

Piero Vernaglione

## **Il libertarismo**

### Indice

1. Introduzione .....	2
2. Autoproprietà .....	3
3. Proprietà delle cose tangibili.....	7
4. Principio di non-aggressione.....	11
5. Azioni lecite .....	17
6. La libertà come proprietà .....	19
7. Altre implicazioni della teoria.....	23
Bibliografia .....	32

Per la citazione del presente saggio: P. Vernaglione, *Il libertarismo*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/teoria/libertarismo.pdf>, 31 luglio 2009, agg. 2016.

## 1. Introduzione

Il libertarismo<sup>1</sup> è una filosofia politica, dunque il suo campo di indagine è l'esame delle condizioni e dei vincoli necessari per la realizzazione di un assetto sociale giusto: in ultima analisi, è interessato ai requisiti di legittimità, e quindi ai limiti, nell'uso della forza nei rapporti fra gli individui. In sostanza, il libertarismo, come qualsiasi teoria interna al perimetro della filosofia politica, risponde alla domanda chiave: quali azioni umane possono essere vietate (e, correlativamente, consentite)?<sup>2</sup> Come si vedrà in dettaglio più avanti, il principio fondamentale è il divieto di aggressione, dunque la garanzia della libertà individuale intesa come tutela integrale dei diritti di proprietà.

La dottrina libertaria, in quanto corpo sufficientemente omogeneo di principi e prescrizioni, acquisisce una piena e autonoma identità a partire dalla metà del Novecento, principalmente negli Stati Uniti, per opera di autori come Ayn Rand, Murray Rothbard, David Friedman, Robert Nozick, Walter Block e altri<sup>3</sup>. Non possono però essere ignorate impostazioni di pensiero e tradizioni di ricerca, anche molto lontane nel tempo, che hanno rappresentato fonti dottrinali importanti per il *libertarianism*: gli Scolastici che avevano proposto teorie soggettivistiche del valore; i Levellers inglesi nel Seicento; il liberalismo classico di John Locke e dei giusnaturalisti dei diritti; il *laissez faire* degli economisti francesi del Settecento, e, nell'Ottocento, di Frédéric Bastiat e Gustave de Molinari; l'anarchismo individualista di Josiah Warren, Lisander Spooner, Benjamin Tucker, Henry D. Thoreau e Jay Nock; la Scuola Austriaca di economia di Carl Menger, Friedrich von Wieser,

---

<sup>1</sup> Per quanto riguarda le origini del termine *libertario* nella storia, secondo alcune fonti esso apparve per la prima volta nel XVII secolo nel corso dei dibattiti religiosi, a indicare i sostenitori del libero arbitrio contro le teorie sulla predestinazione e il determinismo. Verso la fine dell'Ottocento la parola cominciò a essere usata da piccoli gruppi socialisti e anarco-collettivisti, che intendevano conferire alla dottrina una venatura antiautoritaria. Nella prima parte del Novecento si sviluppano due usi paralleli. Da un lato i gruppuscoli socialisti continuano a usare il termine, ma con molto minor rigore o attenzione al significato. Su un altro versante, ed è quello che qui interessa, ricorrono a esso i liberali classici, specialmente del mondo anglosassone. Come denominazione della dottrina in esame viene utilizzato per la prima volta nel 1946 da Leonard Read, economista americano fondatore della "Foundation for Economic Education", il quale definì se stesso *libertarian*. Infatti, coloro che si richiamavano in maniera radicale e coerente al liberalismo classico, nei primi decenni del Novecento dovettero abbandonare il termine inglese *liberal*, perché di esso si erano appropriati i fautori dell'intervento statale e dell'egalitarismo, come, ad esempio, negli Stati Uniti i sostenitori del New Deal e nel Regno Unito del Welfare State.

<sup>2</sup> La legittimità nell'uso della forza non implica l'accettazione dello Stato, cioè di un monopolista della forza. In ogni caso, per le correnti di pensiero che prevedono l'esistenza dello Stato - gran parte delle teorie politiche - oggetto della filosofia politica è anche la questione di *chi* deve governare (uno, pochi, molti, e attraverso quali procedure?). Circa la tematica centrale dei limiti nell'uso della forza, i fautori dello Stato a loro volta hanno sostenuto i seguenti modelli, in ordine crescente di costrizione: Stato minimo, Stato più che minimo, Welfare state, Socialismo, Totalitarismo.

<sup>3</sup> Un elenco più dettagliato comprende Ralph Raico, Morris e Linda Tannehill, John Hospers, Tibor Machan, Roy Childs jr, Hans-Herman Hoppe, Stephan Kinsella, Jan Narveson, Douglas Den Uyl, Douglas Rasmussen, Randy Barnett, Richard Epstein, Wendy McElroy, David Boaz, Lew Rockwell, Thomas Di Lorenzo, Justin Raimondo, David Bergland, Bruce Benson, Gary North, Jesus Huerta de Soto.

Eugen von Bohm-Bawerk, Ludwig von Mises e Friedrich von Hayek; la Old Right americana di H. L. Mencken, Rose Wilder Lane, Isabel Paterson, Frank Chodorov, Garet Garrett e Leonard Read<sup>4</sup>.

Per illustrare la teoria libertaria qui verrà seguita l'impostazione deontologica, o 'dei diritti'<sup>5</sup>.

## 2. Autoproprietà

Il primo concetto da esaminare è quello di *autoproprietà*. Autoproprietà (*self-ownership*) significa che ogni individuo è il proprietario assoluto di se stesso, cioè del proprio corpo e della propria mente<sup>6</sup>. Gli individui sono sovrani di se stessi. Ciò comporta che ciascuno deve poter decidere liberamente, senza interferenze esterne, che cosa fare di sé e della propria vita; cioè controllare il proprio corpo senza interferenze coercitive. Il principio di autoproprietà traccia una linea immaginaria intorno ad ogni individuo, creando uno spazio entro il quale egli possiede piena

<sup>4</sup> Risalendo all'antichità, tracce di un'ispirazione protolibertaria vengono rinvenute nel primo libro di Samuele, nel filosofo cinese del VI secolo a.C. Lao-Tzu, anticipatore della teoria dell'ordine spontaneo, nell'*Antigone* di Sofocle, negli Stoici. Nel *Tao Te Ching* (*Il libro della Via e della Natura*), Lao-Tzu esamina le relazioni fra individuo, stato e natura. Al centro del suo pensiero vi è il concetto di non-azione, o non-intervento: maggiori sono le restrizioni e le limitazioni e più povero sarà l'uomo, minore l'intervento degli stati e maggiore l'armonia. I tributi, non la natura, sono la causa principale della povertà dei popoli.

<sup>5</sup> In base a tale approccio, di cui oggi gran parte è l'*austrolibertarismo* o libertarismo *austro-anarchico*, i diritti sono asseriti *a priori* (a differenza delle impostazioni consequenzialiste), sebbene possano essere fondati su dottrine o linee metodologiche diverse, come ad esempio il giusnaturalismo, l'oggettivismo o l'*a priori* della logica. A tali impostazioni si farà cenno nel paragrafo sull'autoproprietà (v. *infra*, § 2). Per essere più precisi, i diritti sono la traduzione di un'istanza etica in un vincolo giuridico. La corrente austrolibertaria, a differenza delle impostazioni relativiste o anticognitivistiche o postmoderne, è caratterizzata da una notevole risolutezza teorica, ispirata a un fondazionismo forte. La *realtà* esiste, c'è una sola descrizione vera di essa ed è possibile formularla attraverso il linguaggio (realismo metafisico); così come la *verità*, o meglio le verità di ciascun ambito disciplinare. Contro la conoscenza storico-linguistica provvisoria e reversibile, si asserisce la plausibilità delle acquisizioni definitive. Al termine del saggio è inserito uno schema che elenca i diversi approcci alla teoria libertaria, con i relativi autori.

<sup>6</sup> Questo concetto, sebbene embrionalmente, si manifesta già in alcuni pensatori del mondo antico e medievale. Pericle individuò la libertà di Atene nella capacità dei suoi cittadini di evidenziare una caratteristica essenziale: l'essere «i legittimi padroni e proprietari della loro stessa persona» (Tucidide, *La guerra del Peloponneso*). Marsilio da Padova definì *dominium* il controllo di se stessi, caratterizzato dalla «volontà umana o [dalla] libertà in se stessa con il suo connesso potere di agire senza impedimenti» (*Il difensore della pace*, 1324). F. de Vitoria, esponente della scuola di Salamanca, affermò che «ogni uomo è una persona ed è padrone del suo corpo e delle sue proprietà» (*La questione degli Indios*, 1539). Il tema della proprietà personale fu centrale nel pensiero dei "Levellers", in particolare di W. Walwyn e R. Overton. Tuttavia fu John Locke ad affermare esplicitamente e definire il concetto: nel *Secondo trattato sul governo* scrive: «Ogni uomo possiede la proprietà della sua persona: nessuno ha alcun diritto su di essa, tranne lui stesso». Successivamente, a proposito della creazione della società politica, afferma che essa avviene «per la reciproca salvaguardia della vita, libertà e beni, cose che definisco con il termine generale di proprietà». Questa asserzione, prima che normativa, è fattuale. Tecnicamente, solo io posso utilizzare la mia volontà, solo io posso decidere di sollevare il mio braccio destro. Il fatto che un'altra persona mi possa obbligare a farlo non è una confutazione di tale affermazione, perché è sempre la mia volontà che comanda a (parti del) mio corpo, e questa forma di controllo non può mai essere trasferita. J.G. Hulsmann, *The A Priori Foundations of Property Economics*, in «The Quarterly Journal of Austrian Economics» 7, no. 4, inverno 2004, pp. 41-68.

libertà d'azione<sup>7</sup>. Come si vedrà più avanti, si possono perdere i diritti sul proprio corpo solo per aver compiuto un'aggressione.

Per dimostrare l'autoproprietà si è fatto ricorso ad argomenti diversi.

a) Impostazione giusnaturalista: la natura umana è tale per cui ciascun individuo punta alla conservazione e alla prosperità; a tal fine è assolutamente necessario che gli esseri umani siano liberi di pensare, imparare su se stessi e sul mondo, selezionare valori, scegliere fini e mezzi; paralizzare questo processo attraverso la costrizione va contro ciò che è necessario alla natura dell'uomo per la sua vita e il suo benessere. Il diritto di appartenersi conferisce a ciascuno il diritto di svolgere queste vitali attività senza essere ostacolato da altri<sup>8</sup>.

Questa asserzione viene dimostrata *ex negativo*, illustrando l'assurdità delle conseguenze derivanti dalla sua negazione. Se un uomo *non* ha titolo alla proprietà piena e completa su di sé, sul piano logico vi sono solo due possibilità: 1) la proprietà altrui universale e uguale (il comunismo), oppure 2) la proprietà parziale di un gruppo da parte di un altro.

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

Nel secondo caso, una persona o un gruppo di persone ha titolo a possedere non solo se stessa, ma anche il resto della società. Ciò significa che quest'ultima è composta da esseri inferiori rispetto

<sup>7</sup> L'esempio più clamoroso di violazione del diritto all'autoproprietà è stata la schiavitù. Ve ne sono anche manifestazioni moderne, relativamente alle quali la differenza con la schiavitù antica è una questione di grado, non di natura. Ad esempio oggi lo sono il divieto di vendita dei propri organi, la coscrizione obbligatoria, l'obbligo del servizio di giurato o di testimone, il divieto di secedere individualmente, il divieto di assumere o di affittare in base a preferenze razziali o religiose (che in sostanza si traduce nell'obbligo di associarsi con determinate persone contro la propria volontà), l'imposizione fiscale se vista come una quota di lavoro forzato ceduta allo Stato.

<sup>8</sup> Alla tradizionale obiezione rivolta all'impostazione giusnaturalistica sulla violazione della legge di Hume (non si può derivare un *valore* da un *fatto*) Rothbard replica sostenendo l'argomento di Leo Strauss, secondo cui la contrapposizione fatto-valore è una costruzione artificiale. Certi giudizi di valore non sono altro che la descrizione di fatti, coincidono con i fatti. L'esempio proposto è il termine "sgarbato" – *rude* – per definire il comportamento di una persona che in una fila ne spinge un'altra: la definizione di "sgarbato" per quel comportamento è una descrizione di un fatto oggettivo, non soggettivo, e al tempo stesso un giudizio di valore. Una posizione simile è sostenuta da H. Putnam: egli, per contestare la dicotomia assoluta fatto/valore e sostenere quello che definisce *intreccio* di fatti e valori, propone il termine "crucele", che possiede sia usi normativi sia usi descrittivi; un esempio dei secondi è la proposizione di uno storico "le crudeltà del regime provocarono una ribellione". I valori, inoltre, non sono frutto esclusivo dell'arbitrio; si può argomentare oggettivamente in loro favore. H. Putnam, *Fatto/Valore. Fine di una dicotomia*, Fazi, Roma, 2004. D'altra parte i pragmatisti classici – Peirce, James, Dewey e Mead – fecero notare che anche la scienza, considerata dai sostenitori della legge di Hume "oggettiva" e non valutativa, ricorre a giudizi normativi: per esempio, lo sono i concetti di "coerenza", "plausibilità", "ragionevolezza", "semplicità", "successo predittivo". Sono valori epistemici, ma sempre valori, un "dover essere" applicato alle modalità del ragionamento.

ai primi. Ma una simile assunzione viola il criterio universalistico di uguaglianza formale fra tutti gli esseri umani, la premessa che gli individui hanno un identico valore *morale*.

Dall'esame di queste due alternative si evince *a contrario* che il principio della proprietà integrale di se stessi è quello più convincente sotto il profilo etico e più praticabile sul piano sociale, in quanto asseconda la naturale tendenza dell'individuo a dirigere se stesso verso il soddisfacimento delle proprie preferenze<sup>9</sup>.

b) Ogni persona ha un'intima e indissolubile connessione con quella risorsa "scarsa" che è il proprio corpo: ne ha il controllo diretto; e dunque ha una pretesa su di esso superiore a quella di qualsiasi altro. È lo stesso linguaggio umano a implicare l'autoproprietà: la frase "io sto suonando il pianoforte" non avrebbe senso se io non fossi proprietario esclusivo del mio corpo. In tale condizione essa sarebbe un'affermazione falsa, perché qualsiasi regime proprietario diverso dall'autoproprietà, comporterebbe che non sono io a suonare il piano, bensì "io e altri"; il che però è illogico<sup>10</sup>. Altro esempio: usiamo naturalmente espressioni possessive, come "il tuo corpo", "il mio

<sup>9</sup> M. N. Rothbard, *Per una nuova libertà* (1973), Liberilibri, Macerata, 1996, pp. 55-56; *L'etica della libertà* (1982), Liberilibri, Macerata, 1996. Edward Feser ha contestato il fondamento filosofico del sillogismo di Rothbard, imputando a esso un salto logico, in quanto dalla necessità di imparare, scegliere ecc. non segue ineluttabilmente un diritto all'autoproprietà. Ad esempio, per svolgere quelle attività si potrebbe aver bisogno di alcuni diritti, ma non necessariamente della proprietà di se stessi. Inoltre, il fatto che si abbia bisogno di qualcosa non genera un diritto ad averla. E. Feser, *Rothbard as a Philosopher*, in [http://web.archive.org/web/20071014120247/rightreason.ektopos.com/archives/2006/04/rothbard\\_as\\_a\\_p.html](http://web.archive.org/web/20071014120247/rightreason.ektopos.com/archives/2006/04/rothbard_as_a_p.html), 2006. Un'articolata risposta alle critiche di Feser è contenuta in G. Casey, *Feser on Rothbard as a Philosopher*, in "Libertarian Papers", 1, 34, 2009. In particolare, nell'interpretazione di Casey l'autoproprietà per Rothbard è un assioma (o un principio primo), dunque non deriva dalla constatazione che gli esseri umani devono essere liberi di imparare, scegliere ecc. Non si può imputare di fallacia logica una proposizione posta come assiomatica. Si potrà criticare l'asserzione *a priori* dell'autoproprietà di Rothbard, ma non è quello che fa Feser.

<sup>10</sup> Fra i libertari esiste un disaccordo sull'alienabilità di se stessi, e dunque sulla schiavitù volontaria, sebbene prevalga la posizione contraria (M.N. Rothbard, S. Kinsella, R. Barnett, D. Gordon, R. Epstein). Kinsella ritiene che l'individualità fisica, cioè il controllo sui movimenti del proprio corpo, implica l'impossibilità della non proprietà di esso. Per un oggetto fisico "occupato" (*homesteaded*) in precedenza (v. *infra* § 3), è possibile rinunciare alla proprietà di esso, abbandonandolo. Con il proprio corpo ciò non è possibile, perché la sua proprietà è radicata nell'inevitabile controllo diretto su di esso da parte dell'attore (S. Kinsella, *Inalienability and Punishment: A Reply to George Smith*, in "Journal of Libertarian Studies" vol. 14, no. 1, inverno 1998, pp. 79-93). È simile a questa la posizione di Rothbard, secondo il quale ogni individuo controlla sempre la propria volontà, e non può non farlo; dunque non può alienarla. Anche se obbedisco a un'altra persona, comunque la decisione di farlo resta mia; e l'eventuale minaccia della violenza non cambia le cose, perché sono sempre io a dover decidere se piegarmi alla minaccia. Il fatto che ogni persona non possa alienare la propria volontà in Rothbard rinforza l'autoproprietà (M.N. Rothbard, *L'etica della libertà* [1982], Liberilibri, Macerata, 1996, pp. 77). I libertari favorevoli alla tesi della possibilità, e liceità, del contratto volontario di schiavitù (W. Block, R. Nozick, J.C. Lester) sostengono che se si è proprietari di qualcosa, la si può vendere; e il proprio corpo non è escluso dagli oggetti di negoziazione. Essi contestano l'argomento utilizzato nel punto b), in quanto confonderebbe l'individualità fisica con la proprietà: se io sono proprietà di un altro e suono il piano, non c'è bisogno di dire che "io e l'altro" suoniamo il piano; è corretto dire che solo io suono il piano, su ordine dell'altro. «In Alabama nel 1835 il proprietario di schiavi precisamente che cosa otteneva dal suo schiavo? L'impulso morale? La volontà? Un'obbedienza convinta e benevola? Niente di tutto questo. Il padrone otteneva solo il privilegio di non essere punito dalla legge per aggressione, percosse e sequestro di persona nel caso in cui avesse usato violenza contro lo schiavo, come invece sarebbe accaduto se avesse intrapreso queste azioni contro una persona libera. Questo è tutto ciò che la schiavitù volontaria concederebbe al proprietario; non la disposizione morale o la volontà o le altre cose discusse dai critici della schiavitù volontaria». W. Block, *Towards a Libertarian Theory of Inalienability: A Critique of Rothbard*,

corpo” e così via; nel fare ciò stiamo assegnando istintivamente titoli di proprietà, e distinguendo con chiarezza i singoli titolari.

c) Se la mente di un individuo non è sua la libertà di pensiero non ha significato, se la lingua non è sua la libertà di parola non ha significato.

d) Argomento epistemico (o consequenzialista in senso lato): ciascuno conosce meglio degli altri (in particolare dei governanti) le proprie preferenze e circostanze di vita, è in una posizione migliore per prendere le decisioni che hanno effetto sulla propria persona, dunque è opportuno che ciascuno abbia il controllo su se stesso (diritti su se stesso)<sup>11</sup>.

e) “A priori della discussione”: la discussione è una forma di azione che implica l’uso di una risorsa scarsa qual è il corpo di ogni individuo. Il solo fatto di sostenere una qualsiasi tesi, di argomentare e/o di opporre delle argomentazioni alle tesi altrui, significa riconoscere automaticamente e necessariamente che l’interlocutore possiede il diritto esclusivo sul proprio corpo, perché egli sta disponendo del proprio corpo (cervello, lingua, corde vocali ecc.) *per il solo fatto* di produrre un’affermazione qualsiasi. Nessuno potrebbe proporre alcunché, o essere convinto di alcunché, se non si presupponesse che il corpo è sua proprietà privata. Dunque chiunque neghi il diritto all’autoproprietà si sta autocontraddicendo, perché, sostenendo quella tesi, cioè discutendo, sta implicitamente presupponendo il diritto che nega<sup>12</sup>.

*Barnett, Smith, Kinsella, Gordon, and Epstein*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 17, no. 2, p. 81. J.C. Lester ritiene che Rothbard abbia fatto confusione su ciò che viene alienato in seguito all’atto di sottoporsi volontariamente a schiavitù. Ciò che viene alienato è la proprietà della volontà, non la volontà come attributo della persona. È vero, sostiene Lester, che non possiamo alienare la nostra volontà nel senso di farla cessare di essere un nostro attributo, ma questo non significa che non possiamo alienare questo nostro attributo nel senso di farlo cessare di essere nostra proprietà. J.C. Lester, *Market-Anarchy, Liberty, and Pluralism*, in J.T. Sanders, J. Narveson (a cura di), *For and against the State: new philosophical readings*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1996, p. 66.

<sup>11</sup> Un seguace di questa impostazione è Richard Epstein, che definisce *autonomia* tale condizione. È simile il ‘principio del vantaggio epistemico’ proposto da Jamie C. Watson, secondo cui ciascuno è in una posizione tale per cui *conosce* (ha più informazioni su) i propri interessi (intesi in senso ampio, come desideri, materiali o spirituali) meglio degli altri e dunque deve poterli perseguire finché non confliggono con gli interessi altrui. C’è una ragione *prima facie* per ritenere ciò, cioè bisogna presupporre che sia così perché l’evidenza è tale; dunque fino a prova contraria, come ad esempio per i bambini, nel qual caso si può introdurre un’eccezione al criterio. J. C. Watson, *Prolegomena to an Epistemic Case for Classical Liberalism*, in “Libertarian Papers”, 6, 1, 2014, pp. 21-56, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/articles/2014/lp-6-1-2.pdf>.

<sup>12</sup> H.-H. Hoppe, *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy*, Mises Institute, Auburn, Al, 2006. Hoppe mutua il principio da Habermas e Apel, (K.O. Apel, *L’A priori della comunità della comunicazione e i fondamenti dell’etica*, in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino, 1973). Autori libertari che seguono un approccio simile sono Stephen N. Kinsella, G.B. Madison (*The Logic of Liberty*, Greenwood Press, New York, 1986), F. van Dun (*Economics and the Limits of Value-Free Science*, in “Reason Papers” 11, primavera 1986) e Jorg Guido Hulsmann (*The A Priori Foundations of Property Economics*, cit.). Kinsella ha elaborato il criterio dell’*estoppel*: a una persona dev’essere impedito (*estopped*) di sostenere in tribunale una linea difensiva i cui argomenti contraddicono azioni o affermazioni fatte in precedenza dall’autore. Un aggressore, che ha fatto ricorso alla forza per primo, non può lamentarsi che “l’uso della forza è ingiusto”, e dunque non può recriminare per essere stato punito per il crimine commesso, perché egli in precedenza ha dimostrato di non credere che “l’uso della forza è ingiusto”. Poiché quindi non può moralmente obiettare alla punizione subita, si evince che la punizione è giusta. Ciò significa, in ultima analisi, che il diritto soggettivo che la sanzione crea è un diritto effettivo. È in tal modo dimostrato che gli individui possiedono diritti. Su queste basi si può mostrare che solo gli atti aggressivi violano i diritti. Il

### 3. Proprietà delle cose tangibili

Dall'autoproprietà si passa alla legittimazione della proprietà sugli oggetti esterni. La proprietà è il diritto di disporre a piacimento di una cosa.

Poiché le risorse sono scarse (limitate), cioè non sovrabbondanti o infinite, possono sorgere conflitti sulla loro utilizzazione, perché l'uso di un bene da parte di una persona necessariamente ne esclude (interferisce con, restringe) l'uso da parte di un'altra. È quindi necessaria una regola etica che governi l'uso dei beni finiti<sup>13</sup>. Il criterio per l'assegnazione del diritto di proprietà è quello lockiano dell'*occupazione originaria (homesteading)*. Il primo che ha compiuto l'azione di occupazione<sup>14</sup> di una risorsa *res nullius*<sup>15</sup> è proprietario di essa e dei beni che con essa ha prodotto<sup>16</sup>.

ragionamento sopra esposto non può ad esempio essere applicato ai “crimini senza vittime”, in relazione ai quali un imputato non è in contraddizione se contesta la sanzione, perché egli non ha intrapreso atti violenti. Dunque i soli diritti che gli individui hanno sono diritti contro il “dare inizio” alla violenza. S.N. Kinsella, *Estoppel: A New Justification for Individual Rights*, in “Reason Papers” 17 autunno 1992; *New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory*, in «Journal of Libertarian Studies» 12, no. 2, autunno 1996.

<sup>13</sup> Se gli esseri umani potessero ottenere tutti i beni che desiderano con un semplice schiocco delle dita – cioè se le risorse non fossero scarse – non vi sarebbero conflitti, e dunque non si porrebbe il problema dell'individuazione di un criterio per l'assegnazione della proprietà. Anche nel caso della proprietà collettiva il problema non è eluso, perché chi ne decide la destinazione (per esempio il funzionario pubblico, o i comproprietari nella proprietà comune) è l'effettivo titolare del diritto di proprietà. Hoppe ha fatto notare che, anche in una condizione da “giardino dell'Eden”, cioè di assenza totale di scarsità, i corpi degli individui continuerebbero a essere scarsi, perché se un individuo fa una scelta non ne può fare contemporaneamente un'altra: se io voglio mangiare una mela e un'altra persona vuole che io sollevi una sedia per lui, si crea un conflitto, e dunque è ancora necessario stabilire chi gode del diritto di proprietà sul mio corpo. H.-H. Hoppe, *A Theory of Socialism and Capitalism: Economics, Politics, and Ethics*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1989. S. Kinsella ha fatto notare che qualsiasi conflitto fra esseri umani – politico, sociale, religioso – non è altro che una disputa sull'uso di risorse scarse. Non nell'accezione marxista per cui quei conflitti sono determinati da cause economiche, ma nel senso prasseologico secondo cui ogni conflitto rappresenta in ultima istanza un condizionamento non solo sulle risorse materiali, ma anche della libertà dei corpi delle persone di intraprendere le azioni desiderate; e i corpi sono anch'essi risorse scarse. «Per esempio, a volte si dice che le persone “combattono per la religione”. Non è vero. Le persone combattono solo per risorse scarse. Il disaccordo sulla religione può essere il motivo del conflitto, ma il conflitto è sempre condotto con la forza fisica, con il supporto di mezzi (per esempio armi), al fine di controllare fisicamente i corpi o le risorse di proprietà altrui. Ad esempio A può dire a B di cambiare religione oppure morirà; il conflitto qui è su chi controlla il corpo di B. Quando lo stato minaccia di incarcerare le persone se disobbediscono alle leggi sugli stupefacenti, sta affermando un diritto di proprietà sui corpi dei cittadini». S. Kinsella, *The Limits of Libertarianism: A Dissenting View*, in <http://www.stephankinsella.com/2014/04/the-limits-of-libertarianism-a-dissenting-view/>, 20-4-2014. Questa interpretazione spiega e giustifica l'etichetta di *austro-libertari*, a rigore discutibile, perché la teoria Austriaca appartiene al novero delle discipline descrittive, non normative; è *wertfrei*, quindi non dovrebbe essere chiamata in causa per illustrare una teoria filosofico-politica. Tuttavia la teoria dei diritti di proprietà utilizza le acquisizioni della prasseologia: l'azione umana consiste nell'impiego di risorse scarse (compresi i corpi) per conseguire determinati fini alternativi. Come si è detto sopra, sono i conflitti sull'uso di risorse scarse a generare la necessità di una teoria sull'assegnazione dei diritti di proprietà; che i libertari individuano nel diritto del primo occupante.

<sup>14</sup> La semplice *comunicazione*, verbale o scritta, è insufficiente: «chiunque potrebbe rivendicare a parole qualunque cosa desideri, e le dispute sarebbero infinite. Io ora rivendico il sole, la luna e le stelle, e lo stesso fai tu. Il proprietario legittimo deve ancora essere individuato». W. Block, *Defending the Undefendable II: Freedom in All Realms*, Terra Libertas, Eastbourne (UK), 2013, p. xiv.

<sup>15</sup> I libertari ritengono che, nella condizione di “stato di natura” precedente all'appropriazione, tutte le risorse della Terra (e in futuro di qualsiasi pianeta) vadano considerate proprietà di nessuno. La teoria alternativa sostiene che tali

Molti autori libertari (M. Rothbard, W. Block)<sup>17</sup>, ai fini della nascita del diritto di proprietà, hanno fatto riferimento al lockiano “mescolare il lavoro umano con la natura”. La legittimazione della costituzione di un titolo di proprietà su una risorsa che non è proprietà di alcuno o sul bene frutto della lavorazione della risorsa deriverebbe dall’applicazione su di essa delle energie mentali e/o fisiche, che appartengono al corpo dell’individuo, e che trasformano fisicamente la materia inerte. Le cose tangibili avrebbero acquisito nuove proprietà fisiche grazie alle azioni dell’individuo, le trasformazioni fisiche sarebbero emanazioni di queste. In breve: poiché ciascuno è proprietario del suo lavoro, è proprietario anche degli oggetti esterni sui quali ha trasfuso tale lavoro<sup>18</sup>.

Successivamente alcuni autori (R. Epstein, S. Kinsella, T. Palmer)<sup>19</sup> hanno affermato che questo passaggio della sequenza lockiana è errato e che ai fini della costituzione del titolo di proprietà è sufficiente solamente l’occupazione originaria o il primo possesso. Secondo tale impostazione, in

risorse fossero proprietà comune di tutti gli esseri umani (le implicazioni di tale tesi sono illustrate nella nota successiva). G. Casey argomenta così la maggiore plausibilità della prima condizione: «Si immagini il pianeta senza esseri umani, una situazione che dev’essere esistita. In questo scenario è chiaro che nessuno è proprietario di niente perché non esiste nessun individuo. Ora, si immagini la stessa situazione ma questa volta aggiungendo 100 esseri umani. Adesso chi possiede che cosa? Ora l’intero pianeta è proprietà comune di 100 esseri umani? Si supponga che vivano in caverne del Kilimanjaro. Sono anche proprietari dell’Oklahoma? Appare estremamente implausibile, per cui l’esperimento mentale sembra pendere dal lato dell’assenza di proprietà più che della proprietà comune». G. Casey, *Murray Rothbard*, Continuum, New York, 2010, p. 56.

<sup>16</sup> Possono essere oggetto di proprietà tutte le entità che possiedono il requisito della delimitazione, della demarcazione, che hanno confini o bordi visibili; circostanza che a sua volta dipende dalle condizioni tecnologiche. Per una cosa mobile la presa di possesso originaria può effettuarsi prendendo direttamente la cosa in senso fisico, traendola a sé; in tale modalità di appropriazione è compresa anche la cattura degli animali liberi. Per una risorsa immobile l’*homesteading* avviene marcandola (recingendola con dei confini visibili) o, per altri libertari, lavorandola anche una sola volta (v. *infra*). Coloro che ritengono che l’acquisizione originaria dovrebbe avere delle restrizioni, cioè che le risorse esterne prive di proprietà dovrebbero essere divise equamente fra tutti i membri della società in quanto comuni, vengono definiti *left-libertarian* (libertari di sinistra). Dato lo *status quo* rappresentato da possessi delle risorse naturali molto difforni fra individuo e individuo, il suddetto principio di giustizia di fatto deve tradursi in un trasferimento di reddito reiterato dai proprietari verso coloro che non hanno accesso alle risorse (in sostanza l’equivalente di una rendita, o di un’imposta). Tali limitazioni non si applicano solo all’acquisizione iniziale, ma anche all’eredità, che verrebbe notevolmente ristretta. I libertari di sinistra dunque riconoscono la proprietà di se stessi ma non la proprietà individuale della natura. Esponenti di tale corrente sono Hillel Steiner, Philippe Van Parijs, Michael Otsuka e Peter Vallentyne. Essi, così come i *liberal* (C. Brettschneider, M. Murray, G.A. Cohen, W. Kymlicka, R. Arneson) e alcuni socialisti, supportano la propria posizione menzionando la ‘clausola limitativa’ del liberale John Locke. Sulla questione v. P. Vernaglione, *Nozick*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/autori-libertari/nozick.pdf>, 31 luglio 2009, p. 13, nota 25.

<sup>17</sup> M.N. Rothbard, *L’etica della libertà*, cit.; W. Block, *Homesteading, Ad Coelum, Owning Views and Forestalling*, in “The Social Sciences”, vol. 3, n. 2, 2008, pp. 96–103.

<sup>18</sup> Si è sostenuto che la teoria lockiana (abbozzata in precedenza anche da S. Tommaso e da Giovanni Quidort) rappresenterebbe la legittimazione della teoria del valore-lavoro. Tuttavia si confondono due concetti differenti: la teoria spiega l’origine etica della proprietà, cioè a chi spetta il bene, non il valore economico (prezzo) del bene di cui si è diventati proprietari. Inoltre l’espressione “lavoro” va intesa come la profusione di energie umane in qualsiasi attività economica, non solo come il lavoro alle dipendenze in cambio di un salario.

<sup>19</sup> S. Kinsella, *Against Intellectual Property*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 15, n. 2, primavera 2001; ripubblicato da Mises Institute, Auburn, Al., 2008; R. Epstein, *Possession as the Root of Title*, in “Georgia Law Review”, vol. 13, 1979, pp. 1221–1243; T.G. Palmer, *Are Patents and Copyrights Morally Justified? The Philosophy of Property Rights and Ideal Objects*, in “Harvard Journal of Law & Public Policy”, 13, n. 3, estate 1990.



senso stretto il lavoro non si possiede; esso è un tipo di azione - è il modo in cui i corpi agiscono nel mondo - non una cosa oggetto di proprietà da parte dell'individuo che lo esegue; un'azione non è "appropriabile". Dunque per l'acquisizione della proprietà non c'è bisogno di ricorrere al lavoro (e al possesso del lavoro) e all'attività di creazione successiva<sup>20</sup>. L'unico eventuale "lavoro" rilevante è quello necessario al compimento dell'atto di occupazione originaria, non altro. La sedia che ho realizzato con il legno del mio albero è mia perché è mio l'albero, non perché ho applicato lavoro successivo all'albero o perché ho creato "valore". È sufficiente l'azione di occupazione originaria dell'albero. Secondo questo punto di vista l'idea lockiana di "mescolare il lavoro" con una risorsa scarsa è pertinente solo perché *indica* che l'utilizzatore della risorsa la possedeva già, ma il lavoro non è la scaturigine del diritto di proprietà.

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

Per quanto riguarda la terra<sup>21</sup>, ci si può appropriare solo della parte su cui si è intervenuti con il proprio lavoro; inoltre non è necessario lavorarla in maniera continuativa, è sufficiente che sia stata messa a frutto almeno una volta<sup>22</sup>. L'estensione dell'area di cui è legittimo appropriarsi è l'*unità tecnologica*, e deve essere tale da consentire l'uso e il godimento del bene; dunque essa dipende dalla natura della risorsa in questione. Per esempio, se si tratta delle frequenze radio, l'estensione è data dall'ampiezza sullo spettro elettromagnetico e dalla lunghezza dell'onda. In un terreno, le pertinenze devono essere incluse. Circa il sottosuolo e il soprassuolo, contrariamente alla dottrina *ad caelum*, non si estendono come un cono fino al centro della terra e fino al cosmo, ma solo fino allo spazio essenziale per l'uso e il godimento del terreno. Negli spazi molto profondi, sia al di sotto sia al di sopra della superficie, non è stata compiuta alcuna azione di occupazione<sup>23</sup>. Non vi è una distanza standard e unica, l'estensione in altezza e in profondità varia da situazione a situazione. Dunque, in un terreno impiegato ad esempio in un'attività agricola, sottoterra si ha diritto alla profondità necessaria all'integrità delle radici; mentre sopra la superficie, se vi si coltivano alberi molto alti, lo spazio aereo deve raggiungere un'altezza superiore a quella attribuita a un terreno

<sup>20</sup> Kinsella critica la seconda parte dell'affermazione di Rothbard "un individuo possiede la sua persona e perciò il suo proprio lavoro". "Possedere il proprio lavoro" (o la vita o le idee) per Kinsella è una metafora ingannevole. Questa tesi è alla base del rifiuto dell'esistenza di diritti di proprietà intellettuale: infatti, se non è la *creazione* la fonte dei diritti di proprietà, allora non si ha diritto alla proprietà di oggetti non scarsi come le idee, create dalla mente, la cui diffusione non priva il proprietario del possesso di esse. Per un esame esteso della tematica v. P. Vernaglione, *Proprietà intellettuale*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/temi-lib/proprietà-intellettuale.doc>, 31 luglio 2009.

<sup>21</sup> La terra ha una caratteristica che la distingue dal fattore capitale e dagli altri beni tangibili risultato della produzione, ed è la *non-riproducibilità*. Questa caratteristica ha indotto molti pensatori (per esempio Henry George e i suoi seguaci) a ritenere che la proprietà della terra non possa essere trattata alla stessa stregua degli altri beni. Tuttavia questa caratteristica non cancella (tutt'altro) o altera il requisito fondamentale della *scarsità*, che rende i beni oggetto di azione umana, e dunque di un prezzo sul mercato.

<sup>22</sup> A questo proposito, in America si è discusso a lungo sul diritto di proprietà della terra degli indiani nativi e sulla ingiusta espropriazione che avrebbero subito. Per W. Block «non è affatto scontato che gli Indiani siano i legittimi proprietari degli interi Stati Uniti. Sotto il diritto libertario essi potrebbero rivendicare legittimamente solo le parti di territorio che avevano originariamente occupato, non quelle che hanno attraversato per cacciare. Essi possedevano i sentieri che usavano per spostarsi dalle località invernali a quelle estive. Tali valutazioni sono basate sulla teoria dell'*homsteading* lockiana-rothbardiana-hoppiana. Stimo che quindi essi possedessero al massimo l'uno per cento della terra degli Stati Uniti». W. Block, *The Privatization of Roads & Highways*, Mises Institute, Auburn, AL, 2009, pp. 414.

<sup>23</sup> O, in base alla precedente teoria di ispirazione lockiana, non è stato mescolato lavoro.

dedicato al pascolo, ma non superiore alle necessità di estensione degli alberi<sup>24</sup>. Invece in una strada non vi devono essere interferenze a un'altezza pari o inferiore a quella del veicolo più alto potenzialmente in transito<sup>25</sup>.

La legittimità della proprietà sugli oggetti esterni può essere ulteriormente dimostrata con lo stesso ragionamento per assurdo utilizzato per dimostrare l'autoproprietà, che qui non verrà ripetuto.

Il diritto di proprietà implica il potere assoluto di disporre ad arbitrio del bene, e cioè di: detenerne il possesso (controllarlo)<sup>26</sup>, usarlo, trasformarlo, venderlo, barattarlo, regalarlo, prestarlo, affittarlo, trasferirlo agli eredi, metterlo in palio in un gioco d'azzardo, abbandonarlo, distruggerlo<sup>27</sup>. La proprietà dunque è un *titolo a compiere azioni*.

<sup>24</sup> L'occupazione originaria di un terreno che confina con zone di territorio prive di proprietà dà al proprietario il diritto di produrre emissioni - sostanze inquinanti, rumori, odori sgradevoli ecc. (*nuisances*, molestie) – in tali zone circostanti. È equivalente a un diritto di *servitù*. Se invece un terreno adiacente era già proprietà di qualcuno *prima* che il nostro proprietario acquisisse il suo, allora l'emissione si configura come un'invasione ed è illecita.

<sup>25</sup> Nella letteratura libertaria un tema molto discusso è stato il cosiddetto *forestalling*, la circostanza in cui un individuo si appropria di un terreno con una configurazione tale da rendere impossibile a chiunque altro di appropriarsi di un altro terreno contiguo (ad esempio, una configurazione “a ciambella”, in cui il buco è la parte di territorio non appropriata, ma cui nessuno può accedere se il proprietario del territorio “ciambella” non vuole). Un problema analogo si pone se un individuo è proprietario e risiede in una sezione di territorio “circondata”: essendo tutte le porzioni di terreno, compresi sentieri e strade, proprietà privata, non esistendo quindi vie di accesso pubbliche, un individuo circondato da proprietà private i cui possessori gli impedissero l'accesso resterebbe intrappolato nella sua proprietà. In entrambi i casi si configurerebbe un grave conflitto fra libertà e proprietà (R. Nozick, F. van Dun, G. Tullock). W. Block è l'autore che si è occupato in maniera più estesa dell'argomento, affermando la non appropriabilità nella forma che preclude ad altri l'accesso o la concessione di un diritto d'accesso (clausola contestata da Kinsella), attenuando la gravità del problema nel secondo caso a seguito di alcune soluzioni (garanzia in anticipo del titolo di accesso, possibilità di realizzare gallerie o ponti). W. Block, *Van Dun on Freedom and Property: A Critique*, in “Libertarian Papers”, vol. 2, n. 4, 2010; *The Privatization of Roads & Highways*, Mises Institute, Auburn, Al, 2009; *Forestalling, Positive Obligations and the Lockean and Blockian Provisos: Rejoinder to Stephan Kinsella*, in “Ekonomia–Wroclaw Economic Review”, vol. 22, n. 3, 2016, pp. 27–41. Le critiche di Kinsella a Block sono contenute in S. Kinsella, *The Blockian Proviso*, in “Mises Wire”, 11 settembre 2007, <https://mises.org/blog/blockean-proviso>.

<sup>26</sup> Il *possesso* è diverso dalla *proprietà*: il primo designa la detenzione di fatto della cosa, la seconda la legittimità a disporre della cosa, il *titolo* su di essa. Si può avere il possesso di un oggetto senza esserne il proprietario; per esempio, guidare un'automobile prestata da un amico.

<sup>27</sup> Per Hulsmann, sulla base dell'*a priori della discussione*, è possibile dimostrare sul piano puramente fattuale, senza ricorrere ad argomenti normativi (cioè di tipo etico), non solo l'autoproprietà (v. nota 3) e l'*homesteading*, ma anche la legittimità dell'offrire in cambio o regalare il bene che si possiede e l'illegittimità del furto o della frode, tutte situazioni che non modificano fisicamente il bene, come avviene invece con l'appropriazione originaria. Il ragionamento è il seguente: supponiamo che Jones abbia raccolto, e sia proprietario di, una mela e Smith abbia pescato, e sia proprietario di, un pesce. Se i due desiderano procedere allo scambio, ciò comporta che entrambi riconoscano che l'altro è proprietario del bene di cui si è originariamente appropriato ed entrambi diano l'assenso al desiderio dell'altro *a patto che* l'altro dia l'assenso al proprio desiderio. Dopo lo scambio, Smith non può obiettare al suo appropriarsi della mela attraverso Jones senza autocontraddirsi, perché egli ha dato l'assenso al fatto che Jones si appropriasse della mela. Dunque il rispetto degli accordi che portano allo scambio sono dimostrati, mentre le eventuali violazioni non lo sono. E questo senza aver fatto asserzioni normative – Smith *non deve* obiettare all'appropriazione di Jones – ma solo la constatazione fattuale che, se Smith obietta all'appropriazione di Jones, contraddice se stesso. Nel caso in cui Smith si appropri della mela senza dare in cambio il pesce (furto), manca il consenso di Jones, perché tale consenso era

Essa può assumere le forme più diverse: ad esempio può configurarsi come un ‘fascio di diritti’: su uno stesso bene possono insistere diversi titolari con facoltà distinte.

Il diritto di proprietà garantisce anche il *diritto di esclusione*, cioè la facoltà da parte del proprietario di estromettere chiunque egli desideri dal godimento dei beni di sua proprietà, e di respingere qualsiasi pretesa altrui su quei beni<sup>28</sup>.

Come detto, una volta garantito il diritto di proprietà, è garantito anche il **diritto allo scambio** (libero contratto), cioè è assicurato anche il libero scambio dei beni e dei servizi oggetto di tale diritto. In economia dunque l’esito della teoria libertaria è il *laissez-faire*<sup>29</sup>.

Per quanto riguarda i beni, sono quindi leciti tutti (e solo) i titoli di proprietà costituiti con la prima occupazione, con lo scambio o in seguito a un regalo ricevuto da proprietari legittimi<sup>30</sup>.

#### 4. Principio di non-aggressione

A questo punto è possibile giungere alle conclusioni di filosofia politica. Autoproprietà e proprietà sugli oggetti materiali sono state dimostrate valide; allora ne consegue che l’assetto giuridico di qualsiasi società dev’essere incentrato sul seguente principio: deve essere illegale dare inizio alla violenza contro un individuo o i suoi beni senza il suo consenso. Il principio di non-aggressione<sup>31</sup> può essere enunciato così: “è illegittimo intraprendere aggressioni verso i non-aggressori”. In altri termini, nessuno può usare *per primo* la forza fisica contro un altro uomo o i suoi beni<sup>32</sup>.

condizionato dalla clausola *a patto che* (Smith dia in cambio il pesce), e tale consenso è ritenuto da Smith giusto per il solo fatto di trattare (parlare) con Jones. J.G. Hulsmann, *The A Priori Foundations of Property Economics*, cit.

<sup>28</sup> Il diritto di esclusione è particolarmente rilevante in relazione a beni come l’abitazione o un terreno, la cui natura è tale da consentire all’individuo di collocarsi all’interno di essi. Per questo tipo di beni i confini della proprietà assumono il significato di vero e proprio baluardo per la libertà dell’individuo, uno spazio che garantisce in concreto la libertà di azione. L’esclusione da qualsiasi intrusione di soggetti esterni, fra i quali anche lo Stato, comporta automaticamente la effettiva, tangibile libertà di movimento dell’individuo proprietario.

<sup>29</sup> Inoltre, in base ad un teorema della prasseologia, il *teorema dello scambio volontario*, un atto di scambio tra due o più soggetti ha luogo solo se esso migliora (almeno *ex ante*) la posizione di benessere di ciascun partecipante. Dunque, se uno scambio fra due individui è volontario, essi, compiendo quell’azione, “rivelano” le loro preferenze; quindi il loro benessere *ex ante* (e, con l’esperienza, anche *ex post*) aumenta necessariamente.

<sup>30</sup> I libertari di impostazione utilitarista legittimano la proprietà privata con l’argomento degli incentivi: la cura di ciò che è proprio, per goderne i frutti, e il desiderio di acquisire in futuro altre proprietà spinge gli agenti a lavorare e intraprendere. Ciò che non avviene con la proprietà comune.

<sup>31</sup> Rothbard usò l’espressione “*assioma di non-aggressione*”, tuttavia negli ultimi anni si è diffuso il più corretto termine *principio*. Infatti, più che un assioma è un principio derivativo, in quanto è l’esito di passaggi logici che lo precedono, che hanno all’origine norme fondanti diverse da esso. Per esempio l’autoproprietà, o, per gli utilitaristi, l’utilità. Usare il termine *assioma* invece suggerirebbe che la non-aggressione è un postulato iniziale, in sé concluso, auto-evidente, un enunciato *a priori* logicamente non confutabile (in logica, vero in ogni possibile universo, di tipo tautologico, come ad esempio l’assioma di uguaglianza: per ogni x, x=x); o, come in matematica, un postulato arbitrario. Come si è visto, per gli austrolibertari i *diritti di proprietà* sono il fondamento vero della teoria, e sono anche logicamente precedenti al principio di non-aggressione.

<sup>32</sup> Le prime, e più autorevoli, formulazioni del principio sono quelle di Ayn Rand e Murray Rothbard. In *The Textbook of Americanism* (1946), la Rand scrive che «nessun uomo può intraprendere l’uso della forza fisica contro un altro uomo». Simile l’enunciato di Rothbard: «nessun uomo o gruppo di uomini può aggredire il corpo o la proprietà altrui».

L'uso della forza è giusto solo per rispondere a una violenza iniziale, cioè per interrompere la violenza intrapresa *per prima* da una persona, o per sanzionare colui che ha *dato inizio* alla violenza<sup>33</sup>.

L'“aggressione” va intesa come l'uso o la minaccia<sup>34</sup> della violenza fisica contro una persona o una proprietà altrui. Aggressione è quindi sinonimo di invasione (fisica)<sup>35</sup>. Esempi di azioni che comportano l'inizio della violenza sono l'omicidio, le lesioni, le percosse, lo stupro, la schiavitù, il sequestro di persona (una schiavitù a tempo determinato), il furto, la frode<sup>36</sup>, la violazione di proprietà, i danneggiamenti di beni altrui<sup>37</sup>.

<sup>33</sup> In un sistema sociale senza Stato, se si verifica un'aggressione, nessun terzo non coinvolto ha l'obbligo di intervenire per difendere i diritti dell'agredito, né nel corso dell'aggressione né successivamente per fare giustizia (cattura e sanzione). Ciascun individuo ha la responsabilità di salvaguardare i propri diritti, o personalmente o rivolgendosi a un'agenzia di protezione; comunque impiegando proprie risorse. Se non lo fa, peggio per lui, i suoi diritti violati resteranno pregiudicati, e non vi è alcun difetto o lacuna in un simile ordinamento giuridico. La vittima non può pretendere, in nome della ‘giustizia’, che altri ripristinino il suo diritto leso. I diritti sono universali, ma la loro applicazione (*enforcement*) spetta a ciascun titolare. Per estensione, non vi è alcun obbligo morale per uno Stato di intervenire a fianco di un altro Stato a sua volta aggredito. M.N. Rothbard, *America's Two Just Wars: 1775 and 1861*, in J. V. Denson (a cura di), *The Costs of War: America's Pyrrhic Victories*, Transaction Publishers, New Brunswick, N.J., 1997.

<sup>34</sup> La minaccia, chiara e diretta (intimidazione), è l'unico limite ammesso dai libertari alla libertà di espressione; un esempio tipico è la frase “o la borsa o la vita”.

<sup>35</sup> Fra i libertari a volte viene usato il termine “coercizione” come sinonimo di “aggressione” (probabilmente per l'influenza di Ayn Rand). Tuttavia tale uso non è corretto: “aggressione” significa usare per primo la forza, dunque in maniera illegittima, mentre la “coercizione”, cioè costringere qualcuno a fare qualcosa, è una modalità d'uso della forza, e può essere giusta, per esempio se applicata come risposta a un'aggressione altrui. “Coercizione” (come “forza” o “violenza”) è un termine neutrale, “aggressione” ha la connotazione negativa implicata dalla violazione di un diritto.

<sup>36</sup> La maggior parte dei libertari assimila la frode al furto (Rothbard la definisce “furto implicito”). Alcuni critici sostengono che il libertarismo non possiede uno standard coerente e convincente per condannare la frode: qualunque “rappresentazione fuorviante” dei fatti rilevanti non è altro che una manifestazione della libertà di espressione, e dunque non si dovrebbe configurare come un'aggressione. Inoltre i “cattivi acquisti” esistono, sono conseguenza della superficialità o dell'ingenuità del compratore e in questi casi i libertari, rifuggendo dal paternalismo, si appellano alla responsabilità personale dell'acquirente. J.W. Child, *Can Libertarianism Sustain a Fraud Standard?*, in “Ethics” 104, luglio 1994, pp. 722-738; T.I. Emerson, *The System of Freedom of Expression*, Random House, New York, 1970. Alcuni libertari replicano a tale obiezione pervenendo all'identificazione della frode non con il furto ma con la violazione di contratto, in base al seguente ragionamento: la comunicazione è il prerequisito necessario per l'effettuazione di qualsiasi trasferimento di titoli di proprietà e non può essere equiparata a un mero atto di espressione di opinioni. Se il comportamento del frodatore è volontario e il bene non viene proprio trasferito o è un bene diverso da quello concordato o contiene sostanze che possono danneggiare la salute, allora in questi casi si tratta di violazione di contratto e la frode è sanzionabile. M.D. Friedman ritiene che la frode sia diversa dal furto, ma sia ugualmente perseguibile su basi libertarie. Egli considera la frode un'alterazione delle convinzioni (dello stato della mente) della vittima, una circostanza diversa dalla sottrazione *tout court* del bene perpetrata dal ladro. La vittima trasferisce *volontariamente* la sua proprietà al truffatore. Naturalmente lo fa perché ingannata, ma tale circostanza è diversa dall'inizio della violenza del ladro o del rapinatore, che non hanno bisogno di indurre una falsa credenza nella vittima. Tuttavia Friedman ritiene che, anche se su altre basi, la frode possa essere coerentemente vietata dal libertarismo. Il suo fondamento è rappresentato dai “vincoli collaterali all'azione” di Nozick, derivati dalla nozione kantiana del rispetto dovuto agli esseri umani in quanto agenti razionali, il cui status richiede che non siano mai trattati come mezzi. Per Friedman questo criterio etico preclude non solo la violenza in senso stretto ma anche la frode, nella quale l'esecutore *intenzionalmente* impedisce che la vittima possa compiere una libera scelta; ed è questo che distingue la frode dalle

Gli atti aggressivi alla fine si possono ridurre a due grandi tipologie: l'aggressione al corpo e ai beni altrui. La seconda a sua volta può assumere tre modalità: la sottrazione (furto) per i beni mobili, lo sconfinamento per i beni immobili (*trespass to land*) e il danneggiamento (per entrambi). Per quanto riguarda gli immobili va effettuata un'ulteriore classificazione dei tipi di invasione: la violazione di proprietà, che è l'invasione da parte di un oggetto tangibile, e la molestia, che è l'invasione da parte di sostanze intangibili (onde radio, onde acustiche, particelle, fumi ecc.)<sup>38</sup>.

L'azione invasiva verso una persona (*trespass*) può consistere in un'aggressione in senso stretto (*battery*), quando avviene l'effettiva invasione del corpo della vittima (es. percosse); oppure in un attacco (*assault*), quando si induce nella vittima uno stato di apprensione, ma essa non viene (ancora) concretamente colpita nel corpo (es. dirigersi verso di lei puntando una pistola)<sup>39</sup>. Non è necessario che l'aggressione infligga danni severi o dolore fisico persistente: anche uno sputo in

rappresentazioni esagerate o tendenziose che possono condurre le persone a effettuare scelte svantaggiose, e che non vanno sanzionate. M.D. Friedman, *Libertarian Philosophy in the Real World: the Politics of Natural Rights*, Bloomsbury, New York, 2014, ed. digitale.

<sup>37</sup> Il principio di non-aggressione dunque va inteso in una rigorosa accezione "negativa", proibitoria, e non va confuso con l'intento di minimizzare l'ammontare totale di aggressione nella società, tipico di un'ottica consequenzialista, secondo cui è lecito infliggere un dato ammontare di aggressione per prevenirne uno maggiore. Un esempio potrebbe essere l'imposizione della coscrizione come deterrente a invasioni straniere. I libertari non accolgono tale interpretazione, che legittima azioni positive. Utilizzando la terminologia di R. Nozick, la proibizione dell'aggressione è un *vincolo collaterale* da rispettare, non un obiettivo da promuovere.

<sup>38</sup> Le molestie a loro volta si possono suddividere in visibili (percepibili dai sensi umani; es. rumori eccessivi, odori sgradevoli, fumi) o invisibili (es. onde radio, radiazioni a bassa intensità). Mentre la violazione di proprietà e la molestia visibile sono sempre illegittime, perché interferiscono con l'uso e il godimento della proprietà da parte del proprietario, la molestia invisibile non sempre lo è, ma solo se provoca un danno, da provare oltre ogni ragionevole dubbio. Il danno, rappresentando un'interferenza con il possesso esclusivo, l'uso o il godimento della proprietà da parte del titolare, trasforma l'oltrepassamento dei confini in invasione. Dunque finché non sarà provato che le onde radio sono dannose, il proprietario di un terreno non potrà interferire con le onde radio che lo attraversano, che appartengono a chi le trasmette, cioè a chi per primo ha trasmesso nell'etere un'onda a una data frequenza di X kilohertz.

Nel caso dell'inquinamento provocato dalle singole automobili, la difficoltà pratica di individuare il responsabile ed esigere il risarcimento, in una società libertaria è risolta dal fatto che, essendo le strade private, il responsabile dell'inquinamento sarebbe il proprietario della strada su cui transitano le automobili e i ricorrenti sarebbero i residenti vicini alla strada.

Il litisconsorzio (*joinder*), cioè l'unione di più ricorrenti o più convenuti nella stessa causa, molto utile nelle questioni ambientali, dovrebbe essere consentito solo se i convenuti (presunti aggressori) hanno agito in concorso o solo se i ricorrenti (presunte vittime) hanno un interesse comune nettamente prevalente sugli interessi individuali. La teoria libertaria invece respinge l'"azione collettiva" perché in essa si agisce per conto anche di coloro che non sono consapevoli o non hanno acconsentito ad aderire alla causa.

<sup>39</sup> Come si è detto, la minaccia rappresenta un'aggressione, da inserire dunque nel sottoinsieme *assault*. Per un'aggressione imminente, "apprensione" è un termine più appropriato di "paura", perché evidenzia la consapevolezza dell'aggressione in arrivo e dell'azione dell'aggressore che causa quella consapevolezza, più che lo stato psicologico soggettivo della vittima. L'apprensione non è la stessa cosa della paura, infatti la circostanza che la vittima sia coraggiosa non riduce o elimina la colpevolezza dell'aggressore. L'apprensione è la circostanza che per i libertari rende punibili i reati tentati (tentato omicidio, tentato furto ecc.): se la vittima si rende conto del tentativo, anche se non portato a termine, l'apprensione in lui suscitata fa scattare l'obbligo del risarcimento per il colpevole.

faccia o il cappello fatto saltare dalla testa rappresentano invasione fisica<sup>40</sup>. Inoltre vi deve essere una connessione causale diretta (*strict causality*) fra l'azione dell'invasore e il danno subito dalla vittima<sup>41</sup>; e, per alcuni autori, l'*intenzione*<sup>42</sup>. Dunque, esemplificando, per i libertari non va punito il

<sup>40</sup> Su tutta la tematica inerente i criteri per valutare l'esistenza di un'aggressione e i limiti dell'autodifesa v. *infra* § 7 e M.N. Rothbard, *Diritto, diritti di proprietà e inquinamento*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/essays/diritto-diritti-proprietà-e-inquinamento.doc>; ed. or. *Law, Property Rights, and Air Pollution*, in «Cato Journal» 2, no. 1, primavera 1982, pp. 55-99.

<sup>41</sup> L'onere di provare l'aggressione spetta al ricorrente (*plaintiff*), cioè alla presunta vittima, colui che accusa il convenuto (*defendant*) di aggressione, in quanto è il ricorrente che generalmente cerca di cambiare lo stato di cose presente (i libertari sono favorevoli al *lasciar fare*) e quindi deve naturalmente assumere il rischio del fallimento della prova o della persuasione. Dunque vige la presunzione di innocenza per il convenuto.

Per quanto riguarda lo standard della prova, esso deve essere sempre “al di là di ogni ragionevole dubbio”, che è uno standard più rigoroso della “prevalenza fra le fonti probatorie” (*preponderance of evidence*) o “più probabile che no”, in cui è sufficiente il 51% a favore della colpevolezza per condannare il convenuto. Nel diritto contemporaneo il primo tipo di standard di prova è utilizzato nel diritto penale e il secondo nel diritto civile, ma per i libertari dovrebbe essere usato sempre il primo, in quanto non conta la gravità della sanzione, ma la verifica della colpevolezza in sé, che merita sempre lo stesso rigore probatorio: i convenuti meritano la stessa protezione sia negli illeciti civili sia in quelli penali. D'altra parte per i libertari il diritto penale dovrebbe confluire nel diritto che disciplina l'illecito civile (*tort*; v. *infra* § 7). Se non vi è certezza sullo svolgimento dei fatti non bisogna fare nulla, perché è meglio lasciare che un atto aggressivo resti impunito, dunque che un colpevole sia assolto, anziché imporre la coercizione a un innocente.

<sup>42</sup> Per H.-H. Hoppe, a differenza di Rothbard, la responsabilità scatta non solo in presenza del requisito oggettivo della causalità “fisica”, ma anche del requisito soggettivo dell'*intenzione* (*intent*). Il rapporto di causalità e la colpa sono due elementi distinti, e devono essere presenti entrambi affinché si possa attribuire la responsabilità. Ciò comporta che, se è assente la colpa, ed esiste solo la relazione di causalità, l'attore non può essere considerato responsabile, e quindi colpevole; ma anche che, se è presente la colpa, l'attore è colpevole pure se manca, nel rapporto di causalità, l'invasione fisica diretta da parte sua. In sostanza, non tutte le invasioni fisiche comportano responsabilità, ma alcune azioni comportano responsabilità anche in mancanza di invasione fisica. Un esempio del primo caso è quello del guidatore A che sta transitando su una strada; B da dietro un albero salta sulla strada e viene ucciso da A. A non dovrebbe essere considerato responsabile. La vita, infatti, comporta un inevitabile elemento di rischio. Al criterio di Rothbard va quindi aggiunta questa clausola: nessuno è responsabile per gli “accidenti” che avvengono, il cui rischio dev'essere assunto individualmente (ed eventualmente assicurato). Ma, come detto, per Hoppe l'elemento intenzionale genera responsabilità anche in assenza di invasione fisica diretta. L'esempio è il seguente: A è un superiore gerarchico di B; si supponga che A possa calcolare con precisione in quale momento un albero venga colpito da un fulmine; quindi, volendo uccidere B, A lo invia sotto quell'albero; e B viene colpito dal fulmine. In questo caso Hoppe ritiene che A sia colpevole, perché ha causato l'evento, in quanto la sua volontà è fondata sulla consapevolezza della certezza del rapporto di causalità. Se A non avesse la certezza della caduta del fulmine, non dovrebbe essere considerato colpevole, perché in tale circostanza vi sarebbe solo la speranza, ma mancherebbe l'*intent*, che, come abbiamo visto, è l'elemento che configura l'*azione*. Rothbard, invece, presumibilmente non avrebbe considerato A giuridicamente colpevole in nessuno dei due casi, perché, sulla base del suo criterio di sola causalità, avrebbe valutato gli ordini di A come pure espressioni verbali, non come cause “fisiche” di un atto invasivo. L'azione che genera la colpa, seguendo la prasseologia misesiana, va intesa in un'accezione ampia: anche il non agire è una forma di azione, dunque l'intenzione si manifesta senza dubbio nella volontarietà, ma anche nella negligenza (avrei potuto evitare il fatto dannoso, e allora il non averlo fatto dipende da me, è una mia “azione”). H.-H. Hoppe, *Property, Causality, and Liability*, in “The Quarterly Journal of Austrian Economics”, vol. 7, n. 5, inverno 2004, pp. 87-95.

S. Kinsella, per evidenziare l'importanza dell'intenzione nell'attribuzione della responsabilità, offre il seguente esempio: A spedisce un pacco-bomba a B, che, aprendolo, muore nell'esplosione. Il corriere che ha consegnato il pacco, nonostante faccia parte della catena causale “fisica” che genera l'omicidio, essendo inconsapevole, quindi privo dell'intenzione, è ovviamente innocente. Il corriere è stato, in senso prasseologico, uno dei *mezzi* utilizzati

fumatore per presunti danni che il fumo passivo possa aver provocato alle persone che vivono vicino a lui<sup>43</sup>. I libertari respingono qualsiasi forma di responsabilità indiretta, come quella del datore di lavoro per i danni causati a terzi dal dipendente nell'ambito dell'attività lavorativa. Parimenti, non devono essere considerate illecite azioni che possono provocare un danno indiretto, ma che non rappresentano aggressioni all'altra persona, come ad esempio la concorrenza, o la rivelazione di pettegolezzi diffamatôri, o l'omissione di soccorso, o il rifiuto di fare l'elemosina, o di sottoscrivere un contratto, o di sposare una persona<sup>44</sup>. L'"aggressione", e la conseguente non-libertà, dei libertari è molto distante anche dal "dominio", e la non-libertà, del neorepubblicanesimo, che ricomprende fra le violazioni dell'indipendenza di un individuo anche circostanze psicologiche soggettive come la riverenza o la condiscendenza verso specifiche figure sociali (il datore di lavoro, il superiore, il creditore, il genitore volubile)<sup>45</sup>. Come si vedrà fra breve, il criterio libertario risolve le contraddizioni lasciate in piedi da definizioni vaghe e imprecise del concetto di libertà.

Nella concezione in esame, il *consenso* è un elemento importante: se il soggetto passivo (colui che subisce una violenza) è consenziente, come avviene, ad esempio, in un incontro di boxe o in un duello<sup>46</sup>, l'atto violento non dev'essere vietato: infatti, non rappresenta un'*aggressione* nel senso sopra esposto.

dall'assassino (insieme ad altre risorse, come alcuni oggetti fisici: l'esplosivo, la carta del pacco ecc.) per conseguire il suo *fine*. Dunque non è detto che l'intervento di un altro individuo interrompa sempre la catena causale; a volte è vero, come ad esempio nell'istigazione a delinquere (la libera volontà degli istigati toglie responsabilità all'istigatore, che dunque non è *causa* del crimine commesso; sebbene per Kinsella questo non sia sempre vero), ma non è una regola. S. Kinsella, P. Tinsley, *Causation and Aggression*, in "The Quarterly Journal of Austrian Economics", vol. 7, n. 4, inverno 2004, pp. 97-112.

<sup>43</sup> Il fatto che molti fumatori non contraggono il cancro ai polmoni, e viceversa che alcuni non-fumatori lo contraggono, dimostra che per questa malattia operano molte variabili complesse, e dunque non vi è una prova di una causazione diretta fra il fumo e la malattia; e dunque la correlazione non può essere utilizzata come prova giuridica per la colpevolezza di qualcuno. In generale, non si possono utilizzare le correlazioni statistiche o probabilistiche come prova che una data azione sia aggressiva.

<sup>44</sup> L'esponente di maggior spicco della tradizione di pensiero opposta, interventista e socialista, che considera "coercizione" (aggressione) verso un individuo il rifiuto di negoziare con lui, è stato Robert L. Hale: cfr. *Coercion and Distribution in a Supposedly Non-Coercive State*, in "Political Science Quarterly", 1923. Da pensatori ostili al libero mercato è stato introdotto il concetto di "potere economico", considerato equivalente a qualsiasi altro potere di tipo coercitivo. Un soggetto che tipicamente ne disporrebbe è la grande impresa nei confronti dei dipendenti o dei fornitori. Tuttavia per i libertari tutti questi rapporti fanno parte della libertà contrattuale. Un licenziamento è il rifiuto da parte del datore di lavoro di continuare un determinato scambio; «in regime di libertà [...] ogni uomo ha il potere di effettuare o meno gli scambi come e con chi reputi conveniente» (M.N. Rothbard, *Power and Market*, Institute for Human Studies, Menlo Park, CA, 1970, p. 281). Negare ciò significa introdurre per il lavoratore un 'diritto' sulla proprietà del datore di lavoro.

<sup>45</sup> Esponenti di tale corrente di pensiero sono P. Pettit, B. Kriegel, J. Habermas, R. Bellamy, R. Dagger, F. Lovett, M. Viroli.

<sup>46</sup> Altri esempi di "intrusioni" legittime, in quanto richieste dal soggetto passivo, sono gli interventi di un chirurgo o di un dentista, o le sofferenze fisiche desiderate dal masochista. Un'altra serie di atti che causano dolore considerata moralmente e giuridicamente legittima, anche se in tal caso manca il consenso del soggetto passivo, è costituita dai mezzi di correzione.

In sintesi: ciascuno dovrebbe essere libero di fare tutto ciò che vuole con le proprie risorse, purché questo uso non interferisca *fisicamente* con l'uso e il godimento delle risorse di un'altra persona.

È importante sottolineare che per i libertari i limiti alle azioni umane che implicano non-libertà sono solo quelli imposti da altri esseri umani. Le cause naturali, impersonali e autoinflitte non rappresentano compressioni della libertà/proprietà. Gli ostacoli naturali non devono essere considerati limitazioni della libertà ma assenza di *potere*. Ne è un esempio l'impossibilità per gli esseri umani di attraversare l'oceano con un salto. Alcune leggi naturali non possono essere violate, e tuttavia l'azione impedita non è un'assenza di libertà, che nell'accezione "negativa" implica sempre l'interferenza da parte di persone fisiche. Inoltre i vincoli devono essere *esterni*, non *interni*, alla persona: elementi caratteriali (inclusi i desideri irrazionali o le credenze false<sup>47</sup>) e fisici (malattie, dipendenze da sostanze, povertà ecc.), anche se possono ridurre la gamma di azioni del singolo, non rappresentano una compressione della libertà nell'accezione libertaria, incentrata solo su interazioni sociali. Questo è un elemento centrale nella differenza fra libertari e egualitari (di vario grado) e, come si vedrà più oltre, ha implicazioni enormi in relazione alla legittimità delle politiche da intraprendere.

Da queste considerazioni segue che la funzione di base del diritto (escludendo qui le norme sorgenti da accordi contrattuali specifici) deve essere quella di proteggere l'individuo, e la sua proprietà, dalla violenza degli altri<sup>48</sup>. I diritti libertari sono tipicamente diritti "negativi", che implicano cioè un correlativo obbligo altrui a *non fare*. I diritti (a specifiche libertà) non sono altro che l'applicazione alle diverse circostanze particolari di un unico diritto/dovere alla non-aggressione (diritto di non essere aggrediti e dovere di non aggredire)<sup>49</sup>. Gli unici diritti "positivi"

---

<sup>47</sup> Secondo la concezione della libertà come *autorealizzazione/autoperfezionamento*, sostenuta da comunitaristi come C. Taylor, la qualità degli scopi è rilevante per qualificare la libertà. La libertà coincide con la realizzazione non degli scopi triviali, ma di quelli fondamentali, che sono quelli che aristotelicamente garantiscono la fioritura umana, cioè lo sviluppo delle facoltà umane. Secondo questa concezione, dunque, una persona che passa tutto il suo tempo a guardare telenovelas soffre di vincoli interni non visibili alla libertà. Di converso, divieti di segno paternalistico, come quello sul fumo, non sono considerati una compressione della libertà bensì l'esatto opposto, dal momento che rimuovono un ostacolo all'autorealizzazione e a una vita migliore. Questa nozione di libertà viene distinta dalla libertà come *capacità*, nonostante entrambe appartengano alla concezione della libertà "positiva": per la seconda, infatti, è sufficiente fornire i mezzi, mentre per la prima è decisivo il giudizio sugli scopi. A volte le due nozioni di libertà si saldano, come avviene in M. Nussbaum. In ogni caso, l'esito delle due concezioni è quasi sempre il medesimo, una consistente redistribuzione delle risorse.

<sup>48</sup> Il libertarismo dunque non esclude affatto l'uso della forza, e la legittimità di essa in varie circostanze della vita sociale. I libertari dunque non sono "utopisti", nel senso attribuibile all'anarchismo collettivista o a Rousseau: non ritengono che l'uomo sia naturalmente "buono" ma traviato dalle istituzioni. L'uomo è una mescolanza di bene e male, e l'uso della forza contro gli aggressori è, realisticamente, uno strumento a cui anche una società libertaria difficilmente potrà rinunciare. «Il libertario non è né ottimista né pessimista sulla natura umana. Alcune persone sono buone; alcune no. Alcune persone buone talvolta si comportano male; alcune persone malvagie a volte si comportano bene». G. Casey, *Libertarian Anarchy*, Continuum, New York, 2012, p. 56.

<sup>49</sup> Secondo Jan Narveson il significato libertario di libertà è sintetizzabile con l'espressione "diritto di fare". Il possesso di un diritto è in ultima istanza un *action-right*, non un *being-right* né un *having-right*, entrambi casi particolari del primo. La "libertà di essere" infatti è inglobata nella "libertà di avere", intesa come diritto della persona di possedere certe qualità, caratteristiche, proprietà. La libertà di avere "cose" a sua volta discende esclusivamente dalla "libertà di fare". Il diritto all'azione (la "libertà di determinare" effetti sugli altri e sullo stato delle cose attraverso la "scelta" da



(obbligo per altri di compiere un'azione a favore del titolare) ammessi sono quelli che sorgono dai contratti, dunque sono obblighi volontari, o dal risarcimento<sup>50</sup>; e sono diritti *speciali*; diritti *general*i sono solo negativi.

### 5. Azioni lecite

Dal fatto che sono consentite tutte le azioni tranne gli atti palesi di aggressione, si desume che le norme giuridiche *non* devono: 1) vietare agli individui le azioni che “danneggiano” se stessi o imporre loro comportamenti ‘nel proprio interesse’, in quanto ciascuno, essendo proprietario del proprio corpo, deve poterne disporre come crede; 2) vietare gli scambi consensuali, cioè tutti gli scambi intrapresi volontariamente dalle persone<sup>51</sup>. Ciò implica la liceità di attività in genere vietate dalla legge come la produzione, lo scambio e il consumo di droghe, farmaci e alcolici<sup>52</sup>, la

parte dell'agente A di una persona o di una cosa, precisa Narveson) dunque incorpora gli altri due. J. Narveson, *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia, 1988, pp. 18, 80, 81, 82.

<sup>50</sup> All'interno della teoria libertaria si dibatte se, in caso di mancata esecuzione dell'obbligazione contrattuale assunta, l'effetto debba essere solo di tipo economico (niente pagamento e risarcimento) o se sia lecito costringere il contraente a svolgere il servizio. Secondo W. Block possono essere stipulati entrambi i tipi di contratti, magari in relazione all'importanza dell'attività: per un'esibizione canora a un matrimonio sarebbe sufficiente l'esito economico, mentre per la vigilanza a un bambino in piscina verrebbe concordato l'obbligo di intervenire. W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., pp. 196-198.

<sup>51</sup> La concezione opposta, che ammette la (minaccia dell'uso della) forza contro un individuo adulto per tutelare i suoi interessi – cioè per evitare che cagioni a se stesso un danno fisico, psichico o economico – è definita *paternalismo giuridico*. Aderiscono a esso l'utilitarismo olistico (l'individuo, avendo legami comunitari, non può danneggiare se stesso altrimenti danneggia altri, riducendo il benessere collettivo) e l'impostazione teologica (Dio dà la vita e la toglie, e nessuno può disporre di ciò che non gli appartiene). Per i libertari invece la libertà comprende anche la libertà di commettere errori. I giuristi americani Richard H. Thaler e Cass R. Sunstein hanno sostenuto un “paternalismo libertario” sulla base degli errori cognitivi degli individui: se il legislatore o il governante può correggere l'errore, l'individuo migliora il suo benessere. Non verrebbero modificati i fini degli individui, ma i mezzi per raggiungerli. Si tratterebbe di una “spinta gentile” (*nudge*), non di un'interferenza aggressiva. R.H. Thaler, C.R. Sunstein, *Nudge: Improving Decisions About Health, Wealth, and Happiness*, Yale University Press, New Haven, CT, 2008; C.R. Sunstein, *Why Nudge? The Politics of Libertarian Paternalism*, Yale University Press, New Haven, CT, 2014. David Gordon ha replicato che l'Argomento Epistemico non sostiene che gli individui non commettono errori di valutazione, ma che possono decidere per se stessi meglio dei governanti. Anche i governanti sono soggetti a errori (oltre a essere autointeressati). Inoltre non è possibile provare che gli individui dei quali si vuole modificare il comportamento siano caduti vittime di errori cognitivi: per esempio, un fumatore potrebbe essere completamente informato e consapevole dei danni del fumo, ma anche, dal suo punto di vista, dei benefici psicologici, e dunque potrebbe ancora desiderare di fumare. Infine, Sunstein incorre nella distorsione utilitarista di considerare la preferenza per la libertà di scelta come una componente del benessere; il benessere come obiettivo della moralità gli impedisce di comprendere il rispetto per l'autonomia delle persone. D. Gordon, *Cass Sunstein's Phony Paternalism*, in “The Austrian”, vol. 1, no. 4, luglio-agosto 2015. Ha intersezioni col paternalismo giuridico la distinta teoria morale definita “perfezionismo”, secondo cui lo Stato ha un interesse legittimo alla promozione di alcuni significati della “vita buona”, sostenendo la virtù e punendo il vizio. J.F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity* (1874), Liberty Fund, Indianapolis, 1993; R.P. George, *Making Men Moral*, Clarendon Press, Oxford, 1993. Anche alcuni teorici comunitaristi, come A. Etzioni, hanno ammesso la coercizione giuridica ai fini della costruzione e del mantenimento di un ordine morale che esprima un nucleo di valori. A. Etzioni, *The Spirit of Community: Rights, Responsibility, and the Communitarian Agenda*, Crown Publishers, New York, 1993, pp. 23-53.

<sup>52</sup> Questo diritto deriva innanzi tutto da ragioni etiche, l'autoproprietà (diritto di ingerire o iniettare nel proprio corpo le sostanze desiderate) e la libertà di intraprendere scambi volontari. Per le obiezioni al proibizionismo basate su

pornografia, la prostituzione<sup>53</sup>, l'omosessualità, il nudismo, l'usura, il gioco d'azzardo, la prodigalità, il suicidio, l'eutanasia su richiesta dell'interessato, il rifiuto di cure salva-vita,

---

considerazioni economiche e consequenzialistiche, anziché etiche, si veda P. Vernaglione, *Il libertarismo applicato ai singoli temi - Droghe*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/temi-lib/droghe.doc>, 31 luglio 2009; e M. Thornton, *L'economia della proibizione* (1992), Liberilibri, Macerata, 2009.

<sup>53</sup> Questi esiti della teoria hanno frequentemente, ma erroneamente, attirato sui libertari l'accusa di "libertinismo" o "edonismo" o "materialismo" o "relativismo" o di "non credere in alcun principio morale". Il libertarismo, come detto, è una filosofia politica, in particolare è il sottoinsieme dell'etica che si occupa del giusto ruolo della violenza nella vita sociale; dunque non è una teoria morale completa o una filosofia sociale o una teoria estetica, non offre una morale personale comprensiva né indicazioni per le filosofie di vita individuali. Una persona non deve essere invasa nel corpo e nella proprietà, ma ciò che essa *fa* con il suo corpo e i suoi beni (purché non invada corpo e beni altrui) è irrilevante per la teoria libertaria. Tuttavia ciò non significa che i singoli libertari non abbiano un proprio sistema morale completo o propri sistemi di valori circa i comportamenti personali. E non significa che, sia sul piano politico sia in base alla propria morale personale, essi approvino o incoraggino i comportamenti trasgressivi o viziosi o gli stili di vita alternativi consentiti dal principio di non-aggressione. M.N. Rothbard, *Myths and Truths About Libertarianism*, in «Modern Age», inverno 1980, pp. 9-15. Il libertarismo ha il pregio che, pur non essendo una struttura morale totale, non è in conflitto con le strutture morali totali scelte dagli individui. Il libertario può ritenere che la virtù vada promossa e che alcuni comportamenti siano viziosi o indecenti; per la prima potrà mobilitarsi attraverso la persuasione, l'educazione o l'esempio; contro i secondi potrà ricorrere all'ostracismo, al boicottaggio, alla disapprovazione verbale, all'esclusione dalle amicizie, alla propaganda; o a qualsiasi altra forma di azione non violenta, mai alla coercizione. H.-H. Hoppe ha utilizzato la distinzione fra libertari "sottili" (*thin*) e "densi" (*thick*), collocandosi fra i secondi, coloro che condividono i presupposti culturali e sociologici *paleo*, pur rimanendo immutati i principi filosofico-politici (per un esame del rapporto fra alcuni valori tradizionali e l'implementazione di una società libertaria si veda P. Vernaglione, *Paleolibertarismo*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/teoria/paleolibertarismo.pdf>, 31 luglio 2009, agg. 2014). Sarebbe opportuno a tale proposito distinguere due termini spesso utilizzati come sinonimi: etica e morale. La prima definisce il campo delle azioni proibite, e dunque legittimamente vietate dalle norme giuridiche; la seconda, oltre ad alcuni valori presenti anche nell'etica (es. il divieto dell'omicidio), i comportamenti a cui gli individui si vincolano spontaneamente in base ai propri principi, ma su cui il diritto non deve intromettersi. Un libertario quindi può giudicare *immorale* un dato comportamento, ad esempio l'esercizio della prostituzione, senza cadere in alcuna contraddizione; cosa che invece avverrebbe se lo definisse *anti-etico*. Alcuni utilizzano il termine *giustizia* per indicare il campo qui ricompreso nell'*etica* (G. Casey: «Oggetto del diritto è la giustizia, che concerne il dare agli altri ciò che è loro dovuto e pretendere dagli altri il medesimo comportamento. L'oggetto della morale invece si estende da questioni banali che confinano con l'etichetta a questioni serie come l'omicidio e il furto che chiaramente si sovrappongono ai temi che interessano la giustizia». Op. cit., p. 94). È inoltre frequente un altro fraintendimento: si afferma che la *tolleranza* è l'elemento distintivo del libertarismo. Tale atteggiamento è associato a - quasi sempre fatto discendere da - un punto di vista relativista: bisogna essere tolleranti perché non vi è la certezza che le idee e i comportamenti altrui siano sbagliati. Questa però non è la posizione libertaria più coerente: i comportamenti (non aggressivi), le idee e le opinioni altrui non vanno messi fuorilegge perché non sappiamo se sono buoni o cattivi, giusti o sbagliati, ma perché *non rappresentano aggressioni*. Anche se ci accordassimo unanimemente su un criterio valido per distinguere le idee giuste da quelle sbagliate, le idee sbagliate ugualmente non dovrebbero essere vietate, perché non rappresentano un'aggressione fisica. Il libertario non è relativista; proclama alcuni valori assoluti, come l'autoproprietà e la non-aggressione: solo grazie a essi la 'tolleranza' e il 'pluralismo' possono essere salvaguardati; con il relativismo, sarebbero ideologie arbitrarie, come tutte le altre, e non vi sarebbe ragione di accettarle più del cannibalismo o della schiavitù. Cfr. W. Block, *Milton Friedman on Intolerance: A Critique*, in "Libertarian Papers", 2, 41, 2010, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2010/lp-2-41.pdf>. Infine, si confonde anche il libertarismo con l'individualismo. In realtà, con un individualismo rozzo, secondo il quale solo le azioni individuali sono legittime. Ma una simile asserzione impedirebbe la cooperazione. «Non vi è niente di male nell'agire collettivamente, purché venga fatto su base volontaria. Se fossero legittime solo le azioni individuali, [...] allora dovremmo rifiutare gli sport di squadra come il football, il

l'automutilazione<sup>54</sup>, i rituali religiosi di autoflagellazione, le pratiche sadomasochistiche, la libera compravendita degli organi, l'insider trading<sup>55</sup>; tutte queste azioni sono legittimate dall'autoproprietà e dal consenso di coloro che le vogliono intraprendere<sup>56</sup>.

Inoltre, poiché lo Stato è il soggetto che si caratterizza per l'imposizione del monopolio della forza e della tassazione, modalità d'azione entrambe coercitive, i libertari più coerenti auspicano che anche i servizi inerenti la protezione e la giustizia siano lasciati al mercato (agenzie private in concorrenza), sancendo così l'estinzione dello Stato<sup>57</sup>. Sono gli *anarcocapitalisti*<sup>58</sup>.

## 6. La libertà come proprietà

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

**Vita** Il mio diritto alla vita non è altro che il divieto imposto ad altri di uccidermi (se io non ho minacciato o soppresso la vita altrui), e tale divieto discende dall'autoproprietà; dunque è un diritto di proprietà.

basket o il baseball e celebrare solo le virtù degli sport individuali. [...] [U]na cosa completamente stupida». W. Block, *Defending the Undefendable II*, cit., p. xix.

<sup>54</sup> Il codice civile italiano vieta “gli atti di disposizione del proprio corpo [che] cagionino una diminuzione permanente dell'integrità fisica” (art. 5).

<sup>55</sup> Nell'*insider trading* è giudicata illecita, solo per il mercato finanziario, la possibilità di realizzare maggiori profitti grazie alla superiore informazione che si possiede; ma tale circostanza è la norma in un'economia di mercato, e non vi dovrebbe essere niente di male. Oltretutto è un “crimine” senza vittime: supponiamo che B, l'insider trader, acquisti da A azioni di una società a 1 dollaro l'una, sapendo che in futuro vi sarà una fusione che coinvolge la società in questione; dopo la fusione B rivende le azioni a 2 dollari; se l'informazione non ci fosse stata, A avrebbe venduto ugualmente le azioni a 1 dollaro, a un altro individuo C; dunque egli non sarebbe stato privato di alcunché.

<sup>56</sup> Sull'aborto non vi è una posizione condivisa fra i libertari: i contrari lo ritengono un'aggressione alla vita del feto, i favorevoli un diritto derivante dall'autoproprietà della donna, che può rimuovere dal proprio corpo un ospite indesiderato.

<sup>57</sup> Come fa notare Lew H. Rockwell Jr., le regole morali vanno applicate indistintamente a tutti i soggetti, non può esservi un doppio standard, per lo Stato e per gli individui: «Lo Stato incoraggia l'opinione pubblica a credere che vi siano due categorie di regole morali: una che apprendiamo da bambini, e che implica l'astensione dalla violenza e dal furto, e un'altra che si applica soltanto allo Stato, che, unico, può aggredire individui pacifici in tutti i modi». L. H. Rockwell Jr., *Against the State: An Anarcho-Capitalist Manifesto*, Rockwell Communication, Auburn, Ala., 2014, ed. digitale.

<sup>58</sup> O *anarco-libertari* o *austro-libertari*. Esponenti di tale filone sono Murray Rothbard, Roy Childs jr., David Friedman, Morris e Linda Tannehill, Walter Block, Randy Barnett, Bruce Benson, Hans-Hermann Hoppe, Stephan Kinsella, Thomas Di Lorenzo, Lew H. Rockwell Jr., Terry Anderson, P. J. Hill, Patrick Tinsley, Larry Sechrest, Roderick T. Long, Jorg G. Hulsmann. Appartengono invece alla corrente “minarchica” (termine coniato da Samuel Konkin nel 1971), cioè favorevole a uno Stato minimo, Ayn Rand, Robert Nozick, Leonard E. Read, Tibor Machan, John Hospers, Richard Epstein, Douglas J. Den Uyl e Douglas B. Rasmussen, David Boaz, Charles Murray, David Kelley, Robert Bidinotto, Leland B. Yeager. In questa categoria a volte vengono inseriti anche i “liberali classici” Ludwig von Mises, Frederick von Hayek e Milton Friedman, sebbene gli ultimi due sostengano uno Stato più che minimo. Per un approfondimento sull'anarcocapitalismo v. P. Vernaglione, *L'anarcocapitalismo*, Amazon Media, e-book, 2016; in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/teoria/anarcocapitalismo.pdf>, 31 luglio 2009, agg. 2016.

**Libertà** La libertà consiste nella possibilità di svolgere azioni, con il proprio corpo, con i propri beni e/o sui propri beni, ma subendo come limite i corpi e i beni altrui; dunque ancora una questione di “proprietà”<sup>59</sup>. La “libertà negativa” dei liberali, cioè la libertà come assenza di impedimenti, in molti autori possedeva un elemento di indeterminatezza, e dunque di confusione relativamente ai limiti fra le libertà di due individui diversi: la nota formula kantiana “la libertà di ciascuno finisce dove comincia la libertà degli altri” è generica e non consente di individuare un criterio operativo certo se non si stabilisce da che cosa è dato il confine fra le libertà dei due individui coinvolti<sup>60</sup> (rischiando, tra l’altro, di aprire la strada a un “super-qualcuno” che stabilisca arbitrariamente dove comincia e dove finisce la libertà degli uni e degli altri). Mentre l’altra definizione “libertà è poter fare tutto ciò che non danneggia gli altri” (J.S. Mill) rinvia a una ulteriore definizione del concetto di “danno” (che, come detto sopra, se troppo esteso, potrebbe legittimare un interventismo pervasivo nelle relazioni sociali ed economiche, cioè potrebbe limitare troppo la gamma di azioni consentite<sup>61</sup>). Nella concezione proprietarista la libertà “negativa” diventa la condizione in cui a un individuo non dev’essere impedito di svolgere con le sue risorse qualsiasi azione (purché non consista in un’aggressione alla proprietà altrui); detto in un altro modo: la libertà è la condizione in cui i diritti di una persona sul proprio corpo e sui propri beni materiali non vengono invasi. La libertà di un individuo quindi non dipende dal contenuto delle sue azioni; non esiste una libertà di azione “in sé”, ma solo il diritto di agire all’interno dei confini posti dai diritti legittimi di proprietà<sup>62</sup>.

Con questo criterio della libertà come non-aggressione sono risolti con chiarezza tutti i conflitti che le definizioni liberali non riuscivano a comporre.

I diritti umani, o di libertà<sup>63</sup>, dunque non sono altro che diritti di proprietà, nel senso che sono circoscritti dall’autoproprietà e dalla proprietà esterna. Ad esempio, non esiste un diritto assoluto

<sup>59</sup> Per una sintetica rassegna delle concezioni di libertà nella storia del pensiero si veda P. Vernaglione, *Libertà*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/filosofia-politica/liberta.doc>, 31 luglio 2009.

<sup>60</sup> Per esempio, Maria e Giovanni vivono in due appartamenti diversi, situati l’uno di fronte all’altro. Maria potrebbe pretendere che Giovanni non accenda mai le luci nella propria casa perché lei è infastidita dalla luce proveniente da una fonte esterna, e potrebbe sostenere questa pretesa affermando che Giovanni, accendendo le luci in casa propria, sta invadendo la sua (di Maria) libertà. Ma questo è assurdo. Dunque c’è bisogno di un criterio più chiaro per stabilire i limiti della libertà di ciascuno: quello libertario non si presta a conclusioni così insensate.

<sup>61</sup> Sono stati distinti quattro tipi di “danno”: fisico (l’unico riconosciuto dai libertari), psichico/emotivo, economico, relazionale (non essere apprezzati all’interno del gruppo sociale di riferimento). Ad esempio, un mendicante potrebbe pretendere l’elemosina dai passanti sulla base dell’argomento che altrimenti egli subirebbe un “danno” per il fatto di non poter mangiare, o di non poter mangiare a sufficienza. Oppure Luigi potrebbe pretendere di avere una relazione con Barbara contro la volontà di lei, sulla base dell’argomento che la mancata corrispondenza sentimentale da parte di Barbara gli procurerebbe un grave “danno” psicologico (depressione). Entrambe le pretese sono inaccettabili, anche nei termini del semplice senso comune; e lo sono perché violano i *veri* diritti, i diritti “negativi” di libertà dei passanti e di Barbara, che in ultima analisi sono diritti alla proprietà di sé e delle proprie risorse economiche.

<sup>62</sup> Come affermato correttamente da Lord Acton, la libertà è il più alto fine *politico*, non il più alto fine nella vita dei singoli individui. Gli individui hanno bisogno della libertà per realizzare i propri fini, la cui importanza è soggettiva. La libertà è una pre-condizione, non un fine ultimo.

<sup>63</sup> I “diritti civili”, nell’accezione ottocentesca, cioè come libertà “dallo Stato”, potrebbero coincidere in gran parte con le libertà libertarie. Tuttavia oggi l’etichetta non indica soltanto le libertà “negative”, ma comprende anche l’integrazionismo forzoso e l’attribuzione di privilegi che implicano per altri l’obbligo di compiere azioni in positivo; presentate come (nascoste dietro l’etichetta di) politiche anti-discriminatorie: diritto a scavalcare altri in una graduatoria

alla libertà di espressione; la questione fondamentale è: *dove* viene compiuta l'azione. Non posso irrompere in casa tua e tenere un comizio; la mia libertà di parola è limitata dal tuo diritto di proprietà sulla casa. Qualunque situazione inerente la libertà di espressione può essere interpretata secondo il criterio della proprietà: con il mio corpo (mia *proprietà*), cioè con le mie corde vocali, con la mia lingua, con la mia mano che impugna una penna o batte su una tastiera, posso esprimere le mie idee; ma lo posso fare o all'interno della mia *proprietà* fisica (la mia casa, un mio teatro, se ne sono il proprietario) oppure in una proprietà altrui, ma con il consenso del proprietario (per esempio affittando una sala, o sottoscrivendo un contratto di collaborazione con un giornale, o con una radio, o essendovi invitato)<sup>64</sup>.

Sempre a proposito della libertà di espressione, per i libertari il diritto a manifestare il pensiero prevale sulla reputazione, in quanto la reputazione non è un'entità che appartiene al calunniato,

per l'assunzione o l'ammissione a vari servizi (quote riservate), diritto a non subire epiteti ingiuriosi o sprezzanti o sarcastici se si appartiene a una data minoranza, diritto a essere scelto come locatario se appartenente a una data categoria, diritto all'ingresso e alla fruizione dei servizi di luoghi aperti al pubblico come ristoranti, alberghi, negozi, diritto all'assegnazione di una casa per una coppia etero o gay, diritto dell'handicappato di potersi muovere agevolmente nella città, pene più alte per le aggressioni ai gay o introduzione del reato specifico di omofobia, proclamazione del libero e 'pari' accesso a risorse pubbliche come le strade o gli strumenti di informazione, obbligo di approvare il multiculturalismo nelle scuole, immigrazione indiscriminata. È evidente dunque la forte impronta pubblicistica e statalistica dei "diritti civili". L'espressione stessa manifesta l'ambiguità del concetto: i diritti "civili" infatti presuppongono l'identificazione dell'individuo col "cittadino", dunque sono intimamente connessi con l'esistenza dello Stato, che solo può garantire o concedere tali diritti. È dunque spiegato il motivo per cui suscitano ostilità nei libertari (non nei libertari di sinistra) e l'espressione non è da loro accolta.

<sup>64</sup> Questa soluzione si contrappone alla teoria prevalente che, sacralizzando la libertà di manifestazione del pensiero, presuppone un impossibile diritto assoluto all'accesso per tutti. In termini economici, ciò significherebbe che l'offerta di spazio e tempo è gratuita, il che determinerebbe una domanda di essi (cioè una domanda/pretesa di accesso) elevatissima, che sicuramente eccede di gran lunga l'offerta. Ma il tempo e lo spazio sono risorse 'scarse' (limitate): il tempo concesso a un oratore su un podio o lo spazio concesso in un giornale non sono infiniti, devono essere suddivisi, e deve esistere un criterio di selezione. La decisione del proprietario è il criterio eticamente più giusto e operativamente meno arbitrario.

Una questione simile si ripropone nell'ambito degli spazi pubblici. Nei "luoghi pubblici" (strade, piazze, marciapiedi ecc.) la teoria dominante fa in genere discendere dalla natura pubblica di un bene un libero diritto di accesso per tutti. Tale situazione però genera inevitabilmente conflitti. Anche qui il libero accesso - cioè, in termini economici, l'offerta gratuita di una risorsa limitata quale è lo spazio - genera un permanente eccesso di domanda rispetto all'offerta. Di qui i conflitti. Sono quindi necessari criteri di selezione. Nella realtà, la decisione viene presa caso per caso dall'amministratore pubblico. Tuttavia il problema non è risolto, perché gran parte delle persone che accedono allo spazio pubblico sono contribuenti, dunque hanno finanziato (coercitivamente) la produzione e manutenzione del bene, dal cui godimento possono essere esclusi in base all'arbitrio del funzionario statale. Ad esempio, relativamente alle strade, un conflitto tipico è quello fra automobilisti e manifestanti. Quale che sia la decisione presa dal burocrate pubblico, una delle due categorie (anche di contribuenti) vedrà limitati o violati i propri diritti: di circolare con l'automobile o di manifestare. Altri esempi di conflitti nello spazio pubblico sono quelli fra automobilisti e lavavetri ai semafori, fra prostitute e residenti, o fra barboni molesti e passanti sui marciapiedi.

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

bensì consiste dei giudizi contenuti nelle menti delle altre persone; e le menti sono loro proprietà, e dunque non sono sottoponibili a controllo; le parole e le opinioni non sono invasioni fisiche. Da qui l'illegittimità dei reati di ingiuria, diffamazione, calunnia, vilipendio. E, per motivi diversi, di altri reati commessi attraverso la manifestazione di pensieri o intenzioni, come l'istigazione<sup>65</sup>, il boicottaggio, l'aggiotaggio, la violazione del diritto d'autore o il ricatto<sup>66</sup>. L'unica libertà di espressione non ammessa dai libertari è quella funzionale alla minaccia dell'uso della forza o alla commissione di un crimine in un rapporto associativo di tipo gerarchico: un esempio del primo tipo è la frase "o la borsa o la vita" proferita da un rapinatore; un esempio del secondo l'ordine di uccidere da parte di un capomafia.

**Proprietà fisica** Qui il termine "proprietà" è usato anche dai liberali, ha lo stesso significato attribuito a esso dai libertari - assolutezza del diritto di proprietà sugli oggetti materiali -, non si presta a equivoci e quindi non è necessario aggiungere altro<sup>67</sup>.

<sup>65</sup> Sulla tematica più generale degli *inchoate crimes*, i reati che rappresentano un passaggio intermedio e antecedente alla commissione di un altro reato (delitti tentati, associazione a delinquere, istigazione, incitamento, favoreggiamento), v. B. O'Neill, W. Block, *Inchoate Crime, Accessories and Constructive Malice in Libertarian Law*, in "Libertarian Papers", 5, 2, 2013, pp. 219-250, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2013/lp-5-2-3.pdf>.

<sup>66</sup> Come avviene per l'utilità, anche la libertà non è quantificabile e misurabile. In base ad un esempio proposto da W. Block, se una legge contiene sia un innalzamento del 7% del salario minimo sia una riduzione dei dazi doganali del 6%, non si può dire se a seguito della sua introduzione la libertà complessiva sia aumentata o diminuita; si può solo dire che la prima misura riduce la libertà, in quanto accentua un'aggressione (già esistente) ai diritti di proprietà, e la seconda la aumenta, in quanto rimuove parzialmente un'aggressione ai diritti di proprietà. W. Block, *Klein and Clark are Mistaken on Direct, Indirect, and Overall Liberty*, in "Libertarian Papers", 5, 1, 2012, pp. 89-110, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2013/lp-5-1-4.pdf>.

<sup>67</sup> Per illustrare come il concetto di proprietà sia alla base di qualsiasi tema sociale, il giurista libertario Butler Shaffer inizia il suo saggio *Boundaries of Order* elencando 92 *issues* che esauriscono tutte le questioni che oggi hanno rilevanza per la vita sociale (aborto, istruzione, salari minimi, ambiente, droghe, eutanasia, immigrazione ecc.) e rilevando come le controversie su ciascun tema riguardano in ultima istanza la natura e i limiti della proprietà (pp. 1-4). Egli ha sottolineato che, nell'accezione libertaria, *proprietà* non indica innanzi tutto il materialistico possesso di cose tangibili, «come ritengono erroneamente le persone di orientamento ascetico», bensì descrive una dimensione umana molto più elevata: «implica la questione di *come* e *da chi* le decisioni sulle persone devono essere prese [...]. Il significato più profondo della proprietà riguarda la definizione delle nostre relazioni reciproche così come del nostro personale senso dell'essere. Come suggeriscono le origini comuni del termine, "proprietà" è un modo di descrivere un comportamento "appropriato": e tale condotta è "appropriata" quando è lasciata all'individuo i cui interessi sono in causa». B. Shaffer, *Boundaries of Order: Private Property As a Social System*, Mises Institute, Auburn, Al, 2009, p. 29.

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

Alcuni critici del libertarismo e alcuni libertari utilitaristi hanno criticato il libertarismo dei diritti di proprietà ricorrendo ai casi limite denominati "situazioni da scialuppa di salvataggio" (*lifeboat situations*). Sono quelle situazioni in cui una persona, per salvare la propria vita, è costretta a violare un diritto di proprietà su beni fisici altrui, come il naufrago che si aggrappa a una scialuppa di salvataggio non sua. L'eccezione introdotta metterebbe in difficoltà la coerenza della

## 7. Altre implicazioni della teoria

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

Diritto all'autodifesa – La minaccia dev'essere chiara e imminente (v. *retro, assault*), dev'essere un atto manifesto (*overt act*). I meri insulti, violenze verbali, vaghe minacce future, guardare in cagnesco o il semplice possesso di un'arma non possono essere considerati aggressioni. La reazione deve essere proporzionata alla violazione subita (principio di proporzionalità) e diretta solo contro l'aggressore (*targeting principle*); ma all'agredito deve essere dato il diritto di procedere sulla base della supposizione che l'aggressione (in corso) sia mortale, e dunque di poter reagire con mezzi altrettanto mortali. L'uso di modalità che possono procurare la morte deve essere consentito anche nel caso in cui l'aggressione riguardi i beni (oltrepassamento di un terreno, della casa, furto di beni mobili)<sup>68</sup>.

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

La sanzione – Sistema retributivo, proporzionalistico e risarcitorio solo verso la vittima. La punizione del reo è stretta conseguenza dell'atto ingiusto commesso (*retribuzione*; il criminale

teoria. I libertari dei diritti replicano che tali situazioni non creano alcuna difficoltà logica alla teoria. Colui che viola la proprietà altrui, anche se per salvare la propria vita, è un invasore e va sanzionato. Nel caso del naufrago, subirà la punizione dopo essere approdato alla terraferma. W. Block ha ritorto contro i critici l'accusa di incoerenza. Se fosse vero, ha osservato, che per salvare una vita (in pericolo non a causa di aggressioni altrui) bisogna violare un diritto di proprietà su beni fisici, perché i libertari utilitaristi non si privano di una parte delle loro ricchezze per salvare alcune persone che muoiono di fame, ad esempio in altre zone del mondo? E non basterebbe privarsi di una limitata somma di denaro, perché le implicazioni logiche del loro argomento impongono che il trasferimento debba continuare finché il loro tenore di vita è superiore a quello delle persone che stanno morendo di fame; cioè alla fine il trasferimento dev'essere di entità tale da lasciare nelle loro tasche solo la quantità di denaro che impedisce loro di morire di fame, non di più. Il fatto che non si comportino in questo modo dimostra che essi stessi non prendono sul serio il loro argomento. W. Block, *Turning Their Coats For the State*, in <http://www.lewrockwell.com/2003/02/walter-e-block/turning-their-coats-for-the-state/>, 17 febbraio 2003.

<sup>68</sup> Nel diritto contemporaneo, sulla scorta della dottrina prevalente della forza "ragionevole", il diritto della vittima di difendere se stessa e i suoi beni è stato notevolmente indebolito. Nel diritto oggi vigente, a una vittima di aggressione è consentito usare la forza massima, o "letale", solo (a) in casa sua, e solo se è in corso un attacco personale diretto; o (b) se non c'è alcun modo di fuggire quando si è oggetto di un'aggressione personale. Tutto ciò è una pericolosa assurdità. *Qualsiasi* aggressione personale potrebbe risolversi in un'uccisione; la vittima non ha modo di sapere intenzioni e reazioni dell'aggressore, se si fermerà senza infliggerle una grave lesione oppure no. Alla vittima dovrebbe essere consentito di agire sul presupposto che *qualsiasi* attacco è implicitamente mortale, e quindi di usare in risposta una forza mortale. Altrimenti viene sempre concesso il vantaggio della prima mossa al criminale, ed è inaccettabile.

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

perde i suoi diritti nella misura in cui ne ha privato la vittima), ma tale sanzione coincide con il *risarcimento* diretto della vittima, in una misura pari al danno provocato (*proporzionalità*)<sup>69</sup>.

Solo la vittima può intraprendere un'azione giudiziaria contro gli aggressori, non un procuratore in nome di entità astratte quali la "società" o lo "Stato"<sup>70</sup>. Inoltre la vittima può ridurre a propria discrezione la sanzione per il reo, o condonarla completamente, o commutare un tipo di sanzione in un altro (per esempio la pena di morte in reclusione, o le percosse in un'ammenda in denaro, in tal caso in accordo con il reo). Dunque la proporzionalità stabilisce il limite *massimo* della pena<sup>71</sup>.

<sup>69</sup> Una teoria della pena alternativa è quella *conseguenzialista*, che si concentra sull'effetto deterrente della sanzione, in quanto l'obiettivo è un risultato socialmente ottimale, la maggior riduzione possibile dei crimini. I libertari retributivisti obiettano che, se l'obiettivo è quello di scoraggiare il crimine, bisognerebbe applicare pene più afflittive per i crimini più diffusi e pene più blande per i crimini più rari. Per cui il piccolo furto dovrebbe essere sanzionato più duramente dell'omicidio. Oppure si potrebbe pubblicamente giustiziare un innocente (purché l'innocenza resti un segreto per l'opinione pubblica): se il solo scopo è scoraggiare, tale esecuzione eserciterebbe un effetto deterrente tanto quanto l'esecuzione del colpevole. Ma tutto ciò si scontra con i più elementari principi di giustizia, e dunque la deterrenza, sebbene rappresenti un effetto ineliminabile della sanzione, non offre una giustificazione indipendente di essa. Il retributivismo è coerente con l'impostazione libertaria secondo cui esistono solo individui e responsabilità di individui, e nessun singolo dev'essere sacrificato in nome dell'ottimizzazione sociale.

<sup>70</sup> In una società libertaria il diritto penale confluirebbe nel diritto basato sull'illecito civile, in cui la vittima intenta la causa contro l'aggressore in vista del risarcimento. Lo stesso *crimine* come categoria scomparirebbe, essendo una nozione tipicamente statalista e collettivista, che ha origine dall'idea di un danno provocato non a una persona specifica, ma soprattutto alla personalità dello Stato (e in passato del sovrano).

<sup>71</sup> Il semplice risarcimento del danno (*restitution-only stance*) non è sufficiente. Ad esempio, il furto deve essere sanzionato con la restituzione di un valore complessivo pari a qualcosa più del doppio del valore del bene o della somma sottratti. Infatti, la restituzione del bene o della somma rappresenta il risarcimento; poi va aggiunta una somma equivalente al valore del bene o alla somma rubata, perché il criminale perde i suoi diritti *nella stessa misura* in cui ne ha privato la vittima; infine bisogna aggiungere un'ulteriore somma che incorpora due elementi: compensare la vittima degli aspetti di paura e incertezza derivanti dall'aggressione e privazione della proprietà; e le spese processuali e di polizia (i costi della cattura e/o del ritrovamento del bene rubato). In caso di omicidio la sanzione è la pena capitale, ma, come detto, la vittima contraria a tale sanzione, attraverso una volontà testamentaria, può esplicitare il tipo di pena alternativa per i suoi eventuali assassini (per W. Block se tale volontà manca, la decisione spetta all'erede più prossimo della vittima). Nel caso in cui l'aggressione consista di percosse o lesioni, la vittima ha il diritto di percuotere (o far percuotere da funzionari) l'aggressore in una misura maggiore di quanto abbia subito. Oggi invece gli stati sanzionano la maggior parte dei reati con la reclusione, che, oltretutto, implica un onere per i contribuenti (e quindi anche per la vittima). Nei termini del diritto anglosassone, in una società libertaria il diritto penale (*criminal law*) scompare perché confluisce in un unico e più ampio *tort law*, la branca che si occupa del risarcimento per i danni che una persona ha provocato ad un'altra, mentre nel *criminal law* l'offesa è considerata contro lo Stato e lo Stato è il querelante.

Circa la riduzione della pena da parte della vittima, si è obiettato che il criminale potrebbe minacciare la vittima per imporgli la riduzione o il condono. Ma questo atteggiamento sarebbe un reato così come lo è nei sistemi contemporanei (es. il testimone intimidito dai criminali). Secondo W. Block questa obiezione può essere fronteggiata attraverso accordi contrattuali limitativi fra la vittima e l'agenzia di protezione, in base ai quali sarà l'agenzia a stabilire la punizione, in modo che la vittima non possa essere minacciata. In generale Rothbard ammette che il criterio di proporzionalità può incontrare delle difficoltà in alcune situazioni concrete, ma ciò avviene per molti principi giuridici, e per questo motivo esistono i tribunali e gli arbitri; è importante però avere un principio orientativo corretto, sebbene con qualche dilemma applicativo, anziché non avere alcun principio o avere altri principi (es. deterrenza o riabilitazione) che conducono a esiti completamente illogici e paradossali. M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, Parte seconda, cap. 13, pp. 139-152, Liberilibri, Macerata, 1996; *King on Punishment: A Comment*, in "Journal of Libertarian Studies" 4, no. 2, primavera 1980, pp. 167-172.



Teoria del Contratto – Criterio del trasferimento di titolo: il negozio è valido solo quando effettivamente vi è la cessione di fatto del bene oggetto del negozio. Promessa e aspettativa non sono vincolanti.

Critica dei diritti economico-sociali – Come detto, il criterio della proprietà consente solo diritti generali “negativi”, non anche diritti “positivi”, di cui i titolari possono godere solo se ad alcune persone vengono imposte prestazioni forzose. Esempi di tali presunti ‘diritti’ sono le cure mediche, l’istruzione, la casa, l’assistenza, il lavoro, uno stipendio dignitoso, le quote riservate. Gli argomenti a sostegno di tale tesi sono vari:

1) Obbligando a prestazioni altrui, i diritti “positivi” violano il principio di non-aggressione, dunque sono in conflitto con la libertà “negativa”<sup>72</sup>. Inoltre violano il principio morale kantiano di considerare ciascun uomo come un fine in sé, non come un mezzo per realizzare i fini altrui. 2) A differenza dei diritti “negativi”, quelli “positivi” violano l’universalismo etico, in quanto dipendono dal tempo e dal luogo: ad esempio società più povere non li possono garantire. Inoltre vengono limitati all’interno di un singolo Paese; ma se sono diritti valgono per tutti, e allora il miliardo di persone più ricche dovrebbe trasferire le risorse ai sei miliardi più poveri; ma neanche i redistributivisti più accesi sostengono una tesi così assurda. 3) Si equipara sul piano etico *non-azione e azione*: il fatto che A non fornisca cibo a B che sta morendo di fame è equiparato alla situazione in cui A uccide B attraverso una condotta attiva<sup>73</sup>; ma ciò è inaccettabile sul piano della logica applicata<sup>74</sup>. 4) Alcuni “diritti” economico-sociali non sono azionabili, o perché necessariamente vaghi – come il diritto a una corretta (?) informazione, o a una retribuzione dignitosa (?) – o perché dipendenti dalla libera volontà dei contraenti o dall’assetto complessivo del sistema economico – come il cosiddetto ‘diritto al lavoro’. Le aspirazioni degli esseri umani - il benessere, la ricchezza, la salute, un lavoro, i figli, la casa, la fama – sono cose profondamente diverse dai diritti<sup>75</sup>.

---

Per quanto riguarda un titolo di proprietà contestato ma risalente molto indietro nel tempo, dunque di difficile valutazione (perché ad esempio manca un documento scritto), i libertari ritengono che l’onere della prova debba ricadere su chi contesta la legittimità dell’attuale proprietà. In caso di rettifica, la proprietà spetta agli eredi.

<sup>72</sup> I diritti ‘negativi’ non sono mai in conflitto reciproco, quelli ‘positivi’, oltre a essere in conflitto con quelli ‘negativi’, sono anche reciprocamente conflittuali. Infatti, essendo le risorse a disposizione dello Stato non illimitate, destinarne una quota maggiore a un settore comporta inevitabilmente una riduzione in un altro settore: ad esempio un aumento della tutela del “diritto” alla salute pregiudica il “diritto” all’istruzione, o il “diritto” a una retribuzione equa di altri dipendenti pubblici, o il “diritto” all’indennità di disoccupazione e così via.

<sup>73</sup> Questa concezione “solidaristica” nei Paesi di *civil law* si è estesa anche al diritto penale, moltiplicando le fattispecie omissive. Non è un caso che il *common law*, in ossequio ai suoi principi maggiormente individualistici, ha storicamente avvertito la sanzionabilità delle condotte omissive, che incide sull’autonomia e sulle libertà individuali attraverso l’imposizioni di obblighi di agire.

<sup>74</sup> Per il libertarismo responsabilità per comportamenti omissivi sorgono solo se tali comportamenti violano accordi contrattuali.

<sup>75</sup> Un’altra definizione “positiva” di libertà è “assenza di qualsiasi ostacolo all’uso dei beni materiali” (R. L. Hale, 1952), di matrice socialista e comunista. Mises ha obiettato che, in una simile concezione di libertà, se io proibisco ad altri l’uso del mio spazzolino da denti, sto restringendo ingiustamente la loro libertà. Oppure che una donna che confeziona, con le materie prime da lei acquistate, un capo d’abbigliamento per il marito, sta restringendo la mia libertà perché pone un ostacolo al mio uso di esso.

Contro l'egualitarismo coercitivo – Anche questa istanza libertaria, che per alcuni aspetti si sovrappone alla questione precedente, è stata sostenuta con argomenti diversi, che di seguito vengono riassunti in cinque punti.

1) L'uguaglianza sostanziale può essere di due tipi: delle caratteristiche personali ed economica. Circa la prima, due soggetti (o due entità) sono uguali se risultano identici tra loro rispetto ad un dato attributo. Se Mario e Giovanni sono alti entrambi esattamente un metro e ottanta, allora si può dire che sono di altezza “uguale.” Due o più persone sono “uguali” nel senso più completo se sono identiche in tutti i loro attributi. Questa condizione coincide con l'*uniformità*. Ma nel mondo reale essa è impossibile: l'intelligenza, l'altezza, il colore degli occhi, la forza, la salute, le abilità e le doti naturali, il carattere, i gusti, e le combinazioni fra questi, variano da individuo a individuo<sup>76</sup>. L'umanità è caratterizzata da un alto grado di varietà, diversità, differenziazione: in breve, diseguaglianza. Si sostiene che alcune capacità personali sono dovute alla sorte e non al merito: ma la straordinaria creatività scientifica di Einstein, come pure quella artistica di Gauguin, devono essere considerate loro proprietà e non proprietà collettive della società. Esse caratterizzano infatti così *intimamente* la loro personalità che – eccetto forse che in una società schiavistica – non possono essere trattate come proprietà della società, proprio come non lo possono i loro occhi o le loro mani; altrimenti alcuni individui vengono trattati come mezzi e non come fini<sup>77</sup>. Inoltre, nella valutazione dei risultati, non è possibile separare le doti naturali da altre azioni volontarie, a esse mescolate, come l'impegno, lo sforzo, il sacrificio, a loro volta indispensabili per coltivare le qualità naturali. E anche la fortuna, spesso indicata quale elemento che genera guadagni o vantaggi “immeritati”, non può essere isolata e identificata, è troppo inestricabilmente intrecciata con le azioni umane; potrebbe accadere che alcuni ricchi siano sfortunati, nel senso che guadagnano meno della loro produttività, dunque di quanto meritano. Infine, lo sforzo ugualitaristico di perequazione delle condizioni di vita delle persone rischia, sulla base dell'argomento del *pendìo scivoloso*, di giungere al culmine logico della perequazione delle doti naturali. Se si invoca la perequazione delle doti naturali, le conclusioni potrebbero essere aberranti: si potrebbe imporre ad un individuo con gli occhi sani di cedere un occhio a un cieco. 2)

Tuttavia la tesi classica degli egualitaristi è l'uguaglianza economica, dei risultati o delle opportunità. Se il reddito viene considerato non in termini monetari ma in termini sostanziali, cioè come godimento di beni e servizi acquisibili in un dato luogo<sup>78</sup>, esso non è perequabile: il

---

<sup>76</sup> È una legge ferrea di qualsiasi organizzazione quella che prevede il formarsi di un'élite o oligarchia di individui che, in conseguenza di superiori capacità, personalità, carisma, intelligenza, motivazione ecc., ne assumono la leadership (Michels). Se tale ruolo non viene assunto con la forza, non vi è niente di male in ciò, anzi rappresenta la premessa per decisioni più efficienti ed efficaci.

<sup>77</sup> Tibor R. Machan ha osservato che nella tesi della redistribuzione coercitiva che chiama in causa la mancanza di merito vi è un *non sequitur*: il fatto che un individuo non meriti un asset in suo possesso, non comporta automaticamente che gli altri abbiano il diritto di portarglielo via. T.R. Machan, *Libertarianism, For and Against*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2005. R. Nozick ha fatto notare che la rettifica di un elemento giudicato “immeritato” come la bellezza fisica dovrebbe condurre a un'assurda costrizione per gli individui di bell'aspetto, sovvenzionare interventi di chirurgia estetica a favore delle persone esteticamente sgradevoli. R. Nozick, *Anarchia, Stato e Utopia*, il Saggiatore, Milano, 2000.

<sup>78</sup> Il reddito monetario non è sufficiente, perché la moneta è una semplice unità di conto, un numero astratto, ed eguagliare il numero di unità monetarie non significa uguagliare i redditi reali. Infatti, in luoghi diversi il livello dei prezzi può essere diverso, e dunque un uguale reddito monetario non garantirebbe un pari potere d'acquisto. Se poi si

godimento dello *skyline* di Manhattan da parte di un newyorkese non può mai essere uguagliato con quello di un abitante dell'India, e viceversa: un newyorkese non può beneficiare di un bagno nel Gange come un indiano. I due beni sono non-omogenei. Ogni individuo è necessariamente situato in uno spazio differente, e quindi il suo reddito reale *non può non* differire da quello di un altro. E nessuno può stabilire in maniera oggettiva, quantificare e confrontare il valore di un bagno nel Gange con la vista dello *skyline* di Manhattan, per decidere poi chi deve essere tassato e chi sussidiato, in modo da ripristinare una condizione di uguaglianza<sup>79</sup>. 3) Lo Stato redistributivo è uno

---

considerano luoghi appartenenti a Stati diversi (e non si vede perché gli egualitaristi non debbano pretendere l'uguaglianza a livello mondiale), le cose si complicano, perché bisogna calcolare il potere d'acquisto di due monete diverse, e comunque sempre in termini di beni e servizi acquistabili.

<sup>79</sup> L'uguaglianza economica può essere ulteriormente suddivisa in uguaglianza dei risultati e delle opportunità. Essendo l'egualitarismo radicale della prima ormai completamente screditato, oggi è la seconda ad avere più *appeal*. Nell'uguaglianza delle opportunità, o dei punti di partenza, tutti vengono posti nelle stesse condizioni di partenza; cioè tutti dovrebbero avere non *uguali* redditi o patrimoni, bensì *uguali chance* di conseguire qualsiasi reddito o patrimonio. Il concetto è poco rigoroso e non offre indicazioni precise sul piano operativo: non si può sapere quando due individui sono stati posti in una condizione tale da avere esattamente la stessa gamma di opportunità. Ma il punto principale è che l'uguaglianza delle opportunità è impossibile di fatto. Ogni persona non potrebbe cominciare dallo stesso punto, perché il mondo in cui nasce non è stato creato ieri; è vario e infinitamente diversificato e i luoghi differenti, come si è visto sopra, implicano necessariamente condizioni differenti e non perequabili: l'opportunità del newyorkese di navigare intorno a Manhattan non può mai essere "livellata" con l'opportunità dell'indiano di nuotare nel Gange. Un'altra circostanza che impedisce l'uguaglianza delle opportunità è il fatto che genitori differenti hanno abilità diverse e questo determina opportunità diverse per i figli; in coerenza con il principio dell'uguaglianza di opportunità bisognerebbe sottrarre tutti i bambini alle famiglie e sottoporli a un'educazione unica di Stato, un esito tirannico che gli stessi sostenitori dell'uguaglianza non auspicano. Poiché, come si è visto, le condizioni personali e ambientali non sono perequabili, questo tipo di uguaglianza viene in genere identificata con la disponibilità di un minimo di reddito o l'accesso ad alcuni servizi (es., l'istruzione gratuita). Dal momento che le persone hanno qualità e talenti differenti, pur partendo da una stessa condizione esse conseguiranno nel tempo ricchezze e redditi di entità diversa, chi altissimi, chi medi, chi bassi ecc.; dunque, se la uguaglianza dei punti di partenza venisse realizzata una sola volta e per sempre, dopo un certo periodo di tempo le condizioni delle persone tornerebbero ad essere notevolmente diseguali; per questo motivo anche l'uguaglianza delle opportunità è associata ad una redistribuzione della ricchezza ripetuta, e non *una tantum*.

*Left-libertarian* come H. Steiner, M. Otsuka, I. Carter, B. Ackermann e A. Alstott propugnano un'eguaglianza dei punti di partenza che si traduce in una redistribuzione egualitaria delle risorse *una sola volta e all'inizio della vita* di ciascuno. In un mondo immaginario in cui tutti avessero la stessa età, la redistribuzione *una tantum* dovrebbe avvenire quando le persone diventano agenti morali, in grado di assumersi la responsabilità delle proprie scelte. Essendo tale soluzione impossibile, nel mondo reale la prescrizione diventa il trasferimento consistente di risorse ai giovani, in un contesto di libero mercato non welfarista.

Un egualitarismo più recente è quello inerente i *gruppi* più che gli individui, e che ha generato la politica delle cosiddette 'azioni positive' a favore di categorie definite oppresse o discriminate, come le minoranze razziali, le donne, i gay, gli immigrati, i portatori di handicap ecc.

Per attenuare o confutare la legittimità dei guadagni personali, soprattutto quando sono di grande entità, e giustificare il trasferimento dei redditi alla "collettività" (e, con un salto logico, allo Stato) si è fatto ricorso all'argomento della dipendenza dell'individuo dalla società in cui è immerso. Se il merito di ciò che si è riusciti a realizzare è dovuto, in misura più o meno grande, all'ambiente in cui si vive – al contesto infrastrutturale, culturale, istituzionale – allora non si ha titolo ad appropriarsi di tutti i frutti dei propri sforzi, iniziative e invenzioni; quei frutti vanno condivisi. L'errore in tale ragionamento è duplice: 1) il fatto che l'essere umano tragga un vantaggio enorme dalle interazioni con gli altri, dalla socialità (senza di essa qualsiasi individuo non avrebbe a disposizione nemmeno il linguaggio per esprimere i concetti, oltre alle conoscenze sviluppatesi in tutta la storia umana precedente) non significa che egli sia deterministicamente una semplice e passiva espressione o derivazione del "tutto" sociale. Se fosse così, non si

Stato etico, perché non è neutrale dal punto di vista dei valori. L'idea di *giustizia sociale* gode di ottima fama, nonostante di essa siano mancate sia una definizione rigorosa sia una fondazione teoretica solida. Le sue varie declinazioni in termini pratici si sono risolte nell'invocazione di un più o meno accentuato egualitarismo, da conseguire attraverso più o meno intense redistribuzioni della ricchezza. Tuttavia non esiste un'idea oggettiva e generalmente accettata di ripartizione "giusta". Il diritto delle persone ai frutti del proprio lavoro, ad esempio, per molti ha una forza etica pari, se non superiore, al diritto di alcuni di ricevere risorse sottratte ad altri (redistribuzione). Si potrebbe cioè capovolgere l'argomento della giustizia e moralità della redistribuzione: sostenere che coloro che hanno bisogno hanno il diritto di appropriarsi di una parte dei beni di altri significa sostenere che i primi hanno il diritto di confiscare il lavoro di coloro che hanno prodotto i beni. Posto in questi termini, il contenuto di immoralità degli atti redistributivi appare molto più netto rispetto a quello denunciato nell'atteggiamento astensionista<sup>80</sup>. 4) La solidarietà, per essere frutto di un'opzione morale, dev'essere volontaria, non obbligatoria. 5) In termini di efficienza, la redistribuzione della ricchezza ripetuta provoca disincentivi al lavoro e all'intrapresa, in quanto le persone laboriose riceveranno un reddito inferiore a quanto prodotto, mentre i pigri riceveranno un reddito superiore al loro contributo; entrambe le categorie dunque riterranno inutile impegnarsi<sup>81</sup>. Inoltre, l'azione

---

potrebbero spiegare le innumerevoli situazioni in cui individui specifici, rielaborando le idee ricevute, hanno prodotto grazie alla propria individualità nuove idee e progressi nei vari campi del sapere e della tecnologia. Il collettivismo «nega che gli individui possano formarsi idee per proprio conto, governare le proprie vite alla luce di tali idee e essere responsabili dei risultati di esse. [...] Sebbene noi siamo esseri sociali, vi è una insopprimibile individualità delle nostre vite, e per la nostra realizzazione ciò implica che dobbiamo poter essere sovrani delle nostre vite». T.R. Machan, *Libertarianism, For and Against*, cit., p. 68. 2) Il secondo errore consiste nel salto logico di identificare nei trasferimenti coercitivi dell'imposizione fiscale i canali che ripristinano una condizione di giustizia, risarcendo chi davvero ha contribuito alla ricchezza complessiva. Ma «le imposte non sono lo strumento per rimettere alla società i nostri debiti. Se lo fossero, probabilmente alcuni di noi più che al paese in cui vivono dovrebbero mandare un assegno mensile al professore di liceo che per primo ha visto in loro del talento, devolvere quote del proprio reddito per mettere fiori sulla tomba della nonna che per prima li ha accompagnati al pianoforte, inviare i propri ringraziamenti alla famiglia di Charles Darwin o a quella di Guglielmo Marconi». A. Mingardi, *L'intelligenza del denaro*, Marsilio, Venezia, 2013, p. 213. Inoltre, i benefici che il soggetto ha ricevuto dalle generazioni precedenti e dai contemporanei non erano stati da lui richiesti.

<sup>80</sup> «Siamo diventati talmente insensibili al ruolo della proprietà quale più importante fattore di civilizzazione del nostro mondo, che ci hanno addestrato a considerare l'imposizione dei nostri desideri sulle vite e sulle proprietà degli altri come un comportamento "socialmente responsabile"». B. Shaffer, *Boundaries of Order*, cit., p. 5. A chi sostiene l'immoralità della disuguaglianza si può contrapporre lo stesso argomento già esaminato a proposito delle "situazioni da scialuppa di salvataggio" (*retro*, nota 51): perché il sostenitore dell'uguaglianza economica non si priva di una parte delle sue ricchezze per salvare alcune persone che muoiono di fame, ad esempio in altre zone del mondo? E non basterebbe privarsi di una limitata somma di denaro, perché le implicazioni logiche del suo argomento impongono che il trasferimento debba continuare finché il suo tenore di vita è superiore a quello delle persone che stanno morendo di fame; cioè alla fine il trasferimento dev'essere di entità tale da lasciare nelle sue tasche solo la quantità di denaro che gli impedisce di morire di fame, non di più. Il fatto che non si comporti in questo modo dimostra che egli stesso non prende sul serio il suo argomento.

<sup>81</sup> Questa considerazione non riguarda la filosofia politica in senso stretto. Il *laissez faire* non è una forma di darwinismo sociale, *non* proibisce l'assistenza volontaria a coloro che ne hanno bisogno sulla base dell'argomento che nel lungo periodo indebolirebbe la fibra umana. Il libertarismo, come detto, non rappresenta e non coincide con una specifica teoria antropologica o sociologica. Tuttavia per controbattere all'accusa di essere cinici e spietati, perché contrari all'aiuto coercitivo delle persone in difficoltà, i libertari spesso utilizzano tesi empiriche delle scienze sociali.

redistributiva, modificando (riducendo) i profitti di alcuni per aumentare i redditi di altri, stravolge i segnali rappresentati dai profitti e dalle perdite, che consentono di premiare chi asseconda i desideri dei consumatori e di punire chi non lo fa e spreca risorse. L'economia di mercato viene privata del suo volante, e quindi l'allocazione delle risorse viene distorta e risulta molto meno efficiente. La disuguaglianza di ricchezze, cioè il fatto che alcuni siano premiati e altri sanzionati, non è un difetto bensì un pregio di un sistema economico. Inoltre, la maggior parte dei profitti e dei redditi dei soggetti ricchi non è destinata al consumo di beni di lusso, ma al risparmio e all'investimento, dunque all'allargamento della base produttiva<sup>82</sup>. Quindi non è vero che i poveri esistono perché ci sono i ricchi: anzi, sono coloro che trasformano il risparmio in investimento a consentire aumenti della ricchezza, della produttività e delle opportunità di lavoro. 6) Il poco nobile sentimento dell'invidia (H. Schoeck)<sup>83</sup> pesa più del sentimento di giustizia nel consenso alla redistribuzione del reddito<sup>84</sup>.

Politica estera non-interventista – È la trasposizione a livello internazionale dell'antistatalismo in politica interna. Un intervento all'estero rappresenta un'aggressione verso tre gruppi di persone: i civili del Paese aggredito; i contribuenti dello stato aggressore, che si vedono aumentare le imposte per finanziare la guerra; e, se esiste la leva obbligatoria, i coscritti dello stato aggressore. Pertanto è immorale<sup>85</sup>.

Sostegno all'autodeterminazione nazionale e alle secessioni<sup>86</sup>.

Ad esempio evidenziando quanto sia fuorviante utilizzare l'empatia e le emozioni suscitate da casi singoli come guida morale e base degli interventi a efficacia collettiva, come quelli economici o di politica internazionale. Su questo punto v. P. Bloom, *Against Empathy: The case for rational compassion*, The Bodley Head, Londra, 2017.

<sup>82</sup> Per suscitare indignazione, è molto frequente la presentazione della statistica sulla ripartizione della ricchezza nei termini: "l'1% della popolazione mondiale possiede il 40% della ricchezza" (dati 2008). Tuttavia si trascura la circostanza che una gran parte di questa ricchezza è composta di mezzi di produzione (edifici, macchinari, fabbriche), funzionali alla produzione di quei beni e servizi che aumentano il tenore di vita anche della restante parte della popolazione.

<sup>83</sup> H. Schoeck, *L'invidia e la società* (1966), Liberilibri, Macerata, 2005. Tibor R. Machan ha osservato che i "ricchi" possono essere tali grazie ad un'azione aggressiva (ad esempio le conquiste dei monarchi nel passato) oppure grazie alla propria intraprendenza (Steve Jobs, Bill Gates). Il pregiudizio negativo verso i ricchi oggi dominante, ipotizza Machan, probabilmente deriva dal fatto che per secoli le persone molto ricche raggiungevano tale status attraverso sottrazioni ingiuste dei beni altrui, protette dalla legge. Negli ultimi due secoli il decollo dell'attività economica ha generato un elevato numero di ricchi diventati tali grazie ai propri meriti, perché in grado di produrre beni e servizi graditi agli acquirenti. Tuttavia molte persone non distinguono le due diverse origini della ricchezza, ed estendono l'avversione e il sospetto a qualsiasi tipo di ricco. T.R. Machan, *Libertarianism, For and Against*, Roman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2005, pp. 71-72.

<sup>84</sup> Sull'egualitarismo v. M.N. Rothbard, *Egalitarianism As a Revolt Against Nature*, in «Modern Age», autunno 1973, pp. 348-357; trad. it. *L'egualitarismo, rivolta contro la natura*, in "Rothbardiana", <http://rothbard.altervista.org/essays/egualitarismo-rivolta.pdf>, 31 luglio 2009; *Egalitarianism and the Elites*, in «Review of Austrian Economics» 8, no. 2, 1995, pp. 39-57.

<sup>85</sup> M.N. Rothbard, *War, Peace, and the State*, in «The Standard», aprile 1963, pp. 2-5, 15-16; ristampato in *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Libertarian Review Press, Washington, 1974; ristampato da L. von Mises Institute, Auburn, 2000, pp. 115-132.

<sup>86</sup> Il nazionalismo non è sempre negativo, bisogna distinguere: il nazionalismo aggressivo deve essere avversato, mentre il nazionalismo come liberazione da occupazioni altrui va sostenuto. M.N. Rothbard, *National Liberation*, in «The Libertarian Forum» 1, no. 11, 1 settembre 1969; ristampato in *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Libertarian Review Press, Washington, 1974; ristampato da L. von Mises Institute, Auburn, 2000, pp. 195-198.

Per un'analisi sulla collocazione del libertarismo rispetto alla tradizionale bipartizione destra-sinistra si veda P. Vernaglione, *Il libertarismo applicato ai singoli temi - Destra, sinistra*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/temi-lib/destra-sinistra.doc>, 31 luglio 2009.

*Appendice*

I DIVERSI APPROCCI AL LIBERTARISMO

Morale o 'dei diritti'

*diritti naturali*

L. Read, M. Rothbard, R. Childs, J. Tuccille, W. Block, D. Schmidtz, C. Curley, J. Raimondo, K. Sanders, D. Bergland, L. Rockwell Jr., J.G. Hülsmann

*kantismo debole*

R. Nozick, Mark D. Friedman

*a priori della logica*

H-H. Hoppe, S. Kinsella, M.R. Crovelli, F. van Dun

*oggettivismo*

A. Rand, M. e L. Tannehill, T. Machan, J. Hospers, D. Kelley, P. Schwartz, L. Peikoff, E. Mack

*aristotelismo*

D. Den Uyl, D. Rasmussen, G. Chartier

*logico-empirici*

R. Barnett, D. Osterfeld, T. Palmer, P. Lemieux

*dialettica*

C. Sciabarra

Utilitarismo, consequenzialismo

D.R. Steele, L. Yeager, R.W. Bradford, R. Epstein, C. Murray, J. Kelley, J.A. Miron

*analisi economica del diritto*

D. Friedman

Contrattualismo

J. Narveson, A. de Jasay

Teoria della proprietà basata sull'azione

Justin M. Altman

Razionalismo critico

J.C. Lester

Eclettici

F. Foldvary, B. Benson, B. Lemennicier, D. Boaz

Left-libertarians (risorse naturali comuni)

H. Steiner, P. Van Parijs, M. Otsuka, P. Vallentyne

Per un esame delle posizioni e delle impostazioni metodologiche dei singoli autori, con le relative bibliografie, v. P. Vernaglione, *Autori libertari*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/autori-libertari/autori-libertari.html>, 31 luglio 2009.

### Bibliografia

AA.VV.

- *Libertarianism*, numero monografico di "Critical Review", vol. 11, n. 3, estate 1997.

AA.VV.

- *Libertarianism Debated*, numero monografico di "Critical Review", vol. 12, n. 3, estate 1998.

AA.VV.

*Liberalismo e Anarcocapitalismo*, numero speciale monografico di "Nuova civiltà delle macchine", XXIX, n. 1-2, 2011.

Ackerman B., Alstott A.

*The Stakeholder Society*, Yale University Press, NewHaven, 1999.

Barnett, R.

- *The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law*, Oxford University Press, Oxford, 1998.

Barry, N.P.

- *Del liberalismo classico e del libertarianismo* (1986), Elidir, Roma, 1993.

Bassani, L.M.

- *L'anarco-capitalismo di Murray Newton Rothbard*. Introduzione a M.N. Rothbard, *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata, 1996, pp. XI-XLIV.

Bastiat, F., Molinari, G.

- *Contro lo statalismo* (1848-'49), Liberilibri, Macerata, 1994.

Benson, B.L.

- *The Enterprise of Law: Justice Without The State*, Pacific Research Institute, San Francisco, 1990.

- *To Serve and Protect: Privatization and Community in Criminal Justice*, New York University Press, New York, 1998.

Bergland, D.

- *Libertarianism in One Lesson*, Orpheus Publications, Costa Mesa, CA, 1997.

Block, W.

- *Defending the Undefendable*, Fleet Press Corporation, New York, 1976; trad. it. *Difendere l'indifendibile*, Liberilibri, Macerata, 1996.

- *Libertarianism and Libertinism*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 11, n. 1, autunno 1994.

- *A Libertarian Case for Free Immigration*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 13, n. 2, estate 1998.

- *Compromising the Uncompromisable: A Private Property Rights Approach to Resolving the Abortion Controversy*, in "Appalachian Journal of Law", vol. 4 (1), 2005, pp. 1-45.

- *Anarchism and Minarchism; No Rapprochement Possible: Reply to Tibor Machan*, in "Journal of Libertarian Studies", vol. 21, no. 1, primavera 2007, pp. 61-90.

- *Milton Friedman on Intolerance: A Critique*, in "Libertarian Papers", 2, 41, 2010, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2010/lp-2-41.pdf>.

- *Klein and Clark are Mistaken on Direct, Indirect, and Overall Liberty*, in "Libertarian Papers", 5, 1, 2012, pp. 89-110, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2013/lp-5-1-4.pdf>.

- *Defending the Undefendable II: Freedom in All Realms*, Terra Libertas, Eastbourne (UK), 2013.



Block, W., O'Neill, B., *Inchoate Crime, Accessories and Constructive Malice in Libertarian Law*, in "Libertarian Papers", 5, 2, 2013, pp. 219-250, <http://libertarianpapers.org/wp-content/uploads/article/2013/lp-5-2-3.pdf>.

Boaz, D.

- *Libertarianism: a primer*, Free Press, New York, 1997.

- (a cura di), *The Libertarian Reader: Classic and Contemporary Writings from Lao-tzu to Milton Friedman*, Free Press, New York, 1997.

- *No Contradiction Between Rights and Consequences*, in "Liberty magazine", vol. 13, n. 5, maggio 1999.

Boaz, D., Crane, D. (a cura di)

- *Market Liberalism: A Paradigm for the Twenty-First Century*, The Cato Institute, Washington D.C., 1993.

Bouillon, H. (a cura di)

- *Libertarians and Liberalism: Essays in Honour of Gerard Radnitzky*, Ashgate, Aldershot, 1996.

Bradford, R. W.

- *The Rise of the New Libertarianism*, in "Liberty magazine", vol. 13, n. 3, marzo 1999.

Browne, H.

- *Why Government Doesn't Work*, St. Martin's Press, New York, 1995.

- *How I Found Freedom in an Unfree World* (1973), Liam Works, Great Falls, Mont., 1997.

- *The Great Libertarian Offer*, Liam Works, Great Falls, Mont., 2000.

Buchanan, A.

- *Ethics, Efficiency, and the Market*, Rowman & Allenheld, Totowa, N.J., 1984.

- *Secession: The Morality of Political Divorce from Fort Sumpter to Lithuania and Quebec*, Westview Press, Boulder, Col., 1991.

Carey, G.W. (a cura di)

- *Freedom and Virtue: The Conservative/Libertarian Debate*, University Press of America, Lanham, Maryland, 1998.

Carter, I., Ricciardi, M. (a cura di)

- *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996.

Casey, G.

- *Murray Rothbard*, Continuum, New York, 2010.

- *Libertarian Anarchy*, Continuum, New York, 2012.

Chartier, G.

- *Anarchy and Legal Order: Law and Politics for a Stateless Society*, Cambridge University Press, New York, 2013.

Childs, R. Jr.

- *Liberty Against Power*, Fox & Wilkes, San Francisco, CA, 1994.

Chodorov, F.

- *The Rise and Fall of Society*, Devin Adair, New York, 1959.

- *Fugitive Essays*, Liberty Press, Indianapolis, 1980.

Conway, D.

- *A Farewell to Marx*, Penguin Books, New York, 1987.

- *Classical Liberalism: The Unvanquished Ideal*, St. Martin's, New York, 1995.

Cornuelle, R.

- *Reclaiming the American Dream*, Random House, New York, 1965.

- *The Power and Poverty of Libertarian Thought*, in "Critical Review", vol. 6, n. 1, inverno 1992.

Cubeddu, R.

- *Estremisti per le libertà*, in "Ideazione", n. 5, settembre-ottobre 1996.
- *Atlante del liberalismo*, Ideazione, Roma, 1997.
- voce *Murray N. Rothbard* in *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

De Jasay, A.

- *The State*, Blackwell, Oxford, 1985.
- *Social Contract, Free Ride*, Oxford University Press, New York, 1986.
- *Against Politics*, Routledge, London, 1997.

De Jouvenel, B.

- *Il potere* (1945), Rizzoli, Milano, 1947.
- *L'etica della redistribuzione* (1951), Liberilibri, Macerata, 1992.

Den Uyl, D.J., Rasmussen, D.B.

- *Liberty and Nature: An Aristotelian Defense of Liberal Order*, Open Court, LaSalle, Ill., 1991.
- "Rights" as *Metanormative Principles*, in T. Machan, D.B. Rasmussen (a cura di), *Liberty for the Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1995.
- *Liberalism Defended*, Edward Elgar, Brookfield, Vt., 1998.

Den Uyl, D.J., *The Virtue of Prudence*, Peter Lang, New York, 1991.

Epstein, R.

- *Takings: Private Property and the Power of Eminent Domain*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.
- *Simple Rules for a Complex World*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1995.
- *Principles for a Free Society: Reconciling Individual Liberty with the Common Good*, Perseus Books, Cambridge, Mass., 1998.

Foldvary, F.

- *The Soul of Liberty*, Gutenberg Press, New York, 1980.
- *Public Goods and Private Communities: The Market Provision of Social Services*, Edward Elgar, Brookfield, Vt., 1994; trad. it. *Beni pubblici e comunità private*, IBL Libri, Torino, 2010.

Friedman, D.

- *The Machinery of Freedom*, Harper and Row, New York, 1973; trad. it. *L'ingranaggio della libertà*, Liberilibri, Macerata, 1997.

Friedman, M.

- *Capitalismo e libertà* (1962), Edizioni Studio Tesi, Pordenone, 1995.

Friedman, M. e R.

- *Liberi di scegliere* (1980), TeaDue, Milano, 1994.

Friedman, M.D.

- *Libertarian Philosophy in the Real World: the Politics of Natural Rights*, Bloomsbury, New York, 2014.

Gordon, D. (a cura di)

- *Secession, State and Liberty*, Transaction, New Brunswick, N.J., 1998.

Gordon, D., Modugno, R.A.

- *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, Luiss, Roma, 2001.

Hayek, F.A. von

- *La via della schiavitù* (1944), Rusconi, Milano, 1995.
- *L'abuso della ragione* (1952), Vallecchi, Firenze, 1967.

- *La società libera* (1960), Seam, Formello (RM), 1999;
- *Legge, legislazione e libertà* (1973), il Saggiatore, Milano, 1994.
- *Nuovi Studi di Filosofia, Politica, Economia e Storia delle Idee* (1978), Armando, Roma, 1988.
- *The Fatal Conceit. The Errors of Socialism*, Routledge, London, 1988.

Hoppe, H.-H.

- *A Theory of Socialism and Capitalism: Economics, Politics, and Ethics*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1989.
- *The Economics and Ethics of Private Property: Studies in Political Economy and Philosophy*, Kluwer Academic Publishers, Boston, 1993.
- *Libertà di accogliere, diritto di escludere*, in “Biblioteca della libertà”, n.145, maggio-agosto 1998.
- *Austrians and the Private-Property Society – An Interview With Hans-Hermann Hoppe*, in “The Austrians Economic Newsletter”, vol. 18, n. 1, 1998.
- *Property, Causality, and Liability*, in “The Quarterly Journal of Austrian Economics”, vol. 7, n. 5, inverno 2004.
- *Democracy: The God That Failed*, Transaction, New Brunswick, NJ, 2001; trad. it *Democrazia: il dio che ha fallito*, Liberilibri, Macerata, 2005.
- *The Ethics of Entrepreneurship and Profit*, in <http://www.lewrockwell.com/2014/06/hans-hermann-hoppe/entrepreneurs-are-moral-heroes/>, 23 giugno 2014.

Hospers, J.

- *Libertarianism: A Political Philosophy for Tomorrow*, Nash, Los Angeles, 1971.

Huebert, J.H.

- *Libertarianism Today*, Praeger ABC-CLIO, Santa Barbara, Cal., 2010.

Huemer, M.

- *The Problem of Political Authority*, Palgrave Macmillan, New York, 2013; trad. it. *Il problema dell'autorità politica*, Liberilibri, Macerata, 2015.

Hulsmann, J.G.

- *The A Priori Foundations of Property Economics*, in «The Quarterly Journal of Austrian Economics» 7, no. 4, inverno 2004.

Hulsmann, J.G., Kinsella, S. (a cura di)

- *Property, Freedom, & Society: Essays in Honor of Hans-Hermann Hoppe*, Mises Institute, Auburn, Al., 2009.

Karsten, F., Beckman, K.

- *Oltre la democrazia*, Usemlab, Massa, 2012.

Kinsella, S.

- *Estoppel: A New Justification for Individual Rights*, in “Reason Papers”, 17, autunno 1992.
- *Legislation and the Discovery of Law in a Free Society*, “Journal of Libertarian Studies”, vol. 11, n. 2, estate 1995, pp. 132-181.
- *Punishment and Proportionality: The Estoppel Approach*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 12, n. 1, primavera 1996.
- *New Rationalist Directions in Libertarian Rights Theory*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 12, n. 2, autunno 1996.
- *A Libertarian Theory of Punishment and Rights*, in “Loyola of Los Angeles Law Review”, v. 30, 1997.
- *Against Intellectual Property*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 15, n. 2, primavera 2001; trad. it., *Contro la proprietà intellettuale*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010.
- *The Limits of Libertarianism: A Dissenting View*, in <http://www.stephankinsella.com/2014/04/the-limits-of-libertarianism-a-dissenting-view/>, 20-4-2014.

S. Kinsella, P. Tinsley

- *Causation and Aggression*, in "The Quarterly Journal of Austrian Economics", vol. 7, n. 4, inverno 2004.

Kinsella, S., Tucker, J.A

- *Goods, Scarce and Nonscarce*, in <http://mises.org/daily/4630>, 25 agosto 2010.

Klein, D.B.

- *Three Libertarian Essays*, Foundation for Economic Education, New York, 1998.

Kibbe, M.

*Don't hurt people and don't take their stuff: A libertarian manifesto*, Harper Collins, New York, 2014.

Iannello, N.

- *Liberisti, liberali, liberal, libertari...*, in "Biblioteca della libertà", n.133, gennaio-febbraio 1996.

- *La ribellione dell'individuo*, in "Ideazione", n.6, novembre-dicembre 1997.

- *Libertari: il diritto naturale tra anarchia e stato minimo*, in "élites", n. 2, aprile-giugno 2003, in particolare pp. 34-39.

Iannello, N., Lottieri, C. (a cura di)

- *Nazione, cos'è*, L. Facco, Treviglio (BG), 1996.

Iannello, N. (a cura di)

- *La società senza Stato*, Rubbettino-Facco, Soveria Mannelli (CZ), 2004.

- *Nessuna anarchia, poco Stato e molta utopia*, IBL Libri, Torino, 2014.

LaConca, R.

- *Democrazia, mercato e concorrenza*, SugarCo, Milano, 1988.

Lane, R.W.

- *The Discovery of Freedom. Man's Struggle Against Authority* (1943), Laissez Faire Books, New York, 1984.

Leeson, P. T.

- *Anarchy Unbound: Why Self-Governance Works Better Than You Think*, Cambridge University Press, New York, 2014.

Lemennicier, A.

- *Droits Individuels et Défense Nationale*, in Leube K.R., Petroni A.M., Sadowsky J.S. (a cura di), *An Austrian in France. Essais rédigés en l'honneur de Jacques Gareilo*, La Rosa Editrice, Torino, 1997.

Lemieux, P.

- *Du libéralisme à l'anarchocapitalisme*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1983.

- *L'anarchocapitalisme*, Presses Universitaires de France, Parigi, 1988.

Leoni, B.

- *La libertà e la legge* (1961), Liberilibri, Macerata, 1995.

Lester, J.C.

- *Escape from Leviathan*, St. Martin's Press, New York, 2000.

Liggio, L.

- *Why the Futile Crusade?*, Center for Libertarian Studies, New York, 1978.

Lottieri, C.

- *Famiglia, società e mercato*, in "Biblioteca della libertà", n. 132, novembre-dicembre 1995.

- *Anarchici per il capitalismo*, in "Ideazione", n. 5, settembre-ottobre 1996.

- *Per una ecologia di mercato*, in "Biblioteca della libertà", n. 150, maggio-agosto 1999.

- *Il pensiero libertario contemporaneo*, Liberilibri, Macerata, 2001.

- *La ragionevolezza della proprietà*, Introduzione a H. Lepage, M. Rothbard, *Il diritto dei proprietari*, Rubbettino-Facco, Soveria Mannelli (Cz), 2005, pp. 5-16.
- Lottieri, C., Piombini, G.
  - *Privatizziamo il chiaro di luna! Le ragioni dell'ecologia di mercato*, L. Facco, Treviglio (BG), 1997.
- Lottieri, C., Diciotti, E.
  - *Il libertarismo di Murray N. Rothbard. Un confronto*, Dip. Scienze storiche, giuridiche, politiche e sociali, Università di Siena, Siena, 2002.
- Long, R.T.
  - *Libertarian Anarchism: Responses to Ten Objections*, Mises Institute, Auburn, Al, 2004.
- Long, R. T., Machan, T. (a cura di)
  - *Anarchism/Minarchism: Is Government Part of a Free Country?*, Ashgate Publishing, Aldershot, 2008.
- Machan, T.
  - *The Libertarian Alternative*, Nelson-Hall, Chicago, 1973.
  - *Human Rights and Human Liberties*, Nelson-Hall, Chicago, 1975.
  - (a cura di), *The Libertarian Reader*, Rowman & Littlefield, Totowa, N.J., 1982.
  - (a cura di), *The Main Debate: Communism versus Capitalism*, Random House, New York, 1987.
  - (a cura di), *Commerce and Morality*, Rowman & Littlefield, Totowa, N.J., 1988.
  - *Individuals and Their Rights*, Open Court, La Salle, Ill., 1989.
  - *Capitalism and Individualism*, St. Martin's Press, New York, 1990.
  - *Private Rights, Public Illusions*, Transaction Books, New Brunswick, N.J., 1994.
  - *Classical Individualism*, Routledge, New York, 1998.
  - *Anarchism and Minarchism: A Rapprochement*, in "Journal des Economistes et des Etudes Humaines", 12, n. 4, dicembre 2002, pp. 569-588.
  - *The Passion for Liberty*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2003.
  - *Putting Humans First: Why We Are Nature's Favorite*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2004.
  - *Libertarianism, For and Against*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2005.
  - *Backing the Founders: The Case for Unalienable Individual Rights*, in "Libertarian Papers" 2, 42, 2010, www.libertarianpapers.org.
- Machan, T., Johnson, M.B. (a cura di)
  - *Rights and Regulation*, Ballinger, Cambridge, Mass., 1983.
- Machan, T., Rasmussen, D.B. (a cura di)
  - *Liberty for the Twenty-First Century: Contemporary Libertarian Thought*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1995.
- Madison, G.B.
  - *The Logic of Liberty*, Greenwood Press, New York, 1986.
- Martino, A.
  - *Stato padrone*, Sperling & Kupfer, Milano, 1997.
- Mazzone, S.
  - *Stato e anarchia*, Giuffrè, Milano, 2000.
- McElroy, W. (a cura di)
  - *Freedom, Feminism, and the State*, Cato Institute, Washington, D.C., 1982.
- McKenzie, E.
  - *Privatopia: Homeowner Associations and the Rise of Residential Private Government*, Yale University Press, New Haven, CT, 1994.

Mencken, H.L.

- *The American Credo*, A.A. Knopf, New York, 1920.
- *A Mencken Crestomathy*, A.A. Knopf, New York, 1948.

Mingardi, A.

- *Estremisti della libertà*, L. Facco, Treviglio (BG), 1999.
- *L'intelligenza del denaro*, Marsilio, Venezia, 2013.

Miron, J.A.

- *Libertarianism from A to Z*, Basics Books, New York, 2010.

Mises, L. von

- *Liberalismo* (1927), Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ), 1997.
- *Lo Stato onnipotente* (1944), Rusconi, Milano, 1995.
- *L'azione umana* (1949), Utet, Torino, 1959.
- *La Mentalità Anticapitalistica* (1972), Armando, Roma, 1988.
- *Liberalism in the Classical Tradition*, Foundation for Economic Education, New York, 1985.

Modugno, R.A.

- *Murray N. Rothbard e l'anarco-capitalismo americano*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 1998.
- *La teoria politica anarco-capitalista di M.N. Rothbard nel suo contesto storico e intellettuale*, in "Nuova civiltà delle macchine", anno XVI, nn. 3-4, luglio-dicembre 1998, pp. 150-161.
- *Legge e natura nel pensiero politico di Murray N. Rothbard*, *Introduzione* a M.N. Rothbard, *Diritto, natura e ragione*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2005, pp. 5-48.

Murphy, R.T.

- *Chaos Theory*, Mises Institute, Auburn, Al., 2002, 2<sup>a</sup> ed. 2010.

Murray, C.

- *Losing Ground: American Social Policy 1950-1980*, Basic Books, New York, 1985.
- *In Pursuit: Of Happiness and Good Government*, Simon & Schuster, New York, 1988.
- *What It Means to Be a Libertarian*, Broadway Books, New York, 1997.

Narveson, J.

- *The Libertarian Idea*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.
- *You and the State: A Short Introduction to Political Philosophy*, Rowman & Littlefield, New York, 2008.

Nicosia, F.M.

- *Libertarismo italiano, non solo Re Nudo*, in "Ideazione", n. 5, settembre-ottobre 1996.
- *Il diritto di essere liberi*, L. Facco, Treviglio (BG), 1997.
- "Giusnaturalisti" e "utilitaristi" nel libertarismo contemporaneo: un contrasto insolubile?, in "Materiali per una storia della cultura giuridica", a. XXVII, n. 1, giugno 1997.

Nock, A.J.

- *Il nostro nemico, lo Stato* (1935), Liberilibri, Macerata, 1994.

Norton, D.L.

- *Personal Destinies: A Philosophy of Ethical Individualism*, Princeton University Press, Princeton, 1976.

Nozick, R.

- *Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York, 1974; trad.it. *Anarchia, Stato e Utopia*, Le Monnier, Firenze, 1981; il Saggiatore, Milano, 2000.

Osterfeld, D.

- *Freedom, Society, and the State: An Investigation into the Possibility of Society Without Government*, University Press of America, Lanham, 1983.

Otsuka, M.

- *Libertarianism Without Inequality*, Clarendon Press, Oxford, 2003.

Palmer, T.

- *The Case of the Missing Premise; or the Axiom That Wasn't Categorical*, in "Liberty magazine", vol. 13, n. 5, maggio 1999.

- *Are Patents and Copyrights Morally Justified? The Philosophy of Property Rights and Ideal Objects*, in "Harvard Journal of Law & Public Policy", 13, n. 3, estate 1990.

Papafava, N.

- *Proprietari di sé e della natura*, Liberilibri, Macerata, 2004.

Paterson, I.

- *The God of the Machine* (1943), Transaction Books, New Brunswick, N.J., 1993.

Piombini, G.

- *Per l'anarco-capitalismo*, in "A-Rivista anarchica", n. 218, 1995, pp. 17-20.

- *La città privata. Casi di federalismo radicale*, in "Federalismo & Società", III, n. 2, 1996.

- *Per un ecologismo liberista*, in "Federalismo & Società", III, n. 3, 1996.

- *L'ultima frontiera del libertarismo: le città e le prigioni private*, relazione al convegno "Stato o libertà? Un'Enclave per il libertarismo", Milano, 29 maggio 1999.

- *Murray N. Rothbard e il movimento paleolibertario*, in "Etica & Politica", 2, Università di Trieste, 2003.

- *Ecco cos'hanno in comune libertarismo e cattolicesimo*, in "Enclave", n. 22, dicembre 2003.

Raimondo, J.

- *Reclaiming the American Right: The Lost Legacy of the Conservative Movement*, Center for Libertarian Studies, Burlingame, CA, 1993.

Rand, A.

- *For the New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand*, Random House, New York, 1961.

- *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, New American Library, New York, 1964; trad. it. *La virtù dell'egoismo*, Liberilibri, Macerata, 1999.

- *Capitalism: The Unknown Ideal*, New American Library, New York, 1966.

- *The New Left: The Anti-Industrial Revolution*, New American Library, New York, 1971.

- *Introduction to Objectivist Epistemology*, New American Library, New York, 1979.

Rasmussen, D.B.

- *Liberalism and Natural End Ethics*, in "American Philosophical Quarterly", 27, 1990.

Read, L.E.

- *Anything That's Peaceful*, Foundation for Economic Education, Irvington-on-Hudson, N.Y., 1992.

Rockwell, L.H. Jr.

- *The Case for Paleolibertarianism*, in "Liberty", n. 3, 1990; trad. it. *Il manifesto del paleolibertarismo*, in "Enclave", n. 17, ottobre 2002.

- *Freedom of Association*, in <http://www.mises.org/daily/4465/Freedom-of-Association>, 18 luglio 2012.

- *Against the State: An Anarcho-Capitalist Manifesto*, Rockwell Communication, Auburn, Ala., 2014.

Rose, L.

*The most dangerous superstition*, Amazon, 2011.

Rothbard, M. N.

- *Power and Market*, Institute for Human Studies, Menlo Park, CA, 1970; trad. it. *Potere e mercato. Lo Stato e l'economia*, IBL Libri, Torino, 2017.

- *For a New Liberty: the Libertarian Manifesto*, Macmillan, New York, 1973; trad. it. *Per una nuova libertà*, Liberilibri, Macerata, 1996.
  - *Egalitarianism as a Revolt against Nature, and other essays*, Libertarian Review Press, Washington, D.C., 1974.
  - *The Ethics of Liberty*, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1982; trad. it. *L'etica della libertà*, Liberilibri, Macerata, 1996.
  - *Law, Property Rights, and Air Pollution*, in «Cato Journal» 2, no. 1, primavera 1982, pp. 55-99; trad. it. *Diritto, diritti di proprietà e inquinamento*, in Rothbardiana, <http://rothbard.altervista.org/essays/diritto-diritti-proprietà-e-inquinamento.doc>.
  - *Nations by Consent: Decomposing the Nation-State*, in “Journal of Libertarian Studies”, vol. 11, n. 1, autunno 1994; trad. it. *Nazioni per consenso: decomporre lo Stato nazionale*, in N. Ianniello e C. Lottieri (a cura di), *Nazione, cos'è*, L. Facco, Treviglio (BG), 1996.
- Sanders, J.T.
- *The Ethical Argument Against Government*, University Press of America, Washington, D.C., 1980.
- Sanders, J.T., Narveson, J. (a cura di)
- *For and against the State: New Philosophical Readings*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 1996.
- Schmidtz, D.
- *The Limits of Government*, Westview Press, Boulder, Col., 1991.
- Sciabarra, C.M.
- *Total Freedom: Toward a Dialectical Libertarianism*, Pennsylvania State University Press, University Park, 2000.
- Shaffer, B.
- *Boundaries of Order: Private Property As a Social System*, Mises Institute, Auburn, Al, 2009.
  - *A Libertarian Critic of Intellectual Property*, Mises Institute, Auburn, Al., 2013.
- Spencer, H.
- *Social Statics* (1850), Schalkenbach Foundation, New York, 1995.
  - *L'individuo contro lo Stato* (1884), Bariletti, Roma, 1989.
- Spooner, L.
- *The Collected Works of Lysander Spooner*, M & S Press, Weston, 1971.
  - *The Lysander Spooner Reader*, Fox & Wilkes, San Francisco, 1992.
  - *No Treason n. 6 - La Costituzione senza autorità* (1870), Il melangolo, Genova, 1997.
- Steiner, H., Vallentyne, P. (a cura di)
- *Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate*, Macmillan, London, 2000.
- Tannehill, M. e L.
- *The Market for Liberty* (1970), Fox & Wilkes, San Francisco, CA, 1993.
- Thornton, M.
- *L'economia della proibizione* (1992), Liberilibri, Macerata, 2009.
- Touchstone, K.
- *Rand, Rothbard, and Rights Reconsidered*, in “Libertarian Papers”, vol. 2, 18 (2010).
- Tuccille, J.
- *Radical Libertarianism: A Right-Wing Alternative*, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1970.
- Tucker, A.
- *Individual Liberty*, Vanguard Press, New York, 1926.



Vernaglione, P.

- *Il libertarismo. La teoria, gli autori, le politiche*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2003.
- *Paleolibertarismo. Il pensiero di Hans-Hermann Hoppe*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2007.
- *La contrapposizione teorica tra Rothbard e Hayek*, in AA.VV., *Liberalismo e Anarcocapitalismo*, numero speciale monografico di “Nuova civiltà delle macchine”, XXIX, n. 1-2, 2011.
- *Stato minimo o anarchia massima? Robert Nozick e gli anarcocapitalisti*, in Iannello N. (a cura di), *Nessuna anarchia, poco Stato e molta utopia*, IBL Libri, Torino, 2014.
- *Anarcocapitalismo*, Amazon Media, 2016, e-book.

Wiśniewski, J.B.

- *Libertarian Quandaries*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2016.

Yeager, L.B.

- *In Defense of Utility*, in “Liberty magazine”, vol. 13, n. 5, maggio 1999.
- *Rights, Contracts, and Utility in Policy Espousals*, in “Cato Journal”, 6, 1985.

Zanotto, P.

- *Il movimento libertario americano dagli anni sessanta ad oggi: radici storico-dottrinali e discriminanti ideologico-politiche*, Dip. Scienze storiche, giuridiche, politiche e sociali, Università di Siena, Siena, 2001, pp. 107-137.