

Rothbard rigetta in modo reciso, e in più occasioni, una concezione tanto relativista, che sganci la libertà dal diritto di proprietà e accetti acriticamente la prospettiva hobbesiana, fino al punto di impedire ogni scoperta (in quella prospettiva, infatti, la mia libertà di scoprire per primo qualcosa comporterebbe la logica negazione che altri possano fare altrettanto).

²⁰⁷ Diciotti, “Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard”, p. 236.

²⁰⁸ Per comprendere il supposto *confitto* tra due pretese “libertà” (che tali non sono, a meno che si voglia chiamare con lo stesso nome il *diritto* della vittima e l’*azione illegittima* dell’aggressore) è sufficiente evidenziare che chi volesse causare una strage e venisse bloccato qualche attimo prima non potrà certo accusare gli altri di averlo privato della propria libertà. Ritengo che la stessa analisi del linguaggio comune, la quale svolge un ruolo tanto significativo nella filosofia analitica, dovrebbe qui indurci a ritenere inadeguata una tale identificazione tra *arbitrio* (o potere, o licenza) e *libertà*.

²⁰⁹ Sulla questione, si veda anche: Nozick, *Anarchia, Stato e utopia*.

²¹⁰ Mises, *Human Action*, pp.354-394; Rothbard, *Man, Economy, and State*, pp. 560-660.

²¹¹ Cfr. Leoni, “Mito e realtà dei monopoli”.

polio *legale* (imposto dalla legge, e illegittimo) e il monopolio *di fatto* (risultato di azioni e accordi non aggressivi, e quindi legittimo). Nel secondo caso, infatti, l'assenza di una tutela giuridica espone in ogni momento il soggetto monopolista a quelle che gli economisti chiamano la concorrenza “potenziale” (di nuovi ipotetici soggetti, ancora assenti dal mercato) e “indiretta” (proveniente da produttori già attivi in settori collaterali e i cui prodotti possono quindi funzionare da sostituti o surrogati). Un monopolio politicamente non protetto non soltanto è legittimo, ma è anche fragile e costantemente esposto alla competizione.

La filosofia politica *liberal* continua però a non distinguere le due diverse forme di monopolio (solo il primo dei quali – prodotto dallo Stato grazie a “patenti regie”, licenze e protezioni di vario genere – costituisce una lesione alla libertà individuale) e in tal modo finisce per giustificare l’insieme delle norme anti-trust e il controllo politico dell’economia che da tali regole deriva.

Sulla base di una deformata rappresentazione del mercato e del suo rapporto con la questione del monopolio, da più parti viene quindi difesa l’azione degli apparati politici e burocratici che impediscono ai soggetti proprietari di interagire liberamente e che mettono sotto controllo le politiche dei prezzi o i progetti di accordo. Non è neppure chiaro come in un contesto simile sia possibile l’innovazione, dato che – quando un individuo o un’impresa individuano un nuovo articolo – essi sono, almeno per un certo periodo, gli unici produttori di quel bene (risultando monopolisti *di fatto*).

Ma per quale ragione van Parijs – non diversamente da molti altri autori *liberal* – ritiene giusto e necessario un costante lavoro di redistribuzione delle risorse? Essenzialmente perché a suo giudizio la “privatizzazione” degli spazi comuni avrebbe sottratto a molti individui la loro legittima disponibilità di importanti fonti di ricchezza; in virtù di tale motivo, una compensazione dovrebbe essere ritenuta necessaria.

Philippe van Parijs crede infatti di avere svelato la fragilità del principio libertario di appropriazione sostenendo che “prima dell’appropriazione privata di una risorsa naturale (supponiamo: un bosco) da parte di un individuo particolare, tutti gli altri individui usufruivano del diritto di disporne liberamente”.²¹² Egli chiama in causa anche il socialista Charles Fourier (già evocato da Nozick), il quale riteneva “che, privando l’uomo dei suoi quattro diritti fondamentali

²¹² Van Parijs, *Che cos’è una società giusta?*, p. 133.

di caccia, pesca, raccolta e pascolo, la ‘civiltà’ dovesse farsi carico dell’obbligo di fornire a ciascuno un minimo vitale”.²¹³

Non vi è dubbio che nei secoli passati le popolazioni rurali spesso disponessero della facoltà – giuridicamente ben definita – di cacciare, pescare, raccogliere frutta selvatica o altri prodotti naturali, far pascolare i propri animali. Ma non si trattava affatto di diritti universali, riconosciuti a tutti gli uomini e in uguale misura. Più semplicemente, vi erano persone specifiche che disponevano del diritto a raccogliere legna in una certa zona, ad esempio, e lo detenevano proprio in virtù del loro essere i discendenti dei “primi occupanti” di quelle aree.²¹⁴

Quando quegli spazi sono state posti sotto il controllo di un singolo proprietario, allora, si è proceduto all’illegitimo esproprio dei *titoli validi* (quelli che Nozick chiama *entitlements* e Rothbard *titles of ownership*) che erano detenuti da quanti avevano precedentemente usato il bosco per raccogliere legna o andare a caccia: titoli che non erano dell’*intera umanità*, come vorrebbe farci intendere lo studioso fiammingo, ma di taluni ben precisi “proprietari” che in quella circostanza furono ingiustamente derubati.²¹⁵

²¹³ Van Parijs, *Che cos’è una società giusta?*, p.135. Dietro all’espressione “civiltà” (come in altre occasioni dietro all’espressione “società”) va naturalmente riconosciuto il termine “Stato”: come se civiltà e società dipendessero dall’azione di quel ceto politico-burocratico che nel corso dell’epoca moderna è riuscito ad imporre la propria sovranità.

²¹⁴ Solo i membri delle assemblee di villaggio (vicinie, comuni di pieve e così via) disponevano di tali titoli. In quei contesti, infatti, erano membri legittimi di tali assemblee soltanto i proprietari di un bene (un’abitazione, un terreno) che fossero anche discendenti da una famiglia del luogo (insieme a coloro che, nel corso del tempo, l’assemblea stessa decideva di ammettere al proprio interno). Quant’giungevano nel villaggio in un secondo momento, infatti, non erano automaticamente ammessi nella cerchia di chi disponeva di quei titoli né all’interno dell’assemblea che era incaricata di gestire gli interessi comuni.

Sul tema anche il giovane Marx ha scritto un interessante saggio; cfr. Marx, *La legge contro i furti di legna*.

²¹⁵ È proprio a partire da situazioni come queste che Diciotti, in una nota del suo scritto, difende la tesi che vuole che “la terra fosse originariamente oggetto di proprietà collettiva, appartenendo a entità come clan e tribù, e sia divenuta oggetto di proprietà privata solo in seguito a eventi in cui svolse un ruolo importante il potere politico”; Diciotti, *supra*, p.35 (nota 63). Non c’è il minimo dubbio che il potere politico, ieri come oggi, abbia giocato un ruolo decisivo nel sottrarre risorse ad alcuni individui per attribuirle ad altri. Ed è ugualmente vero che da tempo immemorabile esista un dibattito molto vivace tra quanti sostengono che la proprietà collettiva abbia preceduto quella individuale (un nome per tutti: Henry Sumner Maine) e quanti difendono la tesi opposta (Numa Denis Fustel de Coulanges, ad esempio). Ma ai fini della presente discussione tale dibattito non presenta alcun interesse e per due ragioni fondamentali.

Ancora una volta va sottolineato come la logica del libertarismo sia rigorosa. Secondo gli autori libertari, infatti, di fronte ad un ingiusto esproprio di titoli non ha alcun senso rivendicare il diritto ad un generico sussidio di durata indeterminata, perché semmai bisogna pretendere la restituzione del maltolto e la completa riparazione del danno ingiustamente subito.²¹⁶ Non si capisce con quale logica, di fronte ad una sottrazione di risorse, van Parijs ritenga lecito chiedere un'assistenza universalizzata – anche a vantaggio di chi non ha ricevuto danni – e la permanente tassazione dei redditi liberamente prodotti.

In questo senso è il caso di chiarire che quando van Parijs si domanda come il libertarismo (essendo disposto ad accettare che, in linea teorica, poche persone siano proprietarie dell'intera Terra) possa “ergersi ancora ad unico difensore coerente della libertà individuale”²¹⁷, egli non distingue due piani ben differenti: quello del *diritto*

In primo luogo, proprio a partire dalla sua lettura *storica* del rapporto tra gli individui, i beni naturali e i titoli di proprietà, Rothbard ammette che si possano avere forme plurali di proprietà e che (come nel caso dell'aria su cui ci soffermeremo più avanti) per un medesimo bene possano essere riconosciuti titoli di proprietà detenuti da più individui. Non si deve ritenere che la proprietà individuale a cui pensa Rothbard sia sempre da ricondurre allo schema di un uomo che è proprietario di un oggetto ben delimitato (una mela, un vestito o un'automobile).

In secondo luogo, il contrasto cruciale a partire dal quale i libertari definiscono la loro posizione non è quello che oppone l'individuale al collettivo (o al comunitario), ma quello che oppone le relazioni volontarie a quelle imposte, accettate solo a seguito di un'azione coercitiva. Per citare Walter Block, “l'opposizione principale non è tra socialismo e capitalismo, ma piuttosto tra il socialismo volontario alleato al capitalismo volontario, da un lato, e le forze malefiche riunite del socialismo e del capitalismo coercitivi, dall'altro” (Block, “L'économie politique selon les libertariens”, p. 124). Un ordine comunitario basato sul consenso (ispirato ad una specie di “socialismo volontario”, per usare il linguaggio qui impiegato da Block), come nel caso della famiglia, non è in alcun modo incompatibile con l'ordine libertario e si può anzi sostenerne che proprio la soppressione dell'obbligo politico sarebbe in condizione di creare maggiori spazi per questo genere di esperienze. Su quest'ultimo tema mi permetto di rinviare a Lottieri, *Denaro e comunità*.

²¹⁶ A questo proposito, Rothbard è molto più spregiudicato di van Parijs (che in fondo chiede ai gestori dei nostri *Welfare State* di tenere in moto le macchine, e farle funzionare al massimo), poiché afferma che quando in alcuni paesi vi sono popolazioni espropriate da soggetti che dispongono di forti apparati repressivi, “la giustizia richiede la sottrazione ai latifondisti “feudali” o “coercitivi” dei titoli di proprietà sulla terra (...) e la loro attribuzione, senza compensazione, a quei singoli contadini che sono i “veri” proprietari del loro terreno” (Rothbard, “Justice and Property Rights”, p. 112).

²¹⁷ Van Parijs, *Che cos'è una società giusta?*, p. 130.

di proprietà e quello dei *titoli* di proprietà.²¹⁸ Per il liberalismo proprietarista essere libero è non già avere tanti titoli di proprietà, ma disporre del proprio legittimo diritto di proprietà²¹⁹: su di sé, sul proprio lavoro, sui propri beni. I libertari affermano infatti che gli uomini possiedono tutti e in eguale misura il *diritto di essere proprietari* (il diritto di proprietà). Ma questa è l'unica uguaglianza compatibile con un ordine libero e ne è, anzi, la condizione indispensabile.²²⁰

3.6 La proprietà (come l'essere) si dice in molti modi

Di fronte al problema dei “diritti di caccia, pesca, raccolta e pascolo” di cui parla Fourier, van Parijs è portato fuori strada soprattutto da una concezione troppo semplificata della proprietà. Riecheggiando il noto passo della *Metafisica* di Aristotele teso ad evidenziare i molteplici significati dell'essere e nella consapevolezza che è del tutto impossibile pensare la proprietà al di fuori di un quadro ontologico definito, è però necessario riconoscere che proprietà *si dice in molti modi*; e che, per questa ragione, solo una concezione più sofisticata del diritto di proprietà può permettere un'adeguata comprensione dell'ordine giuridico libertario e del proprietarismo su cui essa poggia.²²¹

Si è già anticipato come la precedente riflessione sullo statuto dell'autoproprietà dei bambini e, in maniera direttamente correlata, sul particolare diritto di proprietà che i genitori esercitano sui figli siano questioni che possono aiutare a comprendere l'intera riflessione rothbardiana in materia.²²² In effetti, se una delle maggiori difficoltà

²¹⁸ Questo tema compare anche in Diciotti, *supra*, pp.77-79.

²¹⁹ Anche nel linguaggio comune, d'altra parte, una cosa è *essere libero*, altra cosa è *essere ricco*.

²²⁰ Dal punto di vista storico è ragionevole ipotizzare che la progressiva compressione del *diritto* di proprietà sia stata possibile proprio in ragione del fatto che gli uomini, nel frattempo, moltiplicavano i loro *titoli* di proprietà. Le popolazioni europee del ventesimo secolo, insomma, hanno sì visto crescere progressivamente tassazione e regolamentazione, ma tutto ciò si è verificato in un'epoca segnata da un generale miglioramento delle condizioni di vita. Si ha quindi in qualche modo accettato di essere *meno liberi* proprio perché, nel medesimo tempo, si diventava *più ricchi*.

²²¹ A questo proposito Smith e Zaibert ricordano che “la proprietà è spesso concepita, à la Honfeld, secondo il modello del mazzo di bastoncini. Ogni bastoncino del mazzo indica un particolare diritto o potere: un diritto di usare, un diritto di possedere, di suddividere, di affittare, di costruirvi sopra, di goderne l'usufrutto, e così via” (Smith – Zaibert, “The Metaphysics of Real Estate”, p.167).

²²² È significativo che, secondo Diciotti, sia da considerarsi “principio paradoxale” quello che “implica al tempo stesso che i figli siano e non siano di pro-

delle teorie moderne della proprietà è da riconoscere nell'accettazione del modello cosiddetto *romanistico*, di fronte al caso dei minori Rothbard mostra di saper uscire da quel paradigma. E una delle sfide fondamentali che impegneranno la teoria libertaria negli anni a venire consisterà proprio nel saper sviluppare ulteriormente questa intuizione rothbardiana, delineando un modello sempre più pluralistico di proprietà che sappia riconoscere la legittimità e l'efficacia dei "diversi modi di possedere"²²³ che possono emergere in virtù dell'interazione sociale (quando lo Stato non interferisce con la libera iniziativa e la creatività contrattuale dei singoli).

Bisogna infatti chiarire che se la proprietà originaria (quale si afferma su *res nullius*) deriva quale conseguenza diretta del tipo di azione intrapresa, ad azioni diverse devono corrispondere forme diverse di proprietà.

Di fronte a chi inizi ad usare un bosco recandosi a raccogliere funghi (ma limitando a questa semplice azione lo sfruttamento di tale bene fino a quel momento ignorato da tutti), appare chiaro come non sia possibile considerare tale individuo quale proprietario dell'intera foresta. Eppure è evidente che egli ha acquisito, con la condotta tenuta, il diritto ad usare quello spazio per la raccolta dei funghi: egli possiede un titolo legittimo e chi, in un'epoca successiva, volesse diventare proprietario di quell'area non potrebbe ignorare l'esistenza di un simile rapporto. Le stesse proposte libertarie in tema di diritti di proprietà sull'ambiente vanno proprio in questa direzione.²²⁴

La questione dei diritti di proprietà sull'aria è, in tal senso, particolarmente interessante.

A tale proposito Diciotti adotta una prospettiva dichiaratamente collettivista: "non vi è dubbio che l'aria sia comunemente concepita, e che sia bene concepirla, come un bene di proprietà dell'intera umanità".²²⁵ Ma questo esito è in larga misura conseguente ad impliciti presupposti di "ontologia della proprietà" che vanno tematizzati ed esaminati criticamente. Per Diciotti, infatti, non sembrano esistere

prietà dei genitori" (Diciotti, *supra*, p.48). In realtà, proprio questo *strappo* di Rothbard dalle concezioni convenzionali (e moderne) della proprietà permette di comprendere la coerenza, l'originalità e la duttilità dell'ordine giuridico libertario in quanto ordine *proprietarista*.

²²³ Si fa qui uso dell'espressione di Carlo Cattaneo utilizzata da Paolo Grossi nel titolo di una sua raccolta di studi (in una prospettiva molto critica verso la società liberale). Si veda: Grossi, "Un altro modo di possedere".

²²⁴ Anderson – Leal, *Free Market Environmentalism*; Rothbard, "Law, Property Rights, and Air Pollution"; Autori vari, *Man and Nature*.

²²⁵ Diciotti, *supra*, p.39.

che due alternative: o l'aria è di tutti (posizione collettivista), o l'aria è una *res nullius* che chiunque può utilizzare, possedere, inquinare e perfino – qualora si fosse in presenza di adeguate tecnologie – sottrarre alla disponibilità altrui (posizione proprietarista). A questo punto egli mostra – secondo una logica, ancora una volta, di tipo consequenzialista – taluni possibili esiti di un tale schema e invita a rigettare una simile prospettiva.

Nel prendere in esame le tesi libertarie in materia di ambiente, d'altra parte, egli afferma che in un ordine proprietarista nessuna azione legale possa essere intrapresa dal cosiddetto “popolo inquinato” dal momento che se l'aria è una *res nullius* ogni individuo può appropriarsene e usarla a proprio modo (anche immettendo nell'atmosfera batteri omicidi). Egli sostiene così che “i danni provocati dall'inquinamento atmosferico ad un individuo *B* non possono essere concepiti come danni causati da un individuo *A* ai beni di proprietà di *B*, poiché l'aria inquinata respirata da *B* non era di proprietà di *B* prima che *B* la introducesse nei suoi polmoni”.²²⁶

In realtà le cose non stanno affatto in questi termini. Come si è detto, nel quadro concettuale libertario delineato da Rothbard l'auto-appropriazione dei beni naturali è strettamente correlata all'azione intrapresa di fronte a beni naturali non ancora posseduti. L'azione umana incontra la natura e, in questo modo, al tempo stesso dà vita a risorse e introduce titoli di proprietà. Questi ultimi, ad ogni modo, sono esattamente definiti dal tipo di azione compiuta e di tecnologia utilizzata. Nel suo stile brillante e paradossale, nel libro del 1974 Robert Nozick si chiedeva se il proprietario di un barattolo di succo di pomodoro che buttasse nel mare l'intero contenuto potesse essere considerato, solo per questo, il legittimo proprietario e primo occupante dell'immensa distesa d'acqua.²²⁷ Ovviamente la riposta è negativa. Nella logica rothbardiana, con quell'azione egli ha acquisito solo il diritto a compiere ancora un simile gesto e trarre da ciò quel genere di soddisfazione psicologica che lo ha motivato ad agire così.

È significativo in questo senso come Rothbard abbia duramente criticato la tesi classica di Edward Coke secondo cui il proprietario di un terreno ne sarebbe proprietario fino al cielo (*cujus est solum cujus est usque ad coelum*) e, per analogia, fino al centro della terra. Al contrario, lo studioso libertario ritiene che il colono *A* sia proprietario solo di ciò che ha sfruttato e, in questo modo, *scoperto*: la superficie del campo e per la profondità che egli l'ha lavorata con i propri strumenti (badile, aratro e così via). Egli avrà quindi il diritto di costruire su quel terreno

²²⁶ Diciotti, *supra*, p.41 (nota 72).

²²⁷ Diciotti, *Anarchia, Stato e utopia*, p.187.

un'abitazione o una fabbrica, ma non certo di impedire al vicino *B*, ad esempio, di estrarre petrolio – senza danneggiarlo e senza toccare i suoi titoli di proprietà – dai giacimenti che si trovano qualche decina o centinaia di metri sotto la stessa proprietà di *A*.²²⁸

Questa considerazione ha conseguenze rilevanti per una più corretta lettura ontologica della proprietà. Alla luce di una tale considerazione, infatti, possiamo vedere delinearsi un'idea molto particolare di proprietà, la quale permette di superare l'alternativa delineata da Diciotti. Ogni individuo che scopre e utilizza un bene naturale se ne appropria soltanto in rapporto all'uso che ne fa: in tal modo, egli diventa proprietario di quella che Rothbard chiama “l'unità tecnologica della risorsa” e “la taglia di questa unità dipende dal tipo di bene o dalla risorsa in questione, e deve essere definita da giudici, giurie o arbitri che siano esperti di questa risorsa particolare e di questo industria”.²²⁹ Torna qui una tesi che già era riconoscibile in Ayn Rand, secondo la quale “il diritto di proprietà è un diritto all'azione, come tutti gli altri: non è un diritto *a un oggetto*, bensì all'azione o alle conseguenze della produzione o dell'acquisizione di quell'oggetto”.²³⁰

Da tutto questo possono essere derivate molte conseguenze, soprattutto in merito al fatto che quanti – per tornare al nostro problema dell'aria – nel corso dei millenni hanno respirato e utilizzato l'ossigeno contenuto nell'atmosfera hanno acquisiti titoli validi su di esso. Essi non sono certo diventati proprietari delle molecole entrate nei loro polmoni (secondo lo schema delineato da Diciotti nel suo sforzo di immaginare una lettura libertaria di questa situazione), ma piuttosto hanno acquisito un titolo sull'atmosfera in quanto tale. E se talora può essere difficile definire se una specifica azione si concretizzi in un effettivo inquinamento (ma questo non è una difficoltà esclusiva dei libertari, ma di chiunque esamini problemi tecnici tanto controversi), più agevole è riconoscere come si possa sostenere che ogni individuo sia autorizzato ad impedire l'immissione nell'atmosfera di batteri o altre sostanze velenose.

L'inquinatore opera quindi in maniera aggressiva ai danni dei diritti *storici* (nella prospettiva neo-lockiana i diritti di proprietà, è il caso di ricordarlo nuovamente, hanno un'origine *procedurale*) di coloro che vivono sulla terra e, in particolare, di coloro che più direttamente sono interessati da tale azione: perché più vicini, minacciati, danneggiati. Grazie alla loro esistenza quotidiana e all'azione di *homesteading*

²²⁸ Rothbard, “Law, Property Rights, and Air Pollution”, pp.84-85.

²²⁹ Rothbard, “Law, Property Rights, and Air Pollution”, p.84.

²³⁰ Rand, *La virtù dell'egoismo*, p.102.

che ne deriva, gli esseri umani hanno acquisito il diritto a disporre di aria pura o, meglio, a respirare un'aria che non sia inquinata da altri uomini. Per Rothbard, in effetti, “nessuno ha diritto all'aria pura, ma tutti hanno il diritto di non avere la loro aria invasa da agenti inquinanti prodotti da un aggressore”.²³¹ D'altra parte, nessuno ha il diritto di impedire ad uno scienziato di immettere alcuni litri di aria in un contenitore ben sigillato e mescolarla – per ragioni di studio, ad esempio – con sostanze altamente inquinanti. Perché non si può impedire questa azione? Perché in questo caso l'ossigeno può essere appropriato e anche inquinato senza ciò abbia conseguenze negative per gli altri.²³²

Ciò che vi è di particolarmente originale in questa analisi di Rothbard è proprio lo sforzo di rigettare non solo la concezione collettivista (“l'aria è del genere umano”), ma anche una visione proprietarista che non muovesse dall'effettiva interazione e appropriazione che ha luogo nel momento in cui un individuo utilizza l'atmosfera e immette ossigeno nei polmoni.

Bisogna anche aggiungere che su questa originaria complessità dei titoli di proprietà, derivante dai processi storici di appropriazione, può poi innestarsi anche l'iniziativa commerciale e imprenditoriale dei soggetti proprietari, che nel loro interagire e grazie alla loro libertà contrattuale possono dare vita a forme di proprietà di vario genere e non necessariamente riconducibili al modello moderno (così come fu definito dal *Code Napoléon* e, di seguito, in molti altri codici civili). Da tutto questo può prendere forma un universo giuridico proprietarista molto bene attrezzato a gestire quelle realtà sempre più complesse che, a causa del monolitismo statuale, stanno conoscendo enormi difficoltà e non di rado vanno incontro a terribili insuccessi.

Sono quanto mai significative, in questo senso, le analisi condotte da quegli studiosi liberali che hanno sostenuto l'esigenza di riconoscere diritti di proprietà nell'utilizzo delle onde herziane allo scopo di diffondere programmi radiofonici o televisivi. Rifiutando la logica statalista di un sistema amministrato in cui la classe politico-burocratica decide chi può entrare nel mercato delle telecomunicazioni e chi può utilizzare le differenti bande di frequenza, un autore come Milton Mueller ha proposto che anche in questo settore vengano riconosciuti i diritti dei *primi occupanti*.²³³ La sua idea è che ad

²³¹ Rothbard, “Law, Property Rights, and Air Pollution”, p.87.

²³² Questo caso mostra anche come la tesi collettivista di Diciotti sia poco difendibile anche in una prospettiva consequenzialista; in tale contesto, infatti, lo scienziato in questione dovrebbe chiedere l'autorizzazione di ogni essere umano.

²³³ Cfr. in particolare: Mueller, *Reforming Telecommunications Regulations*.

ogni individuo deve essere riconosciuta la facoltà di emettere segnali, a condizione di non danneggiare l'iniziativa e la ricezione altrui (di quanti ricevono trasmissioni emesse da soggetti che, da tempo, abbiano cominciato a utilizzare l'etere). In questo modo Mueller immagina la nascita di diritti di proprietà con caratteri ben differenti da quelli che sono propri della concezione moderna: basata, al fondo, sulla relazione diretta e totale tra un soggetto proprietario e un bene posseduto. Come nel caso dell'inquinamento, l'aria utilizzata per veicolare le trasmissioni radiofoniche e televisive non ha un proprietario nel senso corrente del termine: dal momento che nessuno veramente l'ha mai "occupata" in senso pieno e, ancor più, dal momento che oggi essa non è in alcun modo "occupabile" a causa della presenza di una serie di titoli sull'aria che sono legittimamente detenuti.

Ma anche se nessuno può essere proprietario dell'aria secondo l'accezione corrente, la tesi libertaria è che il diritto dovrebbe riconoscere i titoli dei primi occupanti e tutelare quindi un vero e proprio mercato di questi diritti a trasmettere. In tale quadro, per giunta, la proprietà potrebbe essere difesa a partire dalle regole tradizionali della responsabilità civile che i tribunali utilizzano in occasione di conflitti causati da danni, da problemi di vicinato e, più generalmente, da esternalità negative.²³⁴

Questioni apparentemente tanto controverse e *prima facie* irrisolvibili all'interno di una logica proprietarista (lo status dei bambini, la tutela dell'aria e soprattutto del diritto dei singoli a respirarla, la libertà d'iniziativa nel settore delle telecomunicazioni radiofoniche o televisive), quindi, rappresentano una formidabile occasione per cogliere come una società non statizzata sarebbe in condizione di vedere emergere soluzioni proprietarie di vario genere: plurali, condominiali, volontarie. La stessa vivacità del diritto privato e il moltiplicarsi – soprattutto all'interno degli ordinamenti legati alla *common law* – di istituti privatistici sempre nuovi (basti pensare all'universo della finanza) attestano come di fronte a molte difficoltà dell'età contemporanea vi sia un bisogno sempre maggiore d'immaginazione, creatività, dinamismo.

Dalla tutela dei diritti individuali naturali, insomma, può emergere una ricca varietà di soluzioni giuridiche ed economiche, sempre meglio adattate alle circostanze specifiche e ai problemi particolari.

²³⁴ Per un'eccellente introduzione alle tesi liberali in materia di diritti di proprietà sull'etere si veda: Lepage, "Comment et pourquoi privatiser les ondes".

3.7 I poveri, i ricchi e la classe politica

Il punto più debole del ragionamento di van Parijs va riconosciuto nel fatto che se da un lato – sebbene solo in una logica consequenzialista – egli accetta la tesi libertaria contro il collettivismo (a suo giudizio, in effetti, “trasformare tutti i beni esterni in proprietà collettiva equivale a sottomettere completamente l’individuo al volere della collettività”²³⁵), d’altro canto neppure si accorge di reintrodurre surrettiziamente una situazione ancora peggiore nel momento in cui oppone alla libertà *formale* (quale si concretizza nel diritto di proprietà) la libertà *reale* (che si esprime, invece, nel possesso di titoli attraverso una loro costante redistribuzione).

Van Parijs sembra non vedere che la sua prospettiva – che egli chiama “real-libertaria” (aggiungendo alla confusione concettuale già esistente un ulteriore garbuglio terminologico) – implica una collettivizzazione forse ancora peggiore di quella, comunista, che pure egli afferma di voler evitare. Quando la titolarità dei beni non poggia su un diritto originario (come nello schema lockiano e rothbardiano) ma sulla distribuzione delle risorse, appare evidente che il vero *dominus* è chi può assegnare, espropriare e riassegnare tutte le risorse: ovverosia, il piccolo gruppo di individui che controllano l’apparato politico-burocratico. Non abbiamo più, insomma, lo scenario caotico di un mondo che è *di tutti* e in cui ognuno tende quindi a saccheggiare quanto più è possibile questa proprietà indivisa (la *joint ownership* di cui parla Cohen), ma un sistema pianificato e bene ordinato in cui la classe politica controlla l’intera ricchezza della società e fissa i criteri della sua costante ripartizione: magari proibendo le donazioni tra padri e figli (e forse anche la comunità familiare, luogo di riproduzione delle ineguaglianze sociali²³⁶), limitando la libertà di contrattazione, moltiplicando le *authorities* e gli organismi di vigilanza sulla società.

In questo senso l’obiezione di Diciotti, orientata a focalizzare l’attenzione sul destino dei più deboli e dei più poveri (che in una società

²³⁵ Van Parijs, *Che cos’è una società giusta?*, pp.223-4.

²³⁶ Per John Rawls la famiglia è un’istituzione che impedisce l’applicazione del suo secondo principio (detto del *maximin*). La sua tesi è che “persino in una società bene-ordinata che rispetta i due principi di giustizia la famiglia può ostacolare la parità di possibilità tra individui” e questo perché “se nel medesimo settore vi sono variazioni nel modo in cui le famiglie danno forma alle aspirazioni del bambino, allora mentre sarà possibile ottenere una giusta uguaglianza di opportunità tra i settori, ciò non varrà per le eguali possibilità tra gli individui” (Rawls, *Una teoria della giustizia*, p.254).

libertaria perderebbero ogni “aiuto” pubblico), merita di essere attentamente presa in esame, tanto più che propone tesi piuttosto condivise da quanti si oppongono alla contestazione libertaria delle istituzioni statali.

Per di più, Diciotti collega una giustificazione *pauperistica* del potere monopolistico dello Stato (secondo cui esso è necessario perché vi sia qualcuno che si prenda cura dei più sfortunati) all’argomentazione secondo cui l’ordine spontaneo sarebbe un ordine *altamente rischioso*, in cui nulla è garantito. In particolare, in questo quadro la stessa sopravvivenza dei singoli dipenderebbe dalla sorte e dall’ineguale distribuzione dei talenti.

Nel momento in cui Diciotti contesta il rigetto libertario di ogni forma di coercizione e, quindi, anche di ogni apparato di *welfare*, egli evidenzia come nell’universo giuridico rothbardiano gli individui non abbiano l’obbligo “di fornire a coloro che non hanno la proprietà di alcun bene (tranne che del proprio corpo) quanto è necessario per la loro sopravvivenza”.²³⁷ Da questo egli deriva che in Rothbard la sopravvivenza delle persone dipende “essenzialmente dalla fortuna o dal caso”.²³⁸ La considerazione è interessante, perché in effetti mette in evidenza molto bene l’opposizione radicale tra una visione della società quale *ordine indeterminato* e vivificato dalla libertà d’azione degli uomini, e da quanto essi sono in grado di esprimere (in termini di creatività, responsabilità, previdenza, generosità, socialità), e una visione della società quale *sistema pianificato*, nel quale si pensa di far fronte all’insopprimibile eventualità di trovarsi in condizioni tragiche – per ragioni economiche, sanitarie, e così via – limitando proprio questa stessa libertà d’azione su cui, invece, l’ordine libertario gioca le proprie carte. Va anche aggiunto, a tale riguardo, come uno degli argomenti fondamentali degli avversari degli ordini sociali liberali sia proprio una certa interpretazione del rischio e, correlativamente a tutto ciò, degli strumenti migliori per affrontarlo con efficacia.²³⁹ Nella logica liberale, al contrario, il rischio è ineliminabile e ogni pretesa politico-burocratica di cancellarlo con un semplice atto d’imperio finisce per condannarci ad un’esistenza in cui l’eventualità – più o meno probabile – di situazioni indesiderate finisce per lasciare il posto alla quasi certezza che esse si realizzeranno.²⁴⁰

²³⁷ Diciotti, *supra*, p.81.

²³⁸ Diciotti, *supra*, p.81.

²³⁹ Un testo classico, in questo senso, è: Beck, *Risikogesellschaft*.

²⁴⁰ Molto interessanti, in tal senso, sono le analisi ormai classiche di Aaron Wildavsky, il quale ha sottolineato come solo una società liberale sia in grado di favorire un pieno sviluppo della nostra *resilience* (elasticità) e, quindi, della

Entro sistemi sociali pianificati che pretendano di eliminare il rischio sostituendo la *stewardship* dei proprietari con il potere dello Stato (o di suoi nuovi e globali surrogati²⁴¹), finiscono per essere aggredite le fonti stesse della creatività e dell'innovazione, ma soprattutto viene minato quello spirito di responsabilità che induce a fare investimenti e a cercare di fare fronte ad ogni eventuale minaccia che compaia all'orizzonte.²⁴²

Va anche aggiunto che nella prospettiva di Rothbard i ceti più deboli avrebbero tutto da guadagnare dal superamento dello Stato e dalla sua sostituzione con un ordine protettivo di tipo libertario.

Innanzitutto, in tale situazione ogni individuo riacquisterebbe i propri diritti di proprietà e quindi riaffermerebbe il pieno controllo dei suoi titoli. In particolare, la facoltà di poter liberamente stipulare contratti restituirebbe ad ogni individuo quelle opportunità che oggi vengono negate dalla regolamentazione pubblica, la quale ad esempio determina – in molti paesi occidentali – la più alta disoccupazione giovanile e femminile (e, negli Stati Uniti, anche di colore). La regolamentazione, inibendo numerose forme di contratto volontario, impedisce molte interazioni mutualmente vantaggiose, emergenti da quelle Rothbard ebbe a definire le preferenze *dimostrate* di quanti vorrebbero partecipare a tali scambi.

In secondo luogo, un ordine libertario dovrebbe prevedere la completa restituzione di quanto lo Stato ha tolto ai legittimi proprietari. Per Rothbard si tratta in primo luogo di individuare i maggiori beneficiari delle politiche pubbliche – a partire dal *big business* – in modo tale da pretendere la completa restituzione di ciò che hanno ille-

nosta attitudine a saper far fronte a situazioni difficili, nuove, imprevedibili o difficilmente prevedibili (Wildavsky, *Searching for Safety*). Soltanto un ordine proprietarista, inoltre, è in grado di assicurare quella prospettiva economica a lungo termine (la ragionevole certezza che potremo godere in futuro delle risorse di cui disponiamo) che può permettere la migliore mobilitazione delle risorse, tanto materiali come intellettuali; e si sa che una società è tanto meno esposta ai rischi quanto più dispone di risorse economiche e tecnologie avanzate. Per cercare di gestire al meglio i rischi, insomma, bisogna accettare di affrontare qualche rischio, mentre l'adozione di un sistema pianificato sulla base di una prospettiva *a rischio zero* ci consegnerebbe ad un universo senza libertà, senza innovazione e – alla fine – dominato dall'insicurezza.

²⁴¹ A questo proposito si veda: Habermas, *La costellazione nazionale*.

²⁴² La più macroscopica riprova di tutto ciò si ha in tema di previdenza: sono proprio i paesi che hanno adottato una strategia più liberale (privatistica, concorrenziale, pluralizzata, e quindi basata sulla logica proprietarista) quelli che oggi sono in condizione di guardare al futuro con meno apprensione, mentre dove si è scelta la strada di una copertura statale e incondizionata si è finito per esporre i pensionati del futuro al rischio di una vecchiaia segnata dalla miseria.

gittimamente ottenuto grazie alle scelte condotte dai governi, più o meno da loro ispirati. Tutto questo comporterebbe una perdita netta per il ceto politico e, più in generale, per i beneficiari delle azioni coercitive condotte dall'apparato statale, ma a totale beneficio di quanti sono stati sacrificati da queste politiche.

Il passaggio da un ordine statale ad uno concorrenziale prevederebbe inoltre la completa liberazione fiscale di ogni individuo. In questo senso si deve sottolineare come all'interno dell'ordine statale, ancora una volta, le risorse siano trasferite dai gruppi politici più deboli (spesso coincidenti con i settori poveri della società) ai gruppi politici più forti (spesso identificabili con i ceti abbienti e, soprattutto, con le maggiori realtà economico-finanziarie). A questo proposito, si può parlare di Rothbard come di un fautore del capitalismo, ma solo se con tale termine si designa l'ordine sociale basato sul diritto di proprietà e sulla libertà di iniziativa e commercio. Se però con capitalismo si indica qualcosa di simile o anche lontanamente correlato all'ordine *welfarista* vigente nei paesi occidentali, al di qua e al di là dell'Atlantico, è del tutto impossibile vedere nell'autore di *The Ethics of Liberty* un difensore di tali sistemi politico-sociali.

Rothbard è sempre stato su posizioni "estreme": è sempre stato in minoranza e in alcun modo può essere considerato un ideologo nell'accezione marxiana del termine.²⁴³ Se in Rawls²⁴⁴ e perfino in van Parijs è legittimo vedere autori che hanno chiesto alla classe politica del "secolo socialdemocratico" di difendere le loro posizioni di potere e magari di espanderle, Rothbard ha espresso in ogni momento un atteggiamento fortemente critico verso le oligarchie politiche.

Non solo. L'opposizione al *big business* e allo stretto legame tra affari e politica che contraddistingue l'epoca moderna è uno dei tratti più tipici della riflessione rothbardiana²⁴⁵, per il quale la liberazione

²⁴³ Dopo che per lungo tempo la storiografia marxista ha fatto di John Locke un interessato difensore della *Glorious Revolution* (tesi ormai definitivamente distrutta dagli studi di Peter Laslett, che ha dimostrato come nel 1689 i *Two Treatises* fossero conclusi da tempo), sarebbe davvero curioso se uno spirito libero e autenticamente sovversivo come Rothbard venisse ora rappresentato quale apologeta di una società che egli ha sempre giudicato illiberale e oppressiva. Un breve saggio che illustra efficacemente questo carattere del tutto anticonformista dell'intellettuale americano è il seguente: North, *Why Murray Rothbard Will Never Win the Nobel Prize!*.

²⁴⁴ Cfr. Boudon, "Giustizia sociale e interesse generale". Per Boudon il filosofo americano "non scrive esplicitamente che la sua teoria della giustizia debba essere considerata una teoria della legittimazione delle istituzioni. Ma mi sembra ovvio che questo scopo stia alla base del suo tentativo" (p.165).

²⁴⁵ Il testo più significativo, in tal senso, è probabilmente: Rothbard, "Wall Street Banks and American Foreign Policy". Il saggio illustra come l'alta finanza

fiscale della società coinciderebbe con la liberazione dell'intera società dalla rapacità dei gruppi più forti alleati alla classe politica.

È del tutto evidente, inoltre, come l'economista Rothbard fosse ben consapevole che la crescita economica generale di una società e, con essa, il miglioramento delle condizioni dei ceti deboli esigano alcune precise condizioni. Anche all'interno di ordini statuali, infatti, una società cresce in modo tanto più rapido e consistente quanto più la tassazione e la regolamentazione sono basse. Un'altra condizione favorevole, inoltre, è da individuare nella limitata estensione territoriale, che riduce i "costi di uscita" e costringe in tal modo le istituzioni statali a competere tra loro. Sulla base di questi assunti, i teorici libertari sono persuasi che l'ordine policentrico e competitivo di una società senza monopoli legali sarebbe in condizione di favorire uno sviluppo economico straordinario, orientando investimenti e risorse dove vi sono domande *reali*, e non già mera esigenze di ordine politico, lobbyistico, clientelare e/o elettorale.

È chiaro che questo ordine sociale *senza centro* (perché privo di sovranità) potrebbe permettere una consistente riduzione della povertà *assoluta*, ma non necessariamente di quella *relativa* (in altre parole, della disuguaglianza). Se si adotta quindi una prospettiva ugualitario, nessuno degli argomenti di Rothbard e dei libertari potrà mai riuscire convincente: con l'esito paradossale che una società in cui la miseria è equamente distribuita viene preferita ad una in cui non vi è miseria, ma i livelli di vita sono anche molto disuguali.

Questa considerazione può aiutare a capire, d'altra parte, come lo spirito che anima la filosofia politica *liberal* non abbia nulla a che fare con la logica che Anthony Flew considera propria dei Buoni Samaritani (preoccupati delle sorti del prossimo), ma semmai interpreta lo spirito proprio dei Procurstiani (determinati a realizzare l'uguaglianza): di coloro che non hanno particolarmente a cuore le sorti dei deboli, ma sono invece ossessionati dall'ideale dell'uniformità, dal momento che erroneamente reputano che le condizioni migliori del mio vicino possano necessariamente rappresentare, per me, un elemento di disagio e sofferenza. E se Rawls si sforza almeno di negare come la sua teoria morale si basi su un'accettazione dell'invidia, i più coerenti nemici della società liberale affermano che quando i teorici in vario modo liberali si sforzano di contestare ogni dignità morale del-

e la grande industria americana abbiano costantemente pesato – nella storia americana del XIX e del XX secolo – in direzione di una politica estera sempre più interventista e guerrafondaia, oltre che favorevole allo sviluppo delle istituzioni politiche ed economiche internazionali (Onu, Banca Mondiale, Fondo Monetario Internazionale, e così via).

l'invidia “è la stessa questione del sociale e della democrazia che essi espellono dal loro universo”.²⁴⁶

Contro questo genere di *legame sociale* e contro la passione per l'uguaglianza che in esso troverebbe alimento, la tradizione liberale ha sempre difeso l'idea che una società libera è una società capace di essere più aperta verso chi ha bisogno, più responsabile, più ricca di reti comunitarie. Proprio dalla soppressione degli apparati dell'assistenza pubblica può venire un nuovo senso di responsabilità, e non è certo un caso se sono le società a più bassa presenza dello Stato quelle che possono vantare la più attiva presenza di istituzioni di solidarietà, di fondazioni filantropiche e di tutto quell'insieme di iniziative che possiamo raccogliere sotto il nome di “carità privata”.

La scommessa libertaria, in questo senso, è in larga misura una scommessa sulla capacità umana di elaborare forme di convivenza non aggressive, pacifiche, liberamente solidali, capaci anche di dare nuova forza ai gruppi sociali primari. Nella convinzione che di fronte alle “povertà” più drammatiche (solitudine, *handicap*, marginalità, e così via) le uniche risposte efficaci siano quelle che emergono dalla capacità degli uomini di intendersi e sostenersi reciprocamente.

Va anche aggiunto che se si muove da una prospettiva ugualitaria e si ritiene – contro Rothbard – che “una dottrina relativa alla giusta organizzazione sociale che non desse alcun tipo di risposta alla questione delle disuguaglianze di benessere o di opportunità tra gli individui, sarebbe clamorosamente incompleta”²⁴⁷, le conseguenze che se ne devono trarre sono quanto mai rilevanti. Quando si adotta una prospettiva che considera che l'uguaglianza sia moralmente desiderabile e che in nome di essa sia pure legittimato il ricorso alla costri-
zione, ogni tipo di autonomia individuale finisce per essere sacrificata sull'altare di questo progetto. Entro un tale dibattito, d'altro canto, la posizione più convincente è quella di un marxista analitico come John E. Roemer, persuaso che la prospettiva di Rawls e Dworkin – definiti, correttamente, come *left-liberal* e *social democratic* – sia piuttosto incoerente rispetto alle premesse da cui muovono. In particolare, Roemer sottolinea come sia la proprietà privata in quanto tale, a partire dalla *self-ownership*, a perpetuare e produrre le ineguaglianze sociali. L'unica

²⁴⁶ Rosanvallon, *La crise de l'État-providence*, p.101.

²⁴⁷ Diciotti, *supra*, p.18. Più avanti Diciotti arriva addirittura a considerare in qualche modo eticamente ovvia una prospettiva tendenzialmente ugualitarista: “ci aspettiamo in genere che una dottrina indichi i modi di correggere almeno le più macroscopiche disuguaglianze (di doti, di capacità, di ricchezza familiare) che dipendono dalla lotteria della natura” (Diciotti, *supra*, p. 82, n. 118).

soluzione, allora, consiste nella sua totale abolizione.²⁴⁸

È comunque sorprendente che, volendo legittimare i poteri pubblici della modernità grazie ad argomenti ugualitaristi o comunque richiamando l'attenzione sulle condizioni dei gruppi più poveri, un'istituzione quale lo Stato – sorta alla fine dell'età medievale in virtù dello spirito di conquista di alcuni feudatari e dell'ingegnosa elaborazione teorica di uomini come Marsilio, Machiavelli, Bodin e Hobbes – venga oggi considerata la *condicio sine qua non* di una società in cui gli uomini sappiano ancora essere altruisti, condividendo debolezze e sofferenze, portando aiuto agli infermi e ai bisognosi. Di tutta evidenza, la capacità degli uomini di soccorrersi reciprocamente è ben precedente al trionfo della sovranità statuale e in realtà può esprimersi soltanto in forme *non coattive*: basate sulla cooperazione volontaria, sulla liberalità, su una generosità autentica.²⁴⁹

4. In forma di conclusione (su libertarismo e dintorni)

Alla luce di quanto si è detto, mi pare utile aggiungere che si può guardare a Rothbard come ad un autore in cui s'intrecciano suggestioni di varia provenienza, che nel libertarismo giusnaturalista hanno trovato una loro originale sintesi. In questo senso, *The Ethics of Liberty* non emerge dal nulla e rappresenta molto di più che il concretizzarsi di una tradizione anglo-americana la quale muove da Locke per arrivare ad oggi (passando dalle *Cato's Letters*, da Jefferson e da Spooner). Né è sufficiente sottolineare come dietro a Rothbard vi sia la lezione di Ludwig von Mises e – più in generale – quel rovesciamento dei paradigmi economici tradizionali che la Scuola austriaca, da Carl Menger in poi, ha avuto il merito di operare.

In realtà, la filosofia politica che propone un ordine politico-giuridico *oltre lo Stato* ha saputo avvalersi di molti altri importanti contributi. Essa è giunta a maturazione, in particolare, nel momento in cui il realismo politico aveva già largamente demitizzato l'orizzonte della sovranità. È proprio quando il *deus mortalis* hobbesiano perde ogni sua residua sacralità che una proposta tanto radicale quale è quella libertaria può essere esplicitamente formulata. E in questo senso non stupisce che in Rothbard vi siano frequenti riferimenti a John C. Calhoun, a Gaetano Mosca, a Vilfredo Pareto, a Franz Oppenheimer e, naturalmente, ad Albert Jay Nock. Mostrare l'autentica natura dello Stato (il

²⁴⁸ Roemer, *Free to Lose*, particolarmente alle pp.148-171.

²⁴⁹ Cfr. Machan, *Generosity: Virtue in Civil Society*, pp.27-44.

suo carattere irriducibilmente elitario e predatore) e svelare ciò che si cela dietro alle retoriche della partecipazione e della benevolenza permette, infatti, di ipotizzare altri modi di convivere e interagire.

La stessa tesi di Rothbard secondo cui la distinzione tra diritto pubblico e diritto privato è totalmente artificiosa non è affatto specificamente libertaria. Essa compare nei testi rothbardiani, non c'è dubbio, così come in Bruno Leoni.²⁵⁰ Ma sostanzialmente negli stessi termini è stata formulata da uno studioso di tradizione europea, e fortemente legato al pensiero di Carl Schmitt, come Gianfranco Miglio. Per lo studioso lombardo, infatti, “è contraddittorio parlare di ‘diritto pubblico’, poiché il ‘diritto’ è, nella sua realtà ed essenza, *soltanto ‘diritto privato’*”, dal momento che si colloca interamente entro la dimensione definita da quella modalità del ‘privato’ che è la figura del *contratto-scambio*”.²⁵¹ L'esito conosciuto dalla parabola intellettuale di questo studioso (che dopo aver sposato le tesi decisioniste schmittiane ha conosciuto un approdo federalista non privo di intonazioni libertarie) offre in questo senso un'ulteriore testimonianza di quanto siano profondi i legami tra teoria libertaria e realismo politico, tra la proposta di un ordine sociale senza coercizione e quell'analisi spietata della natura del potere statale che è uno dei maggiori contributi della scienza politica europea.²⁵²

La stessa lezione di Carl Schmitt può riuscire straordinariamente congeniale allo sviluppo di taluni temi del proprietarismo libertario nel momento in cui essa aiuta ad evidenziare la *storicità* delle istituzioni moderne e, quindi, dello Stato. Se spesso la filosofia politica contemporanea tende a definire lo Stato quale orizzonte a-storico di ogni possibile convivenza umana (ignorandone la specifica natura moderno-occidentale), Schmitt ha instancabilmente sottolineato come tale istituzione sia un frutto dell'età post-medievale e come, per questa ragione, sia del tutto contingente: essa ha conosciuto un inizio, conoscerà una fine.²⁵³

²⁵⁰ Come ha scritto Mario Stoppino, Leoni sviluppa una teoria del diritto nella quale “il diritto *tout court*, o il ‘vero’ diritto, è il *diritto privato*, in quanto contrapposto al diritto pubblico” (Stoppino, “La grande dicotomia diritto privato - diritto pubblico e il pensiero di Bruno Leoni”, p.121).

²⁵¹ G. Miglio, “Oltre Schmitt”, p.43. Sugli esiti libertari (o quasi libertari) di Miglio si veda: Lottieri, “Indagine su Gianfranco Miglio”.

²⁵² A questo proposito mi permetto di rinviare a Lottieri, “‘Realismo’ ed ‘elitismo’ nel pensiero politico libertario”.

²⁵³ Diciotti esprime perplessità di fronte all'utilizzo, da parte di Rothbard e dei libertari giusnaturalisti, di temi e argomenti del realismo politico. In realtà, però, fin dai tempi di Étienne de la Boétie la tradizione liberale-libertaria ha sempre unito la difesa della società civile e dei diritti individuali ad una rigorosa

Nella prospettiva aperta da questa storicizzazione, per giunta, emerge la possibilità di ripensare l'idea stessa di proprietà, accanto-nando l'angustia della cultura giuridica moderna e avvalendosi, al contrario, dei contributi di taluni storici del diritto.²⁵⁴ È proprio a partire da un'analisi genealogica delle istituzioni presenti, in effetti, che possono venire utili conferme sulla praticabilità e sulla desiderabilità di un'idea diversa di ordine: non più costruito dall'alto, ma capace di emergere dal basso, dalla cooperazione, dall'*amicizia*.²⁵⁵ Nell'epoca della globalizzazione economica e informativa (che vede la statualità entrare in crisi grazie alla mobilità dei fattori sociali e, soprattutto, dei capitali), da più parti si va assistendo alla riemersione di temi e filoni troppo a lungo dimenticati. L'idea di una socialità differente e di un diritto di altra natura (de-statualizzato) comincia a divenire familiare, mentre è anche più agevole cogliere l'attualità di tante ricerche filosofico-giuridiche ormai classiche.

Nella crisi della modernità e della sua ultima ed estenuata evoluzione (quella postmoderna), il riemergere – spesso grazie a correnti di matrice fenomenologica, ma non solo – di un pensiero nuovamente ancorato alla tradizione metafisica attesta, infine, come quelle com-

disamina dei meccanismi del dominio statale. Per Diciotti, “mentre uno scettico può osservare con estremo disincanto tutti i progetti di una società giusta, o addirittura farsi beffe dei ridicoli tentativi di imbrigliare le passioni umane tramite un qualche corpo di regole, un giusnaturalista non può che credere nella possibilità di dar vita ad una società basata sul rispetto di uno o più principi fondamentali” (Diciotti, *supra*, p.92). Questa considerazione è giusta e difatti Rothbard non contesta affatto gli obiettivi di quanti, nella tradizione del costituzionalismo, ritengono di poter tutelare efficacemente i diritti individuali attraverso una versione “addomesticata” dello Stato moderno. Quello che egli contesta è il machiavellismo adottato (si ricorre all'aggressione statale per evitare l'aggressione) e, soprattutto, la coerenza e la razionalità di una simile proposta. La critica del libertarismo si sviluppa a partire da un'analisi dei poteri *effettivi* che dominano ogni ordine statuale costituzionale e sulla base di queste riflessioni rigetta non tanto e in primo luogo i fini del costituzionalismo, ma i mezzi immaginati per perseguire i propri obiettivi.

In questo senso, la critica “realista” del libertarismo si oppone al liberalismo classico costituzionale opponendo allo strumento delle regole costituzionali la logica di una concorrenza istituzionale tra agenzie, nella persuasione che solo questa competizione possa limitare con efficacia ogni azione lesiva dei diritti individuali. Cfr. ad esempio Tannehill M. e Tannehill L., *The Market for Liberty*.

²⁵⁴ Fondamentali, in tal senso, gli studi di Paolo Grossi. Tra gli scritti più recenti si veda: Grossi, *Mitolologie giuridiche della modernità*.

²⁵⁵ In merito al ruolo che l'*amicizia* svolge, ad esempio, all'interno del modello della “faida” medievale – una forma di ordine giuridico del tutto alternativo rispetto al monopolio statuale – restano ancora oggi di eccezionale interesse le classiche pagine brunneriane (Brunner, *Terra e potere*).

piute da Rothbard in *The Ethics of Liberty* non fossero posizioni isolate. Il moltiplicarsi di studi che pongono al centro il nesso tra razionalità umana e ontologia sembra proprio lasciar intendere, in questo senso, che gli scritti di Rothbard non abbiano rappresentato un'esperienza intellettuale destinata a testimoniare unicamente una difficile fedeltà a taluni scrupoli morali e a taluni argomenti intellettuali.

Particolarmente interessanti, all'interno di questo scenario, sono alcune ricerche di *formal ontology* condotte da uno studioso come Barry Smith, il quale ha elaborato una riflessione entro la quale la proprietà immobiliare (*real estate*) è proprio intesa quale prodotto dell'attività deliberata e intenzionale degli esseri umani.²⁵⁶ In questi studi la lezione “austriaca” di Mises e Rothbard è congiunta ad una filosofia realista, che guarda il mondo sforzandosi di riattualizzare l'ontologia e poggiare su essa una prospettiva giuridico-politico di esplicita intonazione liberale.²⁵⁷

Negli anni scorsi, la scelta rothbardiana di prendere sul serio la tradizione del diritto naturale e, con essa, la filosofia classica che lo ha ispirato poteva sembrare tanto coraggiosa quanto temeraria. A dispetto dei ripetuti “ritorni” al giusnaturalismo (da Strauss a Fuller, da Finnis a Villey²⁵⁸), l’idea che il diritto potesse essere pensato in relazione con la metafisica sembrava destinata a restare confinata in ambiti marginali e, soprattutto, all'interno della cultura cattolica. Alla luce di quanto si è detto, invece, è ragionevole pensare che per gli orientamenti giusnaturalisti e neo-lockiani²⁵⁹ si aprono prospettive piuttosto interessanti. Muovendo da Aristotele, ma non solo, la filosofia realista sembra insomma conoscere una nuova primavera, offrendosi quale premessa per ricerche – anche in ambito giuridico – che si orientino nelle più diverse direzioni e siano capaci di mettere in discussione vecchi dogmi e consolidate certezze.

²⁵⁶ Smith, “Practices of Art”.

²⁵⁷ Smith, “Aristotle, Menger, Mises: An Essay in the Metaphysics of Economics”. È anche significativo come proprio a partire da una riflessione nell’ambito della *formal ontology* lo stesso Smith – in un saggio scritto a quattro mani con Leonardo Zaibert – giunga ad affermare che “la distinzione canonica tra diritto pubblico e diritto privato sia inadeguata agli scopi di un’ontologia della proprietà terriera”; tanto più che questa idea secondo cui esisterebbe una netta separazione tra i due ambiti non rende giustizia sullo stato delle cose nei tempi passati” (p.169). È ugualmente interessante come a suffragio di questa loro riflessione sul carattere storico di questa dicotomia i due autori citino, non a caso, proprio i lavori di Otto Brunner.

²⁵⁸ Strauss, *Diritto naturale e storia*; Fuller, *La moralità del diritto*; Finnis, *Natural Law and Natural Rights*; Villey, *Philosophie du droit*.

²⁵⁹ Dopo Rothbard, le maggiori formulazioni di tali orientamenti si trovano in: Nozick, *Anarchia, Stato e utopia*; Lomasky, *Persons, Rights, and the Moral Community*; Machan, *Individuals and Their Rights*; Rasmussen – Den Uyl, *Liberty and Nature*; Hoppe, *Ethics and Economics of Private Property*; Barnett, *The Structure of Liberty*.

Riferimenti bibliografici

- Althusser, Louis, "Idéologie et appareils idéologiques d'État", *La Pensée*, n.151, 1970; trad. it.: "Ideologia e apparati ideologici di Stati", *Critica Marxista*, anno VIII, n.5, 1970, pp.23-65.
- Anderson, Terry L. e Leal, Donald R., *Free Market Environmentalism*, San Francisco, Westview Press, 1991.
- Aristotele, *Eтика Nicomachea*.
- Arneson, Richard J., "Property Rights in Persons", *Social Philosophy and Politics*, vol.9, n.1, 1992, p.201-230.
- Ascheri, Mario, *Diritto medievale e moderno. Problemi del processo, della cultura e delle fonti giuridiche*, Rimini, Maggioli, 1991.
- Autori vari, *Man and Nature*, Irvington-on-Hudson, The Foundation for Economic Education, 1993.
- Barberis, Mauro, *Libertà*, Bologna, il Mulino, 1999.
- Barnett, Randy E., *The Structure of Liberty. Justice and the Rule of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Bassani, Luigi Marco, "L'anarco-capitalismo di Murray Newton Rothbard", introduzione alla versione italiana di *The Ethics of Liberty (L'etica della libertà)*, trad. it. di L. M. Bassani, Macerata, Liberilibri, 1996, pp.XI-XLIV).
- Bastiat, Frédéric, "Proprietà e Legge", trad. it. di C. Lottieri, in F. Bastiat – G. de Molinari, *Contro lo statalismo*, Macerata, Liberilibri, 1994, pp.17-42 ("Propriété et Loi", *Journal des économistes*, VII, Parigi, Guillaumin, 1848).
- Bastiat, Frédéric, *La Legge*, trad. it. di N. Iannello, Treviglio, Leonardo Facco Editore, 2001 (*La Loi*, Parigi, Guillaumin, 1862-1864; la prima edizione è del 1850).
- Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft*, Francorte sul Meno, Suhrkamp, 1986.
- Benjamin, Walter, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, trad. it. di R. Solmi, Torino, Einaudi, 1962 (*Schriften*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1955).
- Benson, Bruce L., *The Enterprise of Law. Justice Without the State*, San Francisco, Pacific Research Institute, 1990.
- Block, Walter, "L'économie politique selon les libertariens", *Journal des Économistes et des Études Humaines*, vol. 6, n.1, marzo 1995, pp.121-151.
- Bloor, David, *La dimensione sociale della conoscenza*, trad. it. di G. Bettini, Milano, Raffello Cortina, 1994 (*Knowledge and Social Imagery*, Chicago, University of Chicago Press, 1976).
- Bobbio, Norberto, "Sul diritto naturale", *Rivista di filosofia*, vol. XLV, n.4, ottobre 1954, pp.429-438.
- Bobbio, Norberto, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1965.

- Bobbio, Norberto, *Società e Stato nella filosofia politica moderna*, Milano, Il Saggiatore, 1979.
- Bobbio, Norberto – Scarpelli, Uberto – Passerin d’Entrèves, Alessandro – Oppenheim, Felix R., “Libertà come fatto e come valore”, *Rivista di Filosofia*, 3, 1965, pp.335-354.
- Boudon, Raymond, “Giustizia sociale e interesse generale”, *Biblioteca della libertà*, anno XIV, aprile-settembre 1977, nn.65/66, pp.139-166.
- Boudon, Raymond, *Lidéologie ou l'origine des idées reçues*, Parigi, Fayard, 1986.
- Bouveresse, Jacques, *Wittgenstein. Scienza, etica, estetica*, trad. it. di S. Benvenuto, Bari, Laterza, 1982 (*Wittgenstein: la rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Parigi, Éditions de Minuit, 1973).
- Bramoullé, Gérard, “Apriorisme et Faillibilisme: en défense de Rothbard contre Popper”, *Journal des Économistes et des Études Humaines*, vol.6, n.1, marzo 1995, pp.91-104.
- Brunner, Otto, *Terra e potere. Strutture pre-statuali e pre-moderne nella storia costituzionale dell’Austria medievale*, trad. it. di G. Nobili Schiera e C. Tommasi, Milano, Giuffrè, 1983 (*Land und Herrschaft. Grundfragen der territorialen Verfassungsgeschichte Österreichs im Mittelalter*, quinta edizione rielaborata, Vienna, Roher, 1965; la prima edizione è del 1939).
- Buchanan, James M. e Tullock, Gordon, *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, quarta edizione 1971 (1965).
- Buchanan, James.M., *I limiti della libertà*, trad. it. di I. Schraffl e D. Pini, Milano, Rusconi, 1998 (*The Limits of Liberty. Between Anarchy and Leviathan*, Chicago, University of Chicago Press, 1975).
- Carter, Ian e Ricciardi, Mario (a cura di), *L’idea di libertà*, Milano, Feltrinelli, 1996.
- Cassirer, Ernst, *Storia della filosofia moderna. Il problema della conoscenza nella filosofia e nella scienza*, trad. it. di G. Colli [volume II, *Da Bacon a Kant*; tomo primo, *Gli inizi dell’empirismo. Continuazione e compimenti del razionalismo*], Torino, Einaudi, 1978 (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Berlino, Bruno Cassirer, , 1906).
- Chafuen, Alejandro A., *Cristiani per la libertà. Radici cattoliche dell’economia di mercato*, trad. it. di C. Ruffini, Macerata, Liberilibri, 1999 (*Christians for Freedom. Late-Scholastic Economics*, San Francisco, Ignatius Press, 1986).
- Cirillo, Stefano e Di Blasio, Paola, *La famiglia maltrattante. Diagnosi e terapia*, Milano, Raffaello Cortina, 1989.
- Cohen, Gerald A., *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

- Cotta, Sergio, *Giustificazione e obbligatorietà delle norme*, Milano, Giuffrè, 1981.
- Cubeddu, Raimondo, *Atlante del liberalismo*, Roma, Ideazione, 1997.
- Cubeddu, Raimondo, *Politica e certezza*, Napoli, Guida, 2000.
- Diciotti, Enrico, "Il capitalismo libertario (e illiberale) di Murray N. Rothbard", *Ragion pratica*, 15, 2000, pp.197-238.
- Diurni, Giovanni, *Le situazioni possessorie nel Medioevo. Età longobardo-franca*, Milano, Giuffrè, 1988.
- Epstein, Richard A., *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*, Cambridge – Londra, Harvard University Press, 1985.
- Evers, Williamson M., "Toward a Reformulation of the Law of Contracts", *Journal of Libertarian Studies*, n.1, inverno 1977, pp.2-13.
- Ferrero, Guglielmo, *Potere. I Geni invisibili della Città*, trad. it. di P. Carrara Lombroso, Milano, Sugarco, 1981 (*Pouvoir. Les Génies invisibles de la Cité*, New York, Bretano's, 1942).
- Feyerabend, Paul, *Contro il metodo*, trad. it. di L. Sosio, Milano, Feltrinelli, 1979 (*Against Method. Outline of an Anarchist Theory of Knowledge*, Atlantic Highlands, Humanities, 1975).
- Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- Fischer Drew, Katherine, "Another Look at the Origins of the Middle Ages: A Reassessment of the Role of the Germanic Kingdoms", *Speculum*, vol. 62, n.4, ottobre 1987, pp.803-812.
- Friedman, David, *L'ingranaggio della libertà. Guida a un capitalismo radicale*, trad. it. di P. Landi e M. Lacey-Freeman, Macerata, Liberilibri, 1997 (*The Machinery of Freedom: Guide to a Radical Capitalism*, Chicago, Open Court, 1989; prima edizione del 1973).
- Fuller, Lon. L., *La moralità del diritto*, trad. it. di A. Dal Brollo, Milano, Giuffrè, 1986 (*The Morality of Law*, New Haven – Londra, Yale University Press, 1964; seconda edizione rivista del 1969).
- Gordon, David e Modugno Crocetta, Roberta A., *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, Roma, Luiss Edizioni, 2001.
- Grossi, Paolo, "Un altro modo di possedere". *L'emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano, Giuffrè, 1976.
- Grossi, Paolo, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano, Giuffrè, 2000.
- Habermas, Jürgen, *La costellazione postnazionale. Mercato globale, nazioni e democrazia*, trad. it. di L. Ceppa, Milano, Feltrinelli, 1999 (*Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Francoforte sul Meno, Suhrkamp, 1998).
- Hare, Richard M., *Il linguaggio della morale*, trad. it. di M. Borioni con la collaborazione di Fiammetta Palladini, Roma, Ubaldini, 1968

- (*The Language of Morals*, Oxford, Oxford University Press, 1952).
- Hart, H. L. A., *Il concetto di diritto*, trad. it. di M. Cattaneo, Torino, Einaudi, 1965 (*The Concept of Law*, Oxford, Clarendon Press, 1961).
- Hoppe, Hans-Hermann, *The Ethics and Economics of Private Property*, Boston, Kluwer Academic, 1993.
- Hoppe, Hans-Hermann, *The Private Production of Defense*, Auburn, The Ludwig von Mises Institute, 1998.
- Hobbes, Thomas, *De Cive*, trad. it. di T. Magri, Roma, Editori Riuniti, 1988 (1641).
- Hume, David, “Sul contratto originale” (1748), trad. it. di M. Misul, in: *Discorsi politici*, Torino, Boringhieri, 1959, p.248 (*Political Discourses*, 1752).
- Hume, David, “Ricerca sui principi della morale” (1751), trad. it. di M. dal Pra, in: *Ricerche sull'intelletto umano e sui principii della morale*, Bari, Laterza, 1974 (*Enquiry concerning Human Understanding; An Enquiry concerning the Principles of Morals*, 1777).
- Hume, David, *La regola del gusto*, trad. it. di G. Preti, Bari, Laterza, 1981 (*Essays Moral, Political and Literary*, Edinburgh, 1741).
- Hume, David, *The History of England: From the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688*, sei volumi Indianapolis, Liberty Press, 1983-85 (1778).
- Kant, Immanuel, *Per la pace perpetua*, in *Scritti di filosofia politica*, trad. it. di G. Solari e G. Vidari, Firenze, La Nuova Italia, 1969 (*Zum ewigen Frieden*, 1795-6).
- Kempe, Ruth S. e Kempe, C. Henry, *Le violenze sul bambino*, trad. it. di G. Guaraldi e E. Caffo, Roma, Armando, 1980 (*Child Abuse*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1975).
- Kinsella, Stephan N., “Against Intellectual Property”, *Journal of Libertarian Studies*, vol. 12, n.2, spring 2001, pp.1-53.
- Kurrild-Klitgaard, Peter, “Self-Ownership and Consent: The Contractarian Liberalism of Richard Overton”, *Journal of Libertarian Studies*, vol.15, n.1, fall 2000, pp.43-96.
- Kuhn, Thomas, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche*, trad. it. di A. Carugo, Torino, Einaudi, 1969 (*The Structure of Scientific Revolution*, Chicago, University of Chicago, 1962).
- Lemennicier, Bertrand, *Le Marché du Marriage et de la Famille*, Parigi, Presses Universitaires de France, 1988.
- Lemennicier, Bertrand, *Économie du Droit*, Parigi, Cujas, 1991.
- Leoni, Bruno, *La libertà e la legge*, trad. it. di M. C. Pievatolo, Macerata, Liberilibri, 1995 (*Freedom and the Law*, Princeton, Van Nostrand, 1961).
- Leoni, Bruno, “Diritto e politica” (1961), in *Scritti di scienza politica e teoria del diritto*, con un saggio introduttivo di Mario Stoppino,

- Milano, Giuffrè, 1980, pp.203-219.
- Leoni, Bruno, "Mito e realtà dei monopoli" (1965), in *La sovranità del consumatore*, Roma, Ideazione, 1997, pp.129-165.
- Leoni, Bruno, "A proposito della teoria del diritto e del positivismo giuridico" (1966), in: *Le pretese e i poteri: le radici individuali del diritto e della politica*, a cura di Mario Stoppino, Milano, Società Aperta, 1997, pp.135-153.
- Leoni, Bruno, "A proposito di sciopero e serrata", *Biblioteca della libertà*, 1966, n.2, pp.46-61.
- Lepage, Henri, "Comment et pourquoi privatiser les ondes", in *La "nouvelle économie" industrielle*, Parigi, Hachette-Pluriel, 1989, pp.115-144.
- Lind, John, *Three Letters to Dr. Price*, Londra, 1776.
- Locke, John, *Two Treatises of Government*, Londra, Everyman, 1996 (1690).
- Locke, John, *Lettera sulla tolleranza*, trad. it. di L. Formigari, Firenze, La Nuova Italia, 1978 (*Epistola de tolerantia*, Londra, 1689).
- Lomasky, Loren E., *Persons, Rights, and the Moral Community*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1987.
- Lottieri, Carlo, "Realismo' ed 'elitismo' nel pensiero politico liberatorio", *Studi Perugini*, anno IV, n.8, luglio-dicembre 1999, pp.163-192.
- Lottieri, Carlo, *Denaro e comunità. Relazioni di mercato e ordinamenti giuridici nella società liberale*, Napoli, Guida, 2000.
- Lottieri, Carlo, "Indagine su Gianfranco Miglio", *élites*, supplemento a *Fl*, II, n.2, giugno 2001, pp.28-35.
- Machan, Tibor M., *Individuals and Their Rights*, Chicago, Open Court, 1989.
- Machan, Tibor M., *Generosity: Virtue in Civil Society*, Washington, Cato Institute, 1998.
- Manent, Pierre, *Naissances de la politique moderne. Machiavel/Hobbes/Rousseau*, Parigi, Payot, 1977.
- Manent, Pierre, *Histoire intellectuelle du libéralisme. Dix leçons*, Parigi, Calmann-Lévy, 1987.
- Marx, Karl, *La legge contro i furti di legna*, in Karl Marx e Friedrich Engels, *Opere complete*, volume primo, Roma, Editori Riuniti, 1980, pp.222-264 (*Debatten über das Holzdiebstahlgesetz*, 1842).
- Miglio, Gianfranco, "Oltre Schmitt", in Giuseppe Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Venezia, Arsenale, 1981, p.41-47
- Mises, Ludwig von, *Human Action: A Treatise on Economics*, con un'introduzione di J. M. Herbener, H.-H. Hoppe e J. T. Salerno, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1998 (1949).
- Molinari, Gustave de, "Sulla produzione della sicurezza", trad. it. di C.

- Lottieri, in F. Bastiat – G. de Molinari, *Contro lo statalismo*, Maccato, Liberilibri, 1994, pp.77-100 (“De la production de la sécurité”, *Journal des Économistes*, VIII, Parigi, Guillaumin, 1849).
- Molivas, G. I., “A right, utility and definition of liberty as a negative idea: Richard Hey and the Benthamite conception of liberty”, *History of European Ideas*, 25, 1999, pp.75-92.
- Moller Okin, Susan, *Justice, Gender, and Family*, New York, Basic Books, 1989.
- Mueller, Milton, *Reforming Telecommunications Regulations*, Washington, Cato Institute, 1983.
- Nicosia, Fabio, “L'anarco-capitalismo come ordinamento giuridico”, in: *Il diritto di essere liberi. Per una teoria libertaria della secessione, della proprietà e dell'ordine giuridico*, Treviglio, Leonardo Facco Editore, 1997, pp.47-87.
- North, Gary, *Why Murray Rothbard Will Never Win the Nobel Prize!*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1990.
- Nozick, Robert, *Anarchia, Stato e utopia*, trad. it. di G. Ferranti, Milano, Il Saggiatore, 2000 (*Anarchy, State and utopia*, New York, Basic Books, 1974).
- Nozick, Robert, *Spiegazioni filosofiche*, trad. it. di G. Rigamonti, Milano, Mondadori, 1987 (*Philosophical Explanations*, Cambridge, Harvard University Press, 1981).
- Olgiati, Francesco, *Il concetto di giuridicità in San Tommaso d'Aquino*, Milano, Vita e Pensiero, 1944 (seconda edizione).
- Oppenheim, Felix E., *Dimensioni della libertà*, trad. it. di A. Pasquinelli e R. Rossini, con prefazione di G. Preti, Milano, Feltrinelli, 1964 (*Dimensions of Freedom*, New York, St. Martin's Press, 1961).
- Parisoli, Luca, “Domingo de Soto e l'affermazione del diritto ad essere poveri”, *Materiali per una storia della cultura giuridica*, XXX, n.1, giugno 2000, pp.3-20.
- Passerin d'Entrèves, Alessandro, *La dottrina del diritto naturale. Saggio di interpretazione storico-critica*, trad. it. di V. Frosini, Milano, Edizioni di Comunità, 1954 (*Natural Law: An Introduction to Legal Philosophy*, Londra – New York, Hutchinson's University Library, 1951).
- Passerin d'Entrèves, Alessandro, *Lo Stato. Profilo storico-dottrinale*, testo dattiloscritto distribuito agli studenti; ora in E. Castrucci, *Materiali del corso di filosofia del diritto*, Firenze, Emca, pp.99-161.
- Pease, William H. e Pease, Jane H. *The Antislavery Argument*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
- Platone, *Gorgia*.
- Platone, *Teteto*.
- Poggi, Gianfranco, *The State. Its Nature, Development and Prospects*, Standford, Standford University Press, 1990.

- Portinaro, Pier Paolo, "Profilo del liberalismo", in Benjamin Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, trad. it. di G. Paoletti, Torino, Einaudi, 2001, pp.137-158.
- Quaglio, Dario, *Giorgio Del Vecchio. Il diritto fra concetto e idea*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1984.
- Raimondo, Justin, *An Enemy of the State: The Life of Murray N. Rothbard*, Amherst, Prometheus Books, 2000.
- Rand, Ayn, *La virtù dell'egoismo*, trad. it. di N. Iannello, Macerata, Liberilibri, 1999 (*The Virtue of Selfishness*, New York, New American Library, 1964).
- Rasmussen, Douglas B. e Den Uyl, Douglas J., *Liberty and Nature. An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Open Court, La Salle, 1991.
- Rawls, John, *Una teoria della giustizia*, trad. it. di U. Santini, Milano, Feltrinelli, 1984 (*A Theory of Justice*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press, 1971).
- Reinach, Adolf, *I fondamenti a priori del diritto civile*, trad. it. di D. Falzioni, Milano, Giuffrè, 1990 ("Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts", *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, 1 (1913), pp.685-847).
- Rittstieg, Helmut, *La proprietà come problema fondamentale. Studio sull'evoluzione del diritto mercantile*, trad. it. di E. Caterini, G. Chiappetta ed E. Ferraro, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 2000 (*Eigentum als Verfassungsproblem*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976).
- Roemer, John E., *Free to Lose. An Introduction to Marxist Economic Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- Rommen, Heinrich, *L'eterno ritorno del diritto naturale*, trad. it. di G. Ambrosetti, Roma, Studium, 1965 (*Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*, Monaco di Baviera, Kösler-Verlag, 1936).
- Rosanvallon, Pierre, *La crise de l'État-providence*, Éditions du Seuil, Parigi, 1981.
- Rosmini-Serbati, Antonio, *Filosofia del diritto*, volume primo, Padova, Cedam, 1967 (1841-43).
- Rothbard, Murray N., "In Defense of Extreme Apriorism", *Southern Economic Review*, n.23, gennaio 1957, pp.314-320.
- Rothbard, Murray N., *Man, Economy, and State. A Treatise on Economic Principles*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 1993 (1962).
- Rothbard, Murray N., *Kid Lib* (1972), in *Egalitarianism as a Revolt against Nature and Other Essays*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2000, pp.145-155.
- Rothbard, Murray N., *Per una nuova libertà. Il manifesto libertario*, trad. it. di E. Voltattorni, Macerata, Liberilibri, 1996 (*For a New Liberty*, New York, Macmillan Company, 1973).
- Rothbard, Murray N., "Justice and Property Rights" (1974), in *Ega-*

- litarianism as a Revolt against Nature and Other Essays*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2000, p.107-113.
- Rothbard, Murray N., *Individualismo e filosofia delle scienze sociali*, trad. it. di R. A. Modugno Crocetta, Roma, Luiss Edizioni, 2001 (*Individualism and the Philosophy of Social Sciences*, San Francisco, Cato Institute, 1979).
- Rothbard, Murray N., *The Ethics of Liberty*, con un'introduzione di Hans-Hermann Hoppe, New York – Londra, New York University Press, 1998 (prima edizione: *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands [N.J.], Humanities Press, 1982; versione italiana: *Letica della libertà*, trad. it. di L. M. Bassani, Macerata, Liberibri, 1996).
- Rothbard, Murray N., “Wall Street Banks and American Foreign Policy”, in L. Abraham (ed.), *Power Elite Warfare: The Struggle for Wall Street, Washington, and the White House*, Memphis, WMP Enterprise, 1987, pp.18-54.
- Rothbard, Murray N., “The Hermeneutical Invasion of Philosophy and Economics”, *Review of Austrian Economics*, n.3, 1989, n.3, pp.45-59 (ora in: *The Logic of Action II*, Edward Elgar, Cheltenham, 1997, pp.275-293).
- Rothbard, Murray N., “Law, Property Rights, and Air Pollution”, *Cato Journal*, vol. 2, n.1, 1992, pp.55-99.
- Rothbard, Murray N., *Economic Thought before Adam Smith. Austrian Perspective on the History of Economic Thought*, vol. I, Cheltenham-Brookfield, Elgar, 1995.
- Rothbard, Murray N., *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Auburn, Ludwig von Mises Institute, 2000 (seconda edizione).
- Sadowsky, James A. “Private Property and Collective Ownership”, in T. Machan (a cura di), *The Libertarian Alternative*, Nelson - Hall Co., Chicago, 1971, pp.119-133.
- Sartori, Giovanni, “Alla ricerca della sociologia politica”, *Rassegna italiana di sociologia*, IX, n.4, 1968.
- Scarpelli, Uberto, “Diritto naturale vigente”, *Occidente*, anno IX, n.2, marzo-aprile 1953, pp.99-123.
- Scarpelli, Uberto, “La dimensione normativa della libertà”, *Rivista di Filosofia*, 4, 1964, pp.449-467.
- Schoeck, Helmut, *Envy. A Theory of Social Behaviour*, Indianapolis, Liberty Fund, 1966.
- Simmons, Alan J., *On the Edge of Anarchy. Locke, Consent, and the Limits of Society*, Princeton, Princeton University Press, Princeton, 1993.
- Smith, Barry, “Practices of Art”, in J. C. Nyiri and Barry Smith (a cura di), *Practical Knowledge*, Londra – New York – Sidney, Croom

- Helm, 1988, pp.172-209.
- Smith, Barry, "Aristotle, Menger, Mises: An Essay in the Metaphysics of Economics", in B. Caldwell (a cura di), *Carl Menger and His Legacy (History of Political Economy*, supplemento annuale al volume 22, Durham, N.C., Duke University Press, 1990), pp.263-288.
- Smith, Barry, "In Defense of (Fallibilistic) Apriorism", *Journal of Libertarian Studies*, vol. 12, n.1, spring 1996, pp.179-192.
- Smith, Barry e Zaibert, Leonardo, "The Metaphysics of Real Estate", *Topoi*, 20, 2, settembre 2001, pp.161-172.
- Spooner, Lysander, *I vizi non sono crimini*, trad. it. di C. Ruffini, Macerata, Librilibri, 1998 (l'antologia include *Vices are not Crimes* [1875], i tre saggi di *No Treason: The Constitution of No Authority* [1867-1870] e *Natural Law* [1882]; tutti questi scritti si trovano ora in: *The Lysander Spooner Reader*, San Francisco, Fox & Wilkes, 1992).
- Steiner, Hillel, *An Essay on Rights*, Oxford, Blackwell, 1994.
- Stirner, Max, *L'unico e la sua proprietà*, trad. it. di L. Amoroso, Milano, Adelphi, 1979 (*Der Einzige und sein Eigentum*, Lipsia, Wigand, 1844).
- Stoppino, Mario, "La grande dicotomia diritto privato – diritto pubblico e il pensiero di Bruno Leoni", *Il Politico*, XLVII, n. 1, 1982, pp.115-130.
- Strauss, Leo, *Diritto naturale e storia*, trad. it. di N. Pierri, Genova, il melangolo, 1990 (*Natural Right and History*, Chicago, The University of Chicago, 1953).
- Tannehill, Morris e Tannehill, Linda, *The Market for Liberty*, San Francisco, Fox & Wilkes, 1993 (1970).
- Tilly, Charles (ed.), *The Formation of National States in Western Europe*, Princeton, Princeton University Press, 1975.
- Tommaso, *Questiones disputatae De Veritate*.
- Vanni Rovighi, Sofia, *Introduzione allo studio di Kant*, Brescia, La Scuola, 1968 (seconda edizione).
- Van Parijs, Philippe, "Why Surfers Should be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, 2, spring 1991, pp.101-131.
- Van Parijs, Philippe, *Che cos'è una società giusta?*, trad. it. di M. Manisco, Firenze, Ponte alle Grazie, 1995 (*Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie*, Parigi, Seuil, 1991).
- Vaughn, Karen I., "Who owns the children? Libertarianism, feminism, and property", *Reason Papers*, n.18, fall 1993, pp.189-200.
- Villey, Michel, *Philosophie du droit*; tomo primo: *Définitions et fins du droit*, Parigi, Dalloz, quarta edizione, 1986; tomo secondo: *Les moyens du droit*, Parigi, Dalloz, seconda edizione, 1984.

- Weber, Max, *Economia e società*, trad. it. di P. Rossi, Milano, Edizioni di Comunità, 1968 (*Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, Mohr, 1922).
- Weisser, Michael R., *Criminalità e repressione nell'Europa moderna*, trad. it. di D. Panzieri, Bologna, il Mulino, 1989 (*Crime and Punishment in Early Modern Europe*, Hassocks, The Harvester Press, 1982, seconda edizione).
- Wildavsky, Aaron, *Searching for Safety*, New Brunswick, Transaction, 1988.
- Wittgenstein, Ludwig, "Appunti di conversazioni con Wittgenstein" (raccolti da Friedrich Waissman), in *Lezioni e conversazioni sull'estetica e la credenza religiosa*, trad. it. di M. Ranchetti, Milano, Adelphi, 1967, pp.19-25 (*Wittgenstein und Wiener Kreis. Gespräche, aufgezeichnet von Friedrich Waissman*, a cura di Brian F. McGuinness, terzo volume di Ludwig Wittgenstein, *Schriften*, Francoforte sul meno, Suhrkamp, 1967).
- Zanotto, Paolo, *Il movimento libertario dagli anni Sessanta ad oggi: radici storico-dottrinali e discriminanti ideologico-politiche*, Siena, Di. Gips. (Collana "Monografie"), 2000.

