

Domenico Bilotti

Libertà religiosa e libero mercato

Una prima analisi degli studi di orientamento *libertarian*

Abstract

The aim of this essay is to suggest a well-balanced reassessment of the philosophical and political movement called “Libertarianism”. Though its positions seem too aggressive regarding political economy and too weak in the defense of social rights, Libertarian authors tried to build a radical critique concerning the State and the prominence of government in everyday life. Today, many scholars adopt a limited libertarian perspective as a means of supporting free markets and low taxation, and criticize what they deem to be substantially unjust legislation of social services. Returning to the most interesting and innovative libertarian thinkers of prior decades, however, can reveal a more sincere side of Libertarianism. From this perspective, we can see its unexpected and theoretically powerful connections with Anarchism and Humanism, even in the promotion of fundamental human rights such as that of religious freedom.

Keywords: *free market, religious freedom, Libertarianism, economy*

Abstract

Scopo di questo saggio è suggerire una temperata rivalutazione del movimento politico-filosofico chiamato “libertariano”. Le tesi di questo orientamento appaiono troppo aggressive riguardo ai profili di politica economica e troppo deboli nella difesa dei diritti sociali. Gli Autori riconducibili agli studi *libertarian* provarono, tuttavia, a edificare una critica radicale riguardante lo Stato e l’invadenza dei governi nella vita quotidiana. Molti studiosi oggi adottano una visione limitata delle tesi libertariane al solo scopo di sostenere il libero mercato, bassi livelli di tassazione e una legislazione sostanzialmente iniqua in materia di prestazioni sociali. Tornare ai pensatori libertariani più innovativi e interessanti può mostrare un lato più autentico nel loro approccio teorico. In tal modo, potrebbero emergere le loro imprevedibili e teoricamente fondate connessioni con l’anarchismo e l’umanesimo, anche nella promozione di diritti fondamentali come il diritto di libertà religiosa.

1. Il crescente spazio conseguito da una dottrina di taglio prevalentemente economicistico

La presente trattazione cercherà di valutare il crescente seguito di quelle teorie che, pur irriducibili a sistema, finiscono in modo sostanzialmente univoco per sottolineare la rilevanza della libera contrattazione e per perorare la progressiva destituzione dei vincoli statuali, anche in materia di diritti di libertà. Il campo d'analisi sarà particolarmente circostanziato, perché riguarderà in primo luogo i teorici che hanno più diffusamente provato a mettere a punto dispositivi del genere. Si tratta di sforzi elaborativi complessivamente volti a sostenere la fondatezza *morale* della dissoluzione del potere statale, a favore di una visione esclusivamente mercatoria dell'agire sociale.

Gli Autori sui quali si ragionerà a seguire non si nascondono affatto nel rivendicare quest'asserzione: al contrario, la sostengono fino alle estreme conseguenze. Ciò li rende molto distanti dal *canone* contemporaneo del liberalismo politico e del costituzionalismo giuridico. Rispetto ad esso, studiosi come John Rawls e Martha Nussbaum vengono, addirittura, considerati fautori di un pensiero sociale progressivo¹. Bisogna, però, precisare che i loro studi non affrontano direttamente il problema della legittimità dell'organizzazione politica statale.

In modo per certi versi ancora più ambiguo, il liberalismo e il costituzionalismo si fondano sul riconoscimento del primato delle libertà individuali e non negano la specifica rilevanza della libertà economica, quale istanza ordinatrice delle relazioni tra privati. Tesi del genere non prescindono dall'esistenza dell'autorità statale, cui si limitano a conferire poteri di controllo nella cornice di un intervento pubblico spesso il più possibile residuale. Non è questa la sede per approfondire implicazioni del genere, ma pare opportuno sottolineare come le tesi del liberalismo e del costituzionalismo finiscano per non considerare abbastanza due aspetti cruciali nella corrente dinamica del fenomeno giuridico. Da un lato, molti Autori accostati al liberalismo prendono solo molto limitatamente in considerazione il caso in cui la scelta individuale risulti influenzata da una concatenazione di fattori, tra i quali devono essere analizzate anche le appartenenze identitarie e collettive dell'individuo². Ciò limita la completezza e l'eshaustività dell'analisi: davvero un rabbino ebraico e, ad esempio, una giovane donna omosessuale palestinese hanno la stessa idea della convenienza economica? Davvero una vedova armena e il figlio di due cittadini extracomunitari in Italia considerano allo stesso modo l'economia dello scambio? Utilizzano, per altro verso, la stessa accezione di "denaro"? E la qualificazione del denaro tra i beni, quale risultante dalla codificazione civile italiana, quanto è distante dalla concezione dell'una e dell'altro³?

¹ Accostamento invalso, quanto, in realtà, espressamente smentito, e a più tornate, da Nussbaum (2015: 1-55; 2011). Di contrario avviso, pur non mancando di sottolineare occasionali criticità e differenze, Abbey (2014), Petrovic (2015), oltre che, ancor prima e forse più attentamente, Mullally (2006: 41).

² Pur aderendo a queste impostazioni, qui non condivise, è ampio il corredo bibliografico proposto da Barnett (2004).

³ Sull'impianto codiciale italiano, Semeraro (2008). Sui presupposti storici, giuridici e teologici della qualificazione del denaro negli ordinamenti contemporanei, Le Goff (2010).

D'altra parte, o forse proprio in ragione delle considerazioni già svolte, il liberalismo politico e, in misura minore, lo stesso filone neocostituzionalista non si soffermano abbastanza sull'accezione che forniscono del principio d'uguaglianza. La *comunità di eguali* cui si riferisce il liberalismo è una comunità di consociati i cui valori e le cui concrete abitudini di vita appaiono in ogni caso marcatamente simili⁴, a prescindere dai contenuti dell'intervento legislativo. *Quid iuris* quando le differenze comportamentali superano questa accezione *debole* del principio di eguaglianza? Possono le medesime disposizioni di diritto successorio garantire la trasmissione intergenerazionale della ricchezza quando si riferiscono alle mogli e alla prole di un soggetto poligamo e quando, invece, vengono adoperate nel caso di una comunità etnica dove il concetto di famiglia è spesso sostituito da reti relazionali claniche ancor più complesse⁵?

Ciò ci sembra muovere a favore della maggiore coerenza teorica degli Autori che saranno analizzati nel seguito: essi non misconoscono i limiti dello Stato di diritto, né fingono di accettarli come *male necessario* non meritevole di un'autonoma trattazione critica. Semmai, ci pare propongano un superamento delle contraddizioni tipiche dei moderni sistemi occidentali, che radicalizza oltre misura i limiti e la natura solo molto limitatamente tuzioristica della pratica giuridica.

Il primato dell'economia disegnato dai teorici di Chicago è, in un certo senso, più *subdolo* di quello interiorizzato dagli *anarcoliberisti*. I primi assumono l'utilità della cornice statutale, solo finché garantisce l'andamento *rebus sic stantibus* delle relazioni economiche - asimmetriche, oltre che spesso disattente al nucleo essenziale dei diritti di libertà, anche in materia religiosa⁶. I secondi respingono radicalmente l'autorità statutale, ma la loro proposta teorica finisce parimenti per ipostatizzare le ingiustizie presenti nel sistema sociale, ritenendole conseguenti a una contrattazione privatistica contemporaneamente impari quanto ritenuta moralmente lecita.

Nel prendere in considerazione le osservazioni di questi Autori, tuttavia, risultano necessari alcuni chiarimenti preliminari. Ci si misurerà con teorici di formazione particolarmente eterogenea, anche dal punto di vista giuridico. Come si vedrà, Murray Rothbard - il primo promotore di questo indirizzo di studi - è un convinto giusnaturalista che ribadisce l'inclusione tipicamente *giusnaturalistica* della proprietà tra i diritti naturali⁷. Nel far ciò, Rothbard ricava, in modo che si dovrà approfondire, l'idea della prevalenza della contrattazione privatistica rispetto alla statuizione legislativa. Questa operazione a Rothbard riesce solo in parte, anche perché, nel corso della sua opera,

⁴ Sicché continua a sembrare opportuno lo scetticismo di Schiavello (1997).

⁵ Anche in riferimento ai medesimi esempi proposti, Vitale (1996).

⁶ A conferma, vedasi il lungo lavoro di Nelson (2014).

⁷ Tuttavia, anche in un ordinamento economico liberale o, comunque sia, connotato da una particolare vitalità delle transazioni commerciali, non appare necessaria un'accezione *statica* e *dogmatica* della proprietà privata. Questo spunto, nella dottrina giuridica italiana, trova, ad esempio, ampia formulazione in Grossi (1977).

reitera un'adesione di principio al liberalismo classico, in primo luogo quello di Locke⁸, adoperandolo, però, molte volte per giustificare forzosamente scelte che Rothbard propugna come soluzioni concrete per problemi attuali. Pur provenendo da studi economici e matematici, Rothbard finisce per peccare di astrattezza e proporre un modello di regolamentazione tra i consociati tanto autentico e originale, quanto non sempre accettabile sul piano delle conseguenze all'interno dell'ordinamento.

Rothbard è stato, per altro verso, spesso accostato all'anarchismo politico, ma l'accostamento non è del tutto calzante. Se la tesi fondamentale che accomuna tutte le teorie anarchiche è la necessità di eliminare ogni condizionamento esterno alla libertà individuale⁹, Rothbard non prende in considerazione l'ipotesi che sia il mercato a condizionare quella medesima libertà. In campo religioso, poi, Rothbard si fa promotore di un'ampia e spesso acritica rivalutazione dell'operato dei Costituenti americani. Ne discende un quadro incerto, dove accanto alla difesa di alcuni capisaldi del pensiero politico statunitense nel XVIII e nel XIX secolo (federalismo, *free market*, competizione delle idee), si affacciano anche alcune ambiguità nell'analizzare il significato delle appartenenze religiose cristiane, nel processo di fondazione degli Stati Uniti¹⁰.

Hoppe difende gli insegnamenti di Rothbard, e, pur conducendoli a esiti ancor più controversi, offre le sue argomentazioni in modo più articolato e diffuso. Hoppe attacca frontalmente la legittimità delle organizzazioni politiche statuali, riprendendo le tesi di Rothbard e, in parte, di Nozick¹¹. Il suo primo bersaglio, però, è la razionalità illuministica che ha gettato le basi dello Stato moderno: la codificazione, l'enciclopedismo, la asserita separazione tra lo Stato e la Chiesa¹². Lo studioso non si limita a ciò. Al contrario, tratteggia espressamente una forma di liberismo impegnato, da un lato, nella radicale avversione a ogni ingerenza statale, e, dall'altro, risolutamente orientato a difendere il tradizionale retaggio giudaico-cristiano della cultura occidentale. Il radicalismo di Hoppe si traduce, perciò, in una proposta di legislazione in campo economico fortemente ostile a qualunque vincolo di derivazione statale, e in una prospettiva di assoluto conservatorismo in campo morale¹³.

Huerta de Soto e de Jasay si dispongono a un'ulteriore diversificazione dell'originario paradigma liberista adottato da Rothbard. Huerta de Soto, rispetto alle tesi tradizionali da cui muove, aggiunge una peculiare attenzione a problematiche di tipo finanziario, a temi di diritto commerciale e

⁸ Prima di Rothbard può, forse, ricordarsi la tentata ricostruzione sistematica di Macpherson (1964), nella quale, però, ci si limitava all'analisi storiografica, senza pretendere di ricavarne soluzioni direttamente incisive nella corrente prassi giuridica.

⁹ Dato accolto in Berti (1998), Chosmky (2015) e Newman (2015).

¹⁰ Uno dei primi lavori sistematici sul pensiero giuridico nord-americano, tra quelli più significativi pubblicati in Italia, è sostanzialmente influenzato dalla medesima omissione valutativa. Cfr. Tarello (1962).

¹¹ In particolare, ci si riferisce a Nozick (1974).

¹² Tesi affini in Lottieri (2011).

¹³ Sciabarra (2000: 358).

societario¹⁴, a considerazioni spesso apologetiche e apodittiche sul principio di concorrenza¹⁵. Sorprende, anzi desta qualche perplessità, che questa elaborazione, così disposta ad accogliere argomenti di tipo non esclusivamente giuridico, si limiti a fornire una lettura *monodimensionale* della concorrenza, tale che essa operi allo stesso modo sia nel contesto delle relazioni sociali tra i singoli, sia nella competizione tra grandi *brand* economici. Come hanno riconosciuto gli stessi teorici liberali cui Huerta de Soto asserisce di rifarsi, invece, stimolare la libertà negoziale all'interno del medesimo ordinamento può significare servirsi di strumenti e di istituti giuridici differenziati, secondo che si riferisca quella libertà a un soggetto imprenditoriale o, ad esempio, a un nucleo familiare. Le condizioni per la riuscita dell'impresa individuale, anche dal punto di vista patrimoniale, non possono limitarsi alla generica avversione nei confronti dei monopoli e degli oligopoli, o al riconoscimento del merito individuale. È teoricamente più interessante, oltre che espressione di una necessità pratica molto più avvertita, chiedersi a quali condizioni il merito individuale riesca effettivamente a premiare gli sforzi di chi lo mette in campo. *Medio tempore*, nella realizzazione dell'attività economica esercitata a mezzo dell'impresa, non risulta fondamentale alcuna specifica regolamentazione rivolta a tutti i consociati? E che ruolo hanno i contesti culturali di riferimento nella formazione individuale? Orientano gli scambi economici allo stesso modo dell'intervento statale e sono, perciò, da bandire, o meritano di essere compresi per favorire più adeguatamente l'affermazione di un regime libero-concorrenziale? Come si vedrà, Huerta de Soto non risponde che in minima parte a questi interrogativi, rendendo la sua elaborazione meno soddisfacente di quanto ci si sarebbe aspettati.

Infine, verranno analizzate le posizioni di Anthony de Jasay. È bene chiarire che queste ultime, dal punto di vista propositivo, non sembrano apportare significativi correttivi ai limiti evidenziatisi negli altri teorici oggetto della trattazione. Sembrano, però, di peculiare interesse, poiché risultano molto incisive, al contrario, nella contestazione del paradigma statale socialista¹⁶, anche quanto al profilo della tutela e dell'attuazione dei diritti di libertà. Vi sarà, in ogni caso, modo di rilevare, nell'approccio del de Jasay, un limite prospettico non di poco momento: l'omissione di debite sottolineature critiche rispetto alla regolamentazione civile del fatto religioso nello Stato socialista¹⁷. Questo aspetto, nonostante la più ridotta analisi sul punto fornita dal de Jasay, ha tradizionalmente assunto un precipuo significato nell'organizzazione giuridica (costituzionale e amministrativa) dello Stato socialista¹⁸.

Oltre a un'interpretazione riduttiva del diritto di libertà religiosa, accomuna questi Autori il sostanziale ridimensionamento delle tesi del primo teorico di orientamento radicale libertario, che

¹⁴ Concorde sul punto Bagus (2014: 91).

¹⁵ Ad esempio, Huerta de Soto (2003).

¹⁶ Sottovaluta questo aspetto Pierson (1995: 152-153).

¹⁷ Accoglie, in parte, il rilievo critico Huerta de Soto (2009a: 161 e ss.).

¹⁸ Antic (2005: 261); Dunstan (2005: 161).

abbia cercato di formalizzare un programma politico volto alla destituzione dello Stato, a beneficio delle libertà individuali: l'*atipico* anarchico statunitense Albert Jay Nock¹⁹. Non solo a quest'Autore può essere attribuita una ricostruzione più esaustiva del dibattito americano giuspubblicistico e politico-filosofico del XVIII e del XIX secolo, ma deve parimenti essergli riconosciuta una più calibrata attenzione alle manifestazioni attuative dei diritti di libertà nell'ordinamento giuridico. In questo contesto, la visione di Nock diventa, contemporaneamente, la più autorevole critica alla politica economica del *New Deal* e alle non indifferenti condizioni di omologazione socioculturale su cui essa poggiava²⁰. A differenza di Rothbard, Huerta de Soto, Hoppe e de Jasay, che molto hanno criticato la concezione statuale emersa dalla *governance* statunitense dopo la crisi economica del 1929, Albert Jay Nock ha davvero vissuto direttamente quella controversa transizione. Ha saputo compararla, senza pretese di autosufficienza o autoreferenzialità, ai sistemi giuridici europei. Oltre a ciò, un altro dato biografico milita a favore di una più attenta riconsiderazione di Nock, volta in primo luogo a sottolineare la distanza tra quest'ultimo e gli Autori dei decenni successivi, che hanno dichiarato di attingere al medesimo orientamento teorico. Nock ricoprì il ruolo di pastore riformato in un distretto provinciale e lasciò la sua Chiesa per frizioni interne alla medesima. Preconizzò, inoltre, i rischi di settarismo insiti nel neocongregazionalismo americano del XX secolo²¹: un elemento qualificante dell'attuale *tessuto* civile statunitense, che persino oggi sfugge a numerosi studiosi (asseritori e oppositori) del sistema giuridico ed economico americano.

2. Murray Rothbard e l'enfasi sulla Rivoluzione americana. Necessità di una revisione storica e di una diversa valutazione giuridica

Come già anticipato, la peculiare tensione ricostruttiva, che spinge molti teorici statunitensi a descrivere in termini idilliaci e, persino, trionfalistici la stagione rivoluzionaria del XVIII secolo, non riguarda soltanto studiosi di estrazione *libertarian*. Rileggendo criticamente l'apporto delle scienze politiche, può plausibilmente sostenersi che questo prevalente orientamento storiografico abbia a che fare con la *mitologia* del *nation-building*, un processo attraverso il quale tanto il *demos* quanto le élite scelgono dei momenti fondativi condivisi²².

Da questo punto di vista, la ricostruzione di Rothbard non può essere giudicata troppo diversamente dalle altre che partano da presupposti di identificazione nazionale affini, pur muovendo

¹⁹ Nock (1994).

²⁰ Sono Autori come Nock il bersaglio teorico di letture favorevoli all'interventismo statale dopo le due Guerre Mondiali. Tra i più autorevoli, pare doversi considerare Mannheim (1950).

²¹ La prospettiva di Nock è, perciò, ampiamente ostracizzata anche in studi di orientamento conservatore, liberale e libertario. Alcuni esempi in McVicar (2015: 60-61), Deutsch, Fishman (2010).

²² Una diversa ricostruzione è classicamente proposta in Bachrach (1967).

da basi ideologiche diverse – anche il liberalismo sociale e il socialismo democratico, debolmente rappresentato, invero, nella società statunitense, hanno prodotto una letteratura spesso acritica della Rivoluzione americana.

Rothbard, in modo inconsuetamente sbrigativo, si limita a considerare – ma non a identificare dettagliatamente – due *partiti*, a suo avviso operanti nella società americana *pre* e *post* rivoluzionaria. Il primo sarebbe stato favorevole alle libertà individuali; il secondo avrebbe, invece, preferito uno Stato centralistico, concentrazionario e sostanzialmente afflittivo. Rothbard utilizza in quasi tutti gli ambiti questa categorizzazione. Lo fa *in primis* in riferimento all'opzione federale, che era presto sembrata la forma costituzionale preferibile per favorire il progressivo ravvicinamento dei singoli territori ex-coloniali. Rothbard, anche se non perfeziona in modo teoretico la propria posizione, sembrerebbe addirittura favorevole a un modello pienamente confederale, dove le competenze dei singoli Stati sono ancora più marcate e i poteri devoluti allo Stato centrale si esauriscono nel coordinamento politico-istituzionale dei sistemi locali decentrati. In quest'ambito, i sostenitori di un disegno marcatamente liberale preferirebbero, ad avviso di Rothbard, proprio un'istituzione statale accentuatamente confederale; il ceto intellettuale avverso alla massimizzazione delle libertà individuali avrebbe premuto, invece, nella ricostruzione dell'A., per un modello statalistico più simile a quello vigente. In esso, il governo federale mantiene prerogative particolarmente penetranti soprattutto nel campo della difesa e del bilancio, anche se ciò non impedisce profondissime differenze inter-ordinamentali tra i diversi Stati (dal sistema delle fonti all'istruzione, dalla legislazione promozionale a favore delle attività economiche alla regolamentazione dell'esecuzione penale²³).

Incerta è anche la prospettiva di Rothbard in materia di libertà religiosa. L'A. ribadisce un punto non controverso in dottrina. Il sistema separatistico consentiva di ridurre, se non quando di eliminare, la conflittualità per ragioni religiose, soprattutto per i coloni che negli Stati europei di provenienza avevano sperimentato gravissime persecuzioni, fondate proprio su motivazioni di carattere religioso²⁴. Rothbard sottolinea in modo essenzialmente positivo questo passaggio e, per quanto la sua prospettiva sia da ritenersi fondata, in essa manca la considerazione di due aspetti, invece, particolarmente interessanti. Innanzitutto, nella generazione dei legislatori americani del XVIII e del XIX secolo, non v'era affatto un'accezione univoca di separatismo da cui muovere. Non mancavano sostenitori di un separatismo più vicino alle istanze rivoluzionarie francesi, di orientamento anticlericale anche se non necessariamente antireligioso²⁵. Per la tipizzazione del modello statunitense di regolamentazione ecclesiasticistica, basato sulle clausole di *no establishment* e

²³ Sulle discipline in materia commerciale Vermeulen (2003: 137); quanto alla normativa penalistica, Scheb (2015: 27); sull'istruzione Spring (2016: 87).

²⁴ Un opportuno inquadramento circa i presupposti storici di queste contrapposizioni in Florida (1991).

²⁵ A esse si contrapporrebbe il modello anglosassone, all'interno del quale le tesi rivoluzionarie partirono innanzitutto da modificazioni strutturali delle dinamiche socio-produttive, e non da posizioni teoriche sul ruolo delle giurisdizioni statali nella regolamentazione della vita associata. In proposito, è netto il giudizio di Ashton (1991).

di *free exercise*, bisognerà attendere la promulgazione del Primo Emendamento. L'applicazione di quest'ultimo, per altro verso, non fu (non lo è oggi, né lo era quando Rothbard elogiava il modello americano di libertà religiosa) uniforme²⁶. L'elaborazione del Primo Emendamento, certamente, teneva conto di prospettive dottrinali già esistenti, ma fu un'opzione di regolamentazione giuridica, tra le molte plausibili, concretamente vagliate o ipoteticamente vagliabili, per addivenire a un quadro costituzionale unitario della disciplina sul fatto religioso.

Inoltre, sarebbe stato interessante verificare l'estremo frazionismo del Cristianesimo americano in rapporto alle istanze politiche fatte proprie da ciascun gruppo religioso. Provare a giustificare l'avversione dei quaccheri nei confronti delle autorità e degli usi mondani, elaborare una visione giuridicamente sostenibile – e non per questo meno critica – dell'opposizione di mormoni e testimoni di Geova al progresso delle scienze mediche²⁷, chiarire le origini solidaristiche dei movimenti cattolici²⁸ ... costituiscono obiettivi di ricerca che Rothbard prende sempre marginalmente in considerazione, e al solo scopo di collocarli lungo il consueto crinale dialettico tra tendenze statalistiche e tendenze antistatalistiche.

Parimenti latente o, peggio, omessa, in Rothbard, è la condanna del genocidio compiuto avverso i nativi americani. Viene utilizzato il lemma *genocidio* nella piena consapevolezza che il dato storico corrisponde in modo coerente alla qualificazione formale internazionale del genocidio medesimo²⁹. Tanto si afferma non per perorare una migliore tipizzazione normativa, anche di carattere convenzionale, del genocidio o dei fatti di guerra che debbano assumerne la denominazione. Molto più modestamente, si ricorre al termine “genocidio” nel convincimento che lo sterminio dei nativi americani, pur variamente motivabile per ragioni di conquista e nel contesto di una civiltà giuridica dove lo stesso diritto di guerra servava pagine persino più brutali di quello attuale, rappresenti uno degli eventi storici su cui più carente è stata la riflessione giuridica. Si è rivelata più approfondita la discussione relativa alla colonizzazione iberica in America Latina³⁰; il dibattito sullo sterminio dei nativi americani, nella parte settentrionale del continente, è stato sovente affrontato con fastidio, come se ciò implicasse minare la credibilità politica internazionale degli Stati Uniti. Basti qui sottolineare che anche Rothbard incorre nell'errore di non fornire adeguati orientamenti critici sui rapporti coi nativi americani. Lo stesso può dirsi in riferimento alle vessazioni e alla grave marginalità che gli appartenenti alle comunità native patiscono *ipso iure* nelle *riserve*, ai sensi di

²⁶ Adamson (2008), Goldford (2012), Jones (2011).

²⁷ Sulle posizioni di questi gruppi e sulla lenta emersione, in essi, di istanze differenti Reeve (2015) e Penton (2015).

²⁸ Ampi riscontri esegetici e storiografici in Moloney (2003); seppur con minore attenzione ai pronunciamenti magisteriali, Wagner (2011).

²⁹ Sulla quale per brevità si rinvia a Leotta (2013: 23-30).

³⁰ Il maggior sforzo dottrinale non ha necessariamente implicato una più consapevole critica della colonizzazione. Cfr. Adelman (1999). Di questo tenore più recenti contributi sistematici sull'imposizione dell'immaginario del colonizzatore negli ordinamenti post-coloniali: Campbell (2008); Cowen (2002). Sulla specifica vicenda storica degli *indios* sudamericani Francis (2006).

disposizioni di diritto tutt'oggi vigenti negli Stati Uniti. Pare che Rothbard non analizzi attentamente – anzi, il dato non viene affatto preso in considerazione – le differenze intercorrenti tra la religiosità marcatamente naturalista e cosmologica delle tribù dei nativi americani e la religiosità, istituzionalizzata e proclive a una strutturazione ecclesiastica, dei colonizzatori. Proprio questo aspetto, in realtà, avrebbe meritato ben maggiore attenzione in dottrina, anche per smentire l'idea unilaterale e acritica del separatismo americano come modello *benevolo* di regolazione dei rapporti tra lo Stato e le religioni. Si trattò di una *benevolenza* svolta e realizzata con efficacia, ma soltanto nel solco di *differenze sostenibili* e non particolarmente conflittuali tra i diversi gruppi sociali. Ciò probabilmente favorì l'attuale configurazione del diritto pubblico statunitense.

Ci sono, invece, in Rothbard, alcuni più utili rilievi sul contrasto ai regimi schiavistici, sopravvissuti per decenni dopo la prima unificazione federale³¹. Questo contrasto, sul piano teorico, deve tuttavia apparire tenue e non sufficientemente analizzato. Per Rothbard, al più, diventa la leva attraverso cui contestare gli ordinamenti degli Stati meridionali: legati a un retaggio assistenzialistico, lungamente dominati da un ceto possidente ostile alla concorrenza, non preordinatamente avversi all'affermazione di una religione istituzionalmente riconosciuta. Stati, nella fase iniziale della loro vicenda politica, così distanti dal liberalismo, per come teorizzato da Rothbard, da essere persino in grado di tollerare la schiavitù. La schiavitù, cioè, non è mai un capo d'analisi autonomo nella ricostruzione storiografica di Rothbard: viene, anzi, contestata in quanto originatasi in un sistema che era stato, talvolta, restio ad accettare i principi liberali.

È stato notato come tale prospettiva d'analisi non sia in fondo troppo diversa da quella di Tocqueville³². Tocqueville elogiava il sistema statunitense e, in materia di legislazione schiavistica, riteneva espressamente che il ricorso agli istituti tipici della schiavitù, negli Stati del Sud, dovesse apparire come la concessione che i più progrediti Stati del Nord accordavano alle regioni più arretrate, a beneficio della complessiva unitarietà politica federale. Tocqueville è certamente stato teorico importante, studioso riconosciuto, precursore di temi effettivamente evidenziatisi nell'ordinamento americano (soprattutto, in materia di *gruppi intermedi* ed esercizio delle libertà individuali³³). Ciò premesso, la posizione di Tocqueville non appare condivisibile, rispetto alla persistenza della schiavitù e, poi, alla prolungata vigenza di una legislazione e di un'amministrazione formalmente discriminatorie e spesso persecutorie, nei confronti delle minoranze etniche, razziali e spesso religiose. Al contrario, le tesi di Tocqueville sul punto sembrano essere approntate per giustificare l'esistenza di un settore dell'ordinamento che va ritenuto radicalmente incompatibile

³¹ Che la schiavitù sia incompatibile col sistema tratteggiato da Rothbard si evince, ad esempio, in Id (1993).

³² Atteggiamento solo in parte più attento Tocqueville dimostra di avere nei confronti degli schiavi delle colonie caraibiche – probabilmente perché erano al tempo più noti, in quei territori, episodi di violenze ed efferatezze. Per una più ampia conferma dell'assunto riferito, vedasi Id (2001).

³³ Resta particolarmente argomentato il lavoro di Massari (1993: 51). Più recentemente prevalgono letture che spingono in direzione di un'ampia rivalutazione dell'A., adattandovi categorie analitiche invero più vicine al dibattito contemporaneo. Cfr., comunque sia, Abbruzzese (2005: 65), Urbinati (2009: 151).

rispetto al processo democratico modernamente inteso. La schiavitù, nei secoli passati statuto personale formalmente regolamentato, appare oggi quale retaggio sostanziale, non così occasionale, di condizioni fortemente vessatorie nei confronti del prestatore di lavoro. Una situazione soggettiva del genere contrasta con i principi di fondo delle democrazie liberali. O si accetta il presupposto della libertà e dell'eguaglianza, sin dalla nascita, di ciascun individuo (che può divenire così proprietario, possessore, partecipe della vita politica, fruitore delle libertà civili), o il regime giuridico in cui la schiavitù è permessa non riconosce appieno la libertà individuale, accordandone la massima tutela solo ad alcune categorie di individui – non a tutte.

Tocqueville avverte l'esigenza di mantenere il regime giuridico nord-americano quale paradigma positivo dell'organizzazione statale e della convivenza civile. Le cautele interpretative che utilizza per commentare istituti particolarmente afflittivi devono, perciò, essere considerate come i tentativi teorici di salvaguardare la bontà del modello politico-costituzionale prescelto. Tocqueville non è teorico favorevole alla schiavitù, ma il fatto che non la contrasti con insistenza e tenacia (e, per altro verso, non contrasta, con la richiesta veemenza, la pena di morte nel novero delle pene principali³⁴) non ci consente di collocarlo univocamente nell'ambito degli Autori manifestamente contrari alla schiavitù medesima.

Nella prospettiva di Rothbard sul *nation-building* statunitense, in ogni caso, non viene riproposta una fase storica che, all'opposto, è molto enfatizzata in altri orientamenti dottrinali, parimenti affermati, se non addirittura più avanzati e meglio riconosciuti del filone *libertarian* (marcatamente liberista) di cui Rothbard si fa promotore. La risposta federale alla *grande depressione* del 1929, incarnatasi soprattutto nel New Deal³⁵, è per Rothbard essenzialmente il pericoloso cedimento a istanze centralistiche e dirigiste, culturalmente estranee alla tradizione liberal-federalista dei *padri fondatori*. Curiosamente, Rothbard, che pure avrebbe gli strumenti teorici per affrontare i nodi irrisolti della crisi del 1929 sul piano prettamente economico, su questi aspetti è più prudente e preferisce addossare gli effetti nefasti della crisi all'implementazione delle prerogative statuali in economia. Nella sua analisi, pur documentata e pur solida nella rilettura degli indici che additavano le premesse della crisi borsistica, manca, cioè, l'individuazione di alcuni elementi sui quali ora la dottrina economica è più ampiamente coesa e concorde: l'eccessiva *smaterializzazione* del credito, le ondate di speculazione immobiliare favorite da un mutamento regolamentare dei rapporti bancari, la precedente crisi di settori strategici del comparto industriale. Pensare di rileggere la crisi del 1929 soltanto facendo leva sugli errori, anche ampi, che *ex post* hanno ridisegnato le competenze governative nell'ambito economico, sembra assai meno utile che cimentarsi in una rilettura *ex ante* dei dati congiunturali, che non furono debitamente approfonditi.

Rothbard è voce autorevole e isolata, nel dibattito statunitense, finché si tratta di riconoscere l'estensione dei poteri pubblici, a lungo introiettata come interventismo emergenziale, favorito dalle

³⁴ Jardin (1994: 73).

³⁵ Rothbard (2006).

disastrose condizioni economiche. Non convincono allo stesso modo, però, le premesse e gli esiti della sua critica. Non si richiedeva un generico monito alle classi politiche per ridimensionare la regolamentazione in materia di libertà contrattuale, quanto piuttosto un rigoroso attacco alle responsabilità istituzionali e politiche nella gestione dei prodromi della crisi. È attraverso questi ultimi che le *lobbies* entrano più incisivamente nel *law-making*, come è attraverso gli effetti della crisi che il potere pubblico statale trova legittimazione sostanziale per il proprio interventismo, spesso assistenziale, elettorale e clientelare³⁶.

La reazione alla crisi del 1929 giustifica alcuni attuali aspetti dell'organizzazione socio-giuridica statunitense, anche per quanto riguarda i profili giuridico-religiosi, centrali per gli scopi della presente analisi.

In primo luogo, la trattazione dell'A. predilige la considerazione dell'impatto della crisi economica sull'apparato pubblico statale, ma trascura come lo shock del 1929 abbia parallelamente influenzato la sistematica privatistica. Ciò sembra meritevole di un approfondimento, soprattutto in un ordinamento quale quello statunitense, dove è tendenzialmente debole l'intervento pubblicistico nel garantire l'attuazione dei diritti sociali – la cui afferenza al novero dei diritti fondamentali è da certa dottrina addirittura negata³⁷. La difficile ristrutturazione economica avviata tra il 1929 e il 1930 stimolò un settore dell'economia americana che già era in fase espansiva nei decenni precedenti, ma che da quel momento in poi assumerà una fisionomia probabilmente più simile a quella attuale. Accanto alla crescita della spesa pubblica, seppure in direzione di un dirigismo economico difforme dalla tradizione europea dello Stato sociale, iniziò a profilarsi un *welfare* associativo di stampo privatistico confessionalmente connotato³⁸. Le diverse congregazioni religiose garantiscono generalmente ai propri appartenenti una rete di servizi particolarmente significativi (nell'istruzione e nella sanità, nell'inserimento lavorativo e nella tutela sociale della maternità, ad esempio). Molto spesso questi servizi incontrano il favore di gruppi sociali diversi da quello confessionale che li eroga, proprio in ragione della elevata concorrenzialità presente sul mercato. Non si può trascurare, però, che i destinatari di queste prestazioni siano prevalentemente i membri dell'associazione religiosa al cui interno quei servizi vengono prodotti e assicurati. Rothbard, che fu frequentemente interessato alla componente sociale e di costume della civiltà statunitense, come dimostrano i suoi scritti più propriamente politici e giornalistici³⁹, non parve cogliere adeguatamente la stratificazione della società americana, concretizzatasi anche nel campo delle manifestazioni individuali e associative del sentire religioso.

³⁶ L'A. torna su queste tematiche in Rothbard (1970), ma senza fare espresso riferimento alla gestione della crisi economica come leva del consenso elettorale.

³⁷ Sul fondamento storico di queste tendenze dottrinali, Tufts (2000: 34 e ss.; in special modo, 50-57). Loro più recenti applicazioni in Hummler, Mingardi (2015).

³⁸ Ai fini della presente trattazione, di interesse Hackworth (2012), sebbene l'A. presti minore attenzione a una minuziosa datazione cronologica del fenomeno.

³⁹ Tra cui bisogna considerare il lavoro *programmatico* di Rothbard (1995).

Rothbard comprese in modo sufficientemente approfondito come fosse stato proprio il mutamento delle condizioni complessive, realizzatosi dopo la crisi del 1929/1930, a modificare con pari incisività le dinamiche estrinseche dell'appartenenza confessionale, anche al di fuori dell'ambito tradizionale delle *charities* di matrice religiosa⁴⁰.

In più, Rothbard, che pure non può dirsi estraneo a valutazioni di tipo comparatistico, non solo in campo economico, non sembra confrontare la situazione statunitense degli anni Trenta con l'omologo quadro socio-politico europeo. Tra la fine degli anni Venti e l'inizio degli anni Trenta, la violenta crisi economica sospinge l'ordinamento statunitense a sperimentare un rinnovato interventismo statale nel campo dell'investimento, della spesa e dell'erogazione delle prestazioni sociali. Si tratta, però, di un quadro effettuale complessivamente meno turbolento di quello europeo, soprattutto allorché si osservino i casi dell'Italia e della Germania. In Italia, la crisi consumatasi tra la fine degli anni Dieci e l'inizio degli anni Venti, col susseguente carico di disordini sociali e di sfiducia nei confronti delle istituzioni dello Stato liberale, ebbe uno sbocco autoritario e centralistico⁴¹. In Germania, solo pochi anni dopo, le illusioni social-democratiche della Repubblica di Weimar si dimostrarono fragili rispetto all'ambizione hitleriana⁴². A Rothbard sfugge l'utilità di una comparazione tra i tre ordinamenti, sotto tutti i profili che normalmente considera espressivi delle tipicità di ciascun sistema statale (libertà economiche, assetto costituzionale, libertà religiosa). E forse non aveva considerato adeguatamente il ruolo che la crisi del 1929 finì per avere nel preparare la strategia statunitense nelle relazioni internazionali, al tempo della Seconda Guerra mondiale. L'intervento bellico determinò un'ampia e prolungata crescita nella produzione industriale di base, che, rispetto alle oscillazioni dei due decenni precedenti, dovette sembrare alla politica americana un settore finalmente estraneo a criticità contingenti e a fragilità strutturali. La posizione di Rothbard sulla guerra e sull'industria degli armamenti non è, però, sempre così *silente* e poco definita.

Rothbard, come si è osservato, è il primo esponente di quell'orientamento delle scienze politiche e sociali, *libertarian*, che, ancora di per sé minoritario, ha comunque ampiamente influenzato tanto orientamenti progressivi, quanto tendenze conservatrici e tradizionalistiche. Nell'elaborazione di Rothbard, come fu alcuni decenni prima per Nozick, la critica alla coscrizione obbligatoria è una componente essenziale della critica all'autorità statale. Nozick, a differenza di Rothbard, ammette di ricavare questo assunto dall'anarchismo classico (Bakunin e Proudhon, per espressa citazione, Malatesta e Kropotkin, almeno indirettamente⁴³). Rothbard, in un certo senso, radicalizza la posizione di Nozick e ritiene che il servizio militare obbligatorio sia il perno attraverso cui l'autorità statale attua l'utilizzo istituzionale della violenza, tanto nel diritto interno, quanto in

⁴⁰ Utile l'approccio casistico di Heineman (1999). Più sistematico, l'approccio utilizzato nel volume collettaneo di Green (1999).

⁴¹ In ambito giuridico, si veda l'analisi di Sandulli (2009: 100 e ss.).

⁴² Anche sul piano delle prestazioni sociali dello Stato, ad avviso di Mierzejewski (2004: 23).

⁴³ Hyams (2012: 21).

quello internazionale pubblico⁴⁴. Riesce così a pervenire a una teoria radicalmente non interventista del liberismo economico e su questo aspetto merita, invero, di essere accolto e apprezzato. Quest'ultimo profilo, coerente alla lezione di Nock, passerà purtroppo quasi del tutto inosservato nei successivi *epigoni* del pensiero *libertarian*.

3. Hans-Hermann Hoppe e il rilievo accordato ai precetti religiosi e alle strutture ecclesiastiche del Cristianesimo contemporaneo

Si è già considerato come Nock possa a buon diritto essere ritenuto uno dei precursori del pensiero *libertarian* – quanto meno nella sua critica alle istituzioni pubbliche statuali. Parimenti Rothbard ha rappresentato il primo e, forse, più autorevole esponente delle tesi libertarie, combinate a una visione dell'economia di mercato da applicarsi ampiamente anche al tema dei diritti e delle libertà fondamentali. È con Hoppe, però, che quelle tesi raggiungono una maggiore diffusione, sia in Europa che in America, ed è Hoppe, in definitiva, lo studioso maggiormente riconosciuto all'interno della nuova generazione di teorici *libertarian*.

Ve ne sono, in realtà, tutte le ragioni. Hoppe è di formazione tedesca ed è un cultore della filosofia morale europea – rispetto alla quale sottolinea motivate criticità tanto in riferimento al processo di secolarizzazione, quanto in merito alla progressiva statalizzazione della sfera pubblica⁴⁵. Ha cognizioni economiche approfondite, sia pure esse vengano quasi esclusivamente declinate, proprio sulla scia di Rothbard, a beneficio di una riproposizione quasi apologetica delle tesi della Scuola Austriaca⁴⁶. Lavora negli Stati Uniti e della società statunitense è conoscitore e censore. In più, Hoppe è particolarmente prolifico e ha un profilo di intervento molto elevato pure su temi propri del dibattito pubblico divulgativo. Non stupisce, perciò, che il suo ruolo di intellettuale abbia incontrato un numero di sostenitori probabilmente impensabile per molti altri esponenti del medesimo filone di studi. Hoppe ha, per altro verso, lavorato a stretto contatto con Rothbard. Questa collaborazione, all'interno dei *libertarians* di nuova generazione, gli ha persino garantito un certo marchio di autenticità e indiscutibilità, quasi che le tesi del primo *maestro* trovassero nell'allievo più ricercato e noto una conferma meglio approfondita e argomentata. Anche questa suggestione, per il vero molto frequente, pure presso studiosi non appartenenti al medesimo orizzonte di ricerca, è sostanzialmente fondata. Hoppe finisce per trattare molti dei temi, ivi compresi quelli relativi al rapporto tra il diritto

⁴⁴ Come dimostrano ampiamente le osservazioni critiche, le fonti e il carteggio di Rothbard (2009).

⁴⁵ Pare, però, che le medesime critiche possano essere utilmente condotte senza dover necessariamente giungere alla (proposta di) dissoluzione delle istituzioni statali. Cfr., ad esempio, Diciotti (2003).

⁴⁶ Il carattere essenzialmente apologetico di questo *adattamento* del metodo giuridico all'analisi economica non è, comunque sia, rilevato in fonti pur autorevoli quali Colombatto (2004).

e le religioni, che gli studi teorici di Rothbard, come si è visto, avevano sacrificato, senza offrire un debito approfondimento metodologico e contenutistico.

Il dato più interessante, negli studi di Hoppe, non riguarda né l'economia, né la politica del diritto, bensì una proposta storiografica che pare in alcuni punti condivisibile. Al centro dell'analisi di Hoppe vi è soprattutto la transizione tra l'ordine giuridico-economico medievale e quello statale moderno⁴⁷. Hoppe correttamente osserva che nella società medievale la religiosità non aveva una dimensione meramente privatistica cui riferirsi, ma avvolgeva per intero l'agire sociale. Ben al di là della legittimazione religiosa della sovranità, ben al di là della proiezione politica e giuridica del Papato nel governo mondano, era la vita quotidiana della società medievale a essere intrisa di richiami, non esclusivamente simbolici, alla sfera della religione cristiana. A parziale correzione di questa *core thesis*, che Hoppe assume nella sua proiezione più ampia, bisognerebbe ricordare che la religiosità della società medievale finiva per legittimare comportamenti, oltre che norme, che oggi riterremmo apertamente antireligiosi – e, persino, antiggiuridici⁴⁸. L'esistenza di una fortissima giurisdizione inquisitoriale, spesso esercitata con l'interessato ausilio delle autorità civili, aveva dalla propria parte il ricorso a strumenti procedurali (persino alcune pratiche torturatorie) e di esecuzione della pena (finanche più cruenti della stessa esecuzione capitale) che devono sembrare incompatibili a una società regolamentata secondo i principi del costituzionalismo democratico⁴⁹. Non solo: nel diritto processuale medievale, furono a lungo accettate l'imputabilità e la punibilità di soggetti defunti o di specie animali⁵⁰. Anche il teorico più tradizionalista avrebbe oggi molta difficoltà a prendere sul serio ipotesi di questo tipo. Quanto, poi, allo specifico caso degli animali come parti processuali in senso tecnico, è evidente che la civiltà giuridica abbia complessivamente mosso verso direzioni plasticamente difformi, ammettendo una elevata tutela degli animali da alcune ipotesi tipiche (abbandono, maltrattamenti, contrabbando), ma non ritenendo configurabile che la specie umana quale idonea a rivestire il ruolo di parte processuale. Il dibattito processualistico della corrente dottrina giuridica statunitense sta non raramente avallando la liceità di alcune pratiche torturatorie o l'ammissibilità di specifici trattamenti penitenziari⁵¹. Teorici del genere, tuttavia, avrebbero non poche difficoltà a sostenere il pedisseguo ritorno, nell'ambito giuridico-processuale, di tutte le pratiche inquisitoriali. Lo stesso Hoppe si guarda bene dal propugnare un approdo di questo tipo.

Quello che Hoppe non si rifiuta affatto di prendere in considerazione, spingendosi anzi a suggerirne i profili di utilità nella corrente civiltà giuridica, è la nozione medievale dell'autorità (o, meglio, delle *auctoritates*). La tesi di Hoppe è, in sostanza, tale da vedere nel processo di formazione

⁴⁷ Il tema appare quasi una *species* all'interno del più ampio *genus* delle critiche rivolte allo Stato di diritto e al suo processo di formazione. Di questo avviso, ad esempio, Lottieri (2001).

⁴⁸ Tracy (2015: 137).

⁴⁹ In proposito, valida rassegna critica di Pavlac (2009).

⁵⁰ Moretti (2007), Falcon y Tella (2008: 87).

⁵¹ Vedasi, del resto, l'ampia casistica presentata da McCoy (2012).

dello Stato un accentramento del potere secondo criteri gerarchici ed eminentemente pubblicistici. La *statolatria* consisterebbe, appunto, nel sostituire alla vasta rete di relazioni giuridiche decentrate, proprie della società medievale, un unico centro di imputazione del potere, quello statale⁵². Per far ciò, però, lo Stato avrebbe avuto bisogno di una forma di *divinizzazione*, tale da occupare integralmente la sfera simbolica della religiosità monoteistica (*un codice, una autorità, un legislatore, uno e uno solo* legittimo esercizio della giurisdizione)⁵³.

Alla tesi di Hoppe è possibile muovere censure sia sotto il profilo *quantitativo*, sia sotto quello *qualitativo*.

In primo luogo, la *decantata* pluralità politico-giurisdizionale della società medievale non ha affatto impedito fenomeni, anche di vasta scala, di accentramento del potere. Nell'ambito ecclesiastico, ad esempio, l'*ordo iuris ecclesiae* può essere riguardato come una sempre più compiuta istituzionalizzazione, sin dalla Riforma gregoriana e fino al Concilio di Trento, in un percorso di riorganizzazione giuridica, oltre che ecclesiologica, che dura almeno cinque secoli⁵⁴. Anche nell'organizzazione dei rapporti civili, il criterio della pariteticità e quello della pluralità non sembrano sempre prevalenti. La dinamicità della società medievale riguarda piuttosto *nomen iuris* e differenza di contenuti nel quadro delle fonti del diritto (non esiste atto legislativo che assuma formalmente la supremazia della produzione normativa⁵⁵), oltre che la diversità di organizzazioni politiche decentrate che *coprono* la linea di demarcazione tra Papato e Impero (soprattutto, ma non solo, dall'epoca comunale in poi⁵⁶). Molti statuti particolari riguardano, senz'altro, le diverse appartenenze religiose e, ad esempio, i rapporti con gli Ebrei e i Musulmani; per un lungo tratto, però, che arriva alle soglie della modernità, la più evidente conflittualità si svolge all'interno del Cristianesimo. Se di libertà religiosa vuole parlarsi – operazione, invero, spesso contestabile – è bene chiarire come essa non riguardi quasi mai la tutela dei gruppi minoritari all'interno del medesimo ambito religioso. La componente associativa, intesa spesso in senso autoritativo, sembra escludere la pari rilevanza della libertà religiosa individuale⁵⁷. Anche il principio vestfaliano *cuius regio, eius religio*, in fin dei conti, rapporta la libertà in materia religiosa all'identificazione nella comunità politica e nella scelta di fede organizzata secondo il governo di un *princeps*. Questa idea di libertà, perciò, certamente non ricomprende il dissenso individuale all'interno del gruppo religioso⁵⁸.

⁵² Il riferimento è chiaramente a Hoppe (2001).

⁵³ Questo *iter* storico-critico non è unanimemente condiviso nella dottrina americana. Cfr. Barnett (1998).

⁵⁴ Questa premessa storiografica sull'istituzionalizzazione dell'ordine ecclesiastico appare condivisa in Berman (1998).

⁵⁵ Il dato è, del resto, ampiamente controverso anche nel diritto degli ultimi decenni. Si veda già l'acuta disamina di Bowers (1989).

⁵⁶ Così Grossi (2008: 6-7).

⁵⁷ Per una pur argomentata opinione contraria, che, però, pare più incisiva per i secoli precedenti che non per la *stagione delle autonomie*, Pautrier (2010: in special modo, 56 e ss.).

⁵⁸ E di certo non lo fa destinatario di specifiche norme di garanzia. Il dato appare da tempo acquisito in dottrina. Si veda, del resto, già lo studio di Mason (1959).

È inesatto, poi, affermare che la modernità possa essere intesa soltanto ricorrendo all'esclusività del potere statale. Il processo di secolarizzazione certamente realizzò l'identificazione della cittadinanza in un *corpus* normativo formalmente promanante da un'autorità non religiosa, ma non ha affatto abbattuto la derivazione culturale e religiosa di norme che, invece, oggi assumiamo come generali e astratte. La riscoperta della religiosità e dell'appartenenza religiosa, centrale negli studi sul *postsecolarismo*, non segna, perciò, una cesura, quanto piuttosto una più visibile forma di continuità, rispetto a ciò che di intrinsecamente religioso persiste all'interno del fenomeno giuridico e delle regole sociali di condotta.

Le tesi di Hoppe sulla transizione dalle *auctoritates* medievali al processo di formazione dello Stato dovrebbero, poi, essere integrate anche quanto al loro aspetto *qualitativo*. Non solo è *quantitativamente* fuorviante ritenere che nella società medievale operasse esclusivamente la molteplicità (nella distribuzione dei poteri) e che in quella attuale viga, invece, la forzosa unitarietà (nella supremazia statale), ma è anche *qualitativamente* inesatto attribuire ai due periodi storici le medesime accezioni di potere e di libertà.

L'eguaglianza della società medievale, come è stato variamente osservato⁵⁹, è eguaglianza *ristretta*, dove la comunità di eguali è solo una parte di tutta la popolazione intesa in senso demografico. La modernità e, ancor più, il pensiero politico del XX secolo hanno senz'altro, come osserva Hoppe, il limite di rafforzare lo Stato al punto di sovra-ordinarlo fittiziamente alle istanze individuali e a quelle delle minoranze, ma hanno anche il merito di *allargare* la *platea* degli eguali. Sono le modalità attraverso cui si concretizza il principio di eguaglianza a generare il conflitto, non soltanto la visione verticistica e oligarchica della società, che, semmai, è la logica conseguenza delle attuazioni asimmetriche, cioè illusorie, del principio di eguaglianza.

Per reagire al processo di disgregazione delle *auctoritates* decentrate e per sottrarre spazi all'invasività regolativa dello Stato moderno, Hoppe ritiene che il mercato sia la sede preferibile per realizzare effettivamente condizioni di eguale libertà tra i consociati. Nel far ciò, Hoppe muove da due considerazioni, invero, opinabili. L'A. postula, da un lato, una piena identificazione tra l'espansione delle prerogative statuali, a detrimento dei diritti individuali, e il proceduralismo democratico elettivo⁶⁰. D'altra parte, ritiene l'agire individuale, anche in materia religiosa, sempre correlato all'aspettativa di un beneficio, che dallo studioso in questione viene definito *profittevole*, più che *giovevole*. Entrambi gli argomenti, per quanto suggestivi, meriterebbero maggiori specificazioni. Come si proverà a dimostrare, l'itinerario analitico dell'A. è senz'altro efficace nel sottolineare ipocrisie e contraddizioni dei regimi democratici, ma non vengono opposte soluzioni realmente promozionali a vantaggio dei diritti di libertà.

⁵⁹ Si faccia riferimento almeno agli studi che affrontano questioni e istituti privatistici e processuali. Romano (1994), Marchisello (2008), Caravale (2012).

⁶⁰ Hoppe (1994: 127-159).

Quanto al primo argomento, che in conclusione potrebbe essere individuato nella sovrapposizione terminologica intervenuta tra lo Stato moderno e lo Stato democratico, non è chiaro se una tale equivalenza debba essere ritenuta un disvalore contingente o, più probabilmente, un ostacolo permanente all'affermazione di una legislazione realmente paritetica. È possibile che lo Stato democratico risulti sin troppo fragile rispetto a istanze autoritaristiche e si dimostri, invece, sin troppo strutturato e autoritativo avverso i diritti dei singoli individui. I regimi autoritaristici, del resto, hanno spesso avuto corso proprio a partire dalle incongruenze e dalle contraddizioni di ordinamenti costituzionali non privi di disposizioni formali di garanzia a favore dei diritti di libertà. Il nazionalsocialismo travolse gli sforzi e le illusioni della social-democrazia di Weimar e il fascismo italiano si avvantaggiò, come ricordato, di una fase di disordini sociali che stavano ad additare le aporie e le ingiustizie dell'ordinamento liberale unitario⁶¹. Se si segue il ragionamento di Hoppe fino in fondo, però, l'interprete si trova a doversi chiedere se l'instaurazione di una dittatura rappresenti un'aggressione ai principi democratici o, all'opposto, la loro inevitabile consunzione in un ordinamento giuridico dato. Hoppe sembra propendere per questa seconda ipotesi, che, in realtà, non pare del tutto soddisfacente. Se l'autoritarismo nasce dalle fragilità di uno Stato democratico, ciò non significa che lo Stato democratico sia il necessario antecedente logico dello Stato autoritario.

Hoppe si schiera, inoltre, contro le illusioni, a volte ingenuamente ireniche e alle altre calcolatamente menzognere, circa la *fine della Storia* e la realizzazione dei destini e dei bisogni dell'umanità nel costituzionalismo occidentale⁶². La sua proposta teorica perde, però, ogni valenza tipicamente liberale, che pur programmaticamente sembrava connotarla, nel momento in cui si rifiuta di prendere in considerazione la differenza intercorrente tra le garanzie formali e le garanzie sostanziali dello Stato democratico. Il destino dello Stato democratico non può essere lo Stato totalitario. Così potrebbe essere soltanto se l'inattuazione dei principi giuridici fosse strumentalmente perpetrata dal potere costituito per adottare misure restrittive a danno dei cittadini. Non ci sembra di potere avallare un'interpretazione siffatta: le Costituzioni non servono a *ordinare* secondo processi legali-formali una situazione di squilibrio, al solo fine di mantenerla attraverso una differente organizzazione del potere. Al contrario, le Costituzioni mirano a eliminare quelle situazioni di squilibrio, di persecuzione e vessazione⁶³.

In Hoppe è convincente, semmai, la critica all'utilizzo della democrazia quale clausola (*non scritta*) di legittimazione delle ingerenze altrui nelle relazioni internazionali⁶⁴. Non c'è una democrazia da *esportare*, c'è spazio soltanto per una democrazia che deve affermarsi innanzitutto nelle prassi, e a

⁶¹ Allegretti (1989), Colarizi (2013), La Torre (2006), Seton-Watson (1999).

⁶² Pure il modello dello Stato liberale ottocentesco era, del resto, partito da pretese apologetiche simili e parimenti intense erano state le critiche destinategli. Sulla controversia interpretativa nella rappresentazione dei contemporanei, anche per una comparazione con l'ordinamento britannico, utile il rinvio a Bagehot (1995).

⁶³ Una petizione di principio per i sistemi costituzionali si trova, ad esempio, in Aarnio (1997), che molto riprende, pur distaccandosene nella valutazione dell'attività ermeneutica, gli studi di Dworkin (1982).

⁶⁴ Block, Callahan (2008: 195 e ss.)

favore di chi ha subito l'iniquità dello *status quo ante*. In ciò, Hoppe è persino più accorato del classico neutralismo di matrice *libertarian*, perché trova intollerabile la propaganda sui principi democratici quando essa viene esercitata per promuovere un modello *egemonico* di regolazione della comunità internazionale. Tuttavia, nemmeno in questo caso, la critica di Hoppe appare realmente conseguente nei suoi riflessi pratici.

Hoppe, ad esempio, si è sempre dimostrato uno strenuo difensore dell'*ortoprassi cristiana*. In più punti, è sembrato che la sua opera politica avesse qualificati elementi in comune col Magistero ecclesiastico, nonostante, dal punto di vista dogmatico, Hoppe ritenga preferibile un sistema radicalmente bi-giurisdizionale, dove, per usare la nota immagine ripresa da Zagrebelsky⁶⁵, Stato e Chiesa non debbano *scambiarsi la veste* per governare l'uomo. Eppure, per Hoppe, la dottrina cristiana si colloca a un livello moralmente più alto, persino, della libertà individuale di scelta in materia di fede⁶⁶. La libertà religiosa è ammessa, e anzi da proteggere sottraendola a ogni ingerenza esterna, a patto che i concreti contenuti di fede non violino il patrimonio valoriale che alla tradizione occidentale viene dal proselitismo cristiano e dal suo processo di istituzionalizzazione. Da questo punto di vista, Hoppe sembra persino cadere in contraddizione: non è forse lo stesso Cristianesimo che ha influenzato il processo di *nomogenesi* del diritto pubblico occidentale? E allora perché non considerare, nella critica allo Stato di diritto, anche il retaggio giudaico-cristiano dei suoi giudizi di valore? In più: davvero è espressione dei valori cristiani l'idea che ogni azione umana debba essere a qualche titolo *profittevole*, orientata al profitto? Non è proprio la *gratuità* della *caritas* a rappresentare uno degli elementi più interessanti della teologia cristiana e del diritto ecclesiale delle origini⁶⁷? E non è lo stesso Hoppe a ritenere preferibile la filantropia religiosamente motivata, rispetto all'idealtipo weberiano del welfare statale uniforme e omologante⁶⁸?

L'A. non ha al momento rilevato queste contraddizioni nella propria proposta ricostruttiva. Questa mancata revisione è, forse, l'aspetto che maggiormente ipotoca gli sviluppi della dottrina di Hoppe, perché in essa non si chiarisce, in sostanza, se e a che titolo la religione possa costituire un argine alla pretesa del diritto (statuale). In linea di principio, Hoppe invoca la dottrina cristiana, ad esempio, contro le decriminalizzazioni in materia di sostanze stupefacenti o di *fine vita*. Oppone, cioè, visioni religiose istituzionali – e perciò particolaristiche – a norme legislative anche di iniziativa popolare. I precetti religiosi possono e devono interrogare l'esercizio del potere, affinché esso non risulti *legibus solutus*, privo di argomenti a sé superiori rispetto ai quali rispondere. Quando, però, le medesime inquietudini sono portate avanti da tendenze religiose non cristiane, Hoppe diviene

⁶⁵ Ci si riferisce a Zagrebelsky (2010).

⁶⁶ Un'asserzione del genere dà luogo, poi, a pretese di autoreferenzialità assolutamente ingiustificabili. Cfr., ad esempio, McKenzie Neal (2010).

⁶⁷ Dalla Torre (2014: 329); Moneta (2016: 32); Pizzorni (1995: 384); Id (1989).

⁶⁸ Una critica alla socialdemocrazia, quale forma tipica dell'intervento pubblico in economia, trovasi, in linea con le asserzioni di Hoppe, in Infantino (1998).

maggiormente sospettoso, se non quando aversativo. In fondo, per l'A., il nucleo valoriale cogente del Cristianesimo coincide col modo in cui esso è stato declinato dal tradizionalismo conservatore⁶⁹ – ed è questa la ragione per cui, talvolta con una carica dispregiativa che qui non si ripercorre *in toto*, Hoppe è definito *paleo-libertarian*.

Ritenere la pretesa individuale del profitto come il metro regolatore di ogni azione umana appare, d'altra parte, *ex se* una negazione delle componenti solidaristiche e antieconomicistiche, che sono sempre state forti e fortemente rappresentate nel tradizionalismo conservatore. E anche a questa critica, sin qui, Hoppe non ha formulato una risposta convincente. La sua proposta teorica, in fondo, non sembra distaccarsi troppo marcatamente da quella contenuta nel Magistero ecclesiastico e, in particolar modo, nella Lettera enciclica *Caritas in Veritate* di Benedetto XVI. Nell'enciclica, Benedetto XVI difese il primato di un'interpretazione privatistica del principio di sussidiarietà per contenere e correggere le iniquità del diritto *mondano*, nonché una visione integrata dell'economia degli scambi, in modo da annullare le superate distinzioni tra *profit* e *non profit*. L'autodeterminazione del lavoratore era poi declinata in primo luogo come *auto-imprenditorialità*⁷⁰ ... Non si tratta di includere Benedetto XVI tra i sostenitori del pensiero *libertarian*, nella sua componente di formazione e ascendenza culturale cristiana. Più probabilmente è Hoppe a teorizzare, in modo poco condivisibile, la piena congruenza tra la scelta dell'utile e l'adesione ai principi cristiani.

4. Huerta de Soto: l'accento sull'*intrapresa* individuale e l'omessa considerazione del contesto culturale nelle transazioni privatistiche

Rispetto all'erudizione storiografica di Hoppe e alla sua intransigente difesa di presupposti antropologici cristiani, sino alla piena accettazione della conformazione ecclesiastica assunta dalle Chiese nel corso dei secoli, Huerta de Soto sembrerebbe presentare interessi di ricerca più ristretti e, persino, più specialistici. Il dato è, in realtà, in parte condivisibile, e in parte necessita di alcune precisazioni. Huerta de Soto ha sempre difeso l'inestricabile legame intercorrente tra le relazioni economiche e i principi morali⁷¹, per quanto abbia sempre evitato di definirsi *legal philosopher* or *jurist*. Nonostante risulti particolarmente apprezzabile l'intento, almeno in via programmatica, di distinguersi dagli economisti di nuova generazione, che spesso utilizzano le proprie cognizioni per intervenire su ogni problematica sociale, Huerta de Soto non tesaurozza fino in fondo le connessioni tra l'economia e la morale.

⁶⁹ Una critica non maggioritaria alle tesi di Hoppe, interna al filone dottrinale sugli studi *libertarian*, trovasi in Gissurarson (1987). In difesa di questa impostazione, invece, Kirk (1989).

⁷⁰ Sul programma *paleo-libertarian* di economia politica e di politica del diritto, Rockwell (2003).

⁷¹ In proposito, è da considerarsi pienamente adesivo, rispetto a queste tesi, Lemennicier (2006).

Un approccio interculturale a questo tipo di relazioni – ormai irrinunciabile – consentirebbe di analizzare in modo più coerente alcuni assi fondanti del diritto contrattuale e permetterebbe di rapportarsi in modo più adeguato ai sistemi culturali, economici e religiosi che partono da diversi presupposti storici, demografici e *ambientali*. Una serie di istituti tipici delle transazioni commerciali – lealtà, trasparenza, condizioni della libera concorrenza, divieto del patto *leonino*, segreto industriale e molti altri – non sarebbe spiegabile al di fuori di ascendenze culturali profondamente teistiche e, segnatamente, monoteistiche. L’idea di concorrenza da cui muovono le economie asiatiche, connotate da tassi di produttività tali da ingenerare nella più parte dei casi crisi da sovrapproduzione più che crisi da indebitamento (come il Giappone, che col secondo convive da tempo⁷²), è profondamente diversa da quella inscritta nell’economia occidentale. E non per questo è possibile rinunciare ad avere relazioni economiche con soggetti, organizzati o meno, che appartengano a una diversa matrice etica, culturale e giuridica. È, forse, proprio questo lo spunto più utile per potere studiare i rapporti tra l’economia e il diritto e tra il diritto e la morale. Individuare un’accezione universalistica di principi e istituti non può prescindere *medio tempore* dalla valorizzazione delle ascendenze culturali e dalla loro efficace *traduzione* nell’ordinamento *terzo*, dove esse ambiscono a conseguire effetti giuridici civilmente rilevanti. A Huerta de Soto questa problematica non sfugge, ma esaurisce i suoi studi sul rapporto tra l’economia e la morale dando per scontato che l’ambito in cui questa relazione debba essere valorizzata sia preferenzialmente quello dell’economia dei Paesi occidentali⁷³. Il che non appare, né sotto il profilo metodologico, né sotto quello contenutistico, la scelta più appropriata.

E questa critica viene in qualche misura legittimata dalle stesse problematiche economiche di cui Huerta de Soto si occupa più frequentemente. Quando l’A. contrasta il regime creditizio organizzato dalle banche centrali, e gli oppone una piena rimodulazione del sistema bancario in senso privatistico, con l’integrale garanzia dei depositi, le sue proposte *de iure condendo* sembrano in più punti ricordare l’origine dei rapporti professionali di debito-credito. Huerta de Soto, pur essendo autorevole esponente di un orizzonte di studi radicato nel liberismo economico, contrasta la *smaterializzazione* dei crediti e la loro troppo facile (e speculativa) cedibilità sul mercato internazionale. Anche questa critica, che pare fondata se si guarda alle più gravi bolle speculative dell’ultimo decennio, risulterebbe rafforzata, e non depotenziata, da un raffronto organico con i sistemi giuridico-culturali *altri*, dove al rapporto tra credito e debito si preferisce quello tra l’investimento e il risultato. Si fa riferimento ai principi della finanza islamica, focalizzati sul divieto dell’usura e su una gestione tendenzialmente comunitaristica del rischio⁷⁴, ma anche alle dottrine asiatiche che, con insospettabile

⁷² Pur suggerendo strategie di recupero creditizio, utile Ithori (2016: 16-20).

⁷³ In ciò ripercorrendo il medesimo *deficit* metodologico del pur ampio Trakman (1983).

⁷⁴ Queste tematiche sono affrontate con grande chiarezza in Wood (2016: 249-257) e Ward (2014: 36-41).

pragmatismo, prediligono la piena valutabilità della transazione economica al calcolo probabilistico dell'*alea* degli investimenti – come insistono nel ribadire alcune *scuole* confuciane⁷⁵.

Huerta de Soto, rispetto a Rothbard e a Hoppe, affronta molto più limitatamente aspetti relativi alla teoria del diritto o al rapporto tra ordinamenti, ma alcune sue posizioni recenti, in realtà, segnalano un'evoluzione dell'A. e qualche profilo di maggiore sistematicità.

Appartiene all'elaborazione di Huerta de Soto, sin dai primi scritti⁷⁶, un'ampia valorizzazione della creatività personale nel processo di consolidamento dell'impresa. Se le teorie di Hoppe si muovevano nel solco di un'accezione ormai spesso invalsa (quella del soggetto economico come soggetto imprenditore, anche *uti singulus* e in ogni sua manifestazione sociale), Huerta de Soto sembra rovesciare i termini della questione. Non è l'esercizio organizzato della libertà d'impresa a costituire un paradigma d'azione per le scelte individuali in un ordinamento economico, ma è al contrario la singolarità di ciascun soggetto presente sul mercato a rappresentare uno stimolo per l'impresa, nelle strategie di avvicinamento tra la domanda e l'offerta. Si dirà, per altro verso opportunamente, che le due posizioni non sono *antinomiche* e che, nel concreto dell'economia degli scambi, possono coesistere. Sarà, cioè, possibile tanto che la razionalità imprenditoriale influenzi la sfera delle determinazioni soggettive, quanto che la creatività tipicamente propria dell'*intrapresa* individuale costituisca uno stimolo irrinunciabile per il sistema economico nel suo complesso. È altrettanto giusto osservare, però, che Hoppe, da posizioni filosofico-morali e religiose di pretesa valenza universalistica, finisce per evidenziare soprattutto la natura pragmatica, transitoria e persino *opinabile* delle scelte individuali in campo economico. Al contrario, Huerta de Soto, partendo da studi tipicamente economici, valorizza in particolar modo il contributo creativo individuale, persino quello che, singolarmente preso, non è normalmente idoneo a influenzare significativamente la sfera economico-finanziaria – ad esempio, perché slegato dall'esercizio professionale della libertà d'impresa.

Altri due aspetti meritano, poi, di essere segnalati nelle recenti prese di posizione dell'A. Il primo, invero più risalente, consiste nell'espressa rinuncia a difendere l'impostazione liberale e liberista tradizionale dello *Stato minimo*, o addirittura *ultra-minimo*, a vantaggio di una piena e integrale accettazione delle teorie *libertariane* antistataliste⁷⁷. La questione non sembra di poco momento, soprattutto perché consente di lumeggiare più chiaramente le ragioni di interesse nella presente trattazione. Nel dibattito interno al liberismo economico, quello *mainstream* alla pari di quello specialistico, si è ormai affermata l'idea dello Stato come *male necessario*. La Scuola di Chicago, persino nella sua componente giuridico-teorica che sostiene l'analisi economica del diritto⁷⁸, ha

⁷⁵ Prevalentemente espositivo di tendenze di scuola, tuttavia *partigiane*, Fan (2010: 240 ss.); più attento alla genesi dei diversi orientamenti all'interno del Confucianesimo Deng (1999: 120 ss.).

⁷⁶ Fino alla più organica proposta teorica di Huerta de Soto (1992).

⁷⁷ Per quanto acconsenta alla corrente strutturazione dell'ordine economico mondiale, non è *antistatalista* la massima parte del costituzionalismo odierno. Cfr., ad esempio, Pozzolo (2001).

⁷⁸ Interessanti ricostruzioni di Autori italiani sul summenzionato orientamento teorico possono ritenersi quelle di Chiassoni (1992) e, per aspetti più tipicamente ecclesiasticistici, di Dieni (2008).

profondamente influenzato l'attuale classe dirigente statunitense, anche quella di orientamento democratico. E persino Autori di quest'orientamento, come Guido Calabresi⁷⁹, hanno spesso concepito i loro studi e le loro prese di posizione *in risposta a*, o *a seguito di*, tesi e ricerche di orientamento economicistico. Difficilmente l'analisi economica del diritto arriva a negare, dal punto di vista morale o da quello pratico, l'esistenza dello Stato. Lo Stato assume ora le vesti di soggetto economico, per altro verso non sempre solvibile, in disaccordo rispetto ai principi amministrativistici e contabili generali, ora le funzioni del regolatore omissivo del mercato interno. E, più spesso nella corrente attualità internazionale, lo Stato ha le funzioni del detentore del monopolio della forza, anche e soprattutto a fini di prevenzione e sicurezza. Rispetto a questi valori, teorici dichiaratamente favorevoli al primato della *lex mercatoria* e al liberalismo politico (come Posner⁸⁰) sono pronti a giustificare, senza nemmeno particolari sottigliezze argomentative, violazioni tipiche del *principio di non aggressione* da parte dello Stato. Ritengono che la tortura possa pur talvolta rientrare – non si comprende a quali condizioni – nel novero degli strumenti del diritto processuale, non esclusivamente militare (in fase di indagine come di esecuzione penale). E, allo stesso modo, considerano il diritto alla riservatezza alla stregua di un *muro costringente* che inibisce la libertà di ottenere informazioni in uno scambio contrattuale⁸¹. Come è stato osservato, le modeste attribuzioni che vengono concesse allo Stato ideale possono, però, essere esercitate col *pugno di ferro*.

Huerta de Soto ha troncato ogni possibile ambiguità rispetto a un'interpretazione meramente strumentale e lobbistica dello Stato. Ha espressamente indicato di considerarlo illegittimo *in radice*, coerentemente all'*anarco-liberismo* propugnato da Rothbard, anche sulla base di un'interpretazione non sempre accorta del pensiero di Nock.

Questa posizione ha una radicalità molto più autentica di tante interpretazioni *accondiscendenti* sulla riduzione dei poteri dello Stato – che spesso si concludono in una generale avversione alla tassazione e alla regolazione. Eppure non è meno contraddittoria. In che modo si organizza, in assenza di Stato, la protezione di beni giuridici qualificati come fondamentali dallo stesso Huerta de Soto, quali la libertà individuale, la *vita* (meglio dovendosi intendere: l'integrità fisica), la proprietà privata? Huerta de Soto ha risposto a critiche siffatte sostenendo come sia proprio lo Stato l'unico soggetto formalmente legittimato ad aggredire quei beni⁸² – attraverso la *detenzione*, la *coazione* e la *tassazione*. La natura storicamente contingente e certo non immutabile della *forma Stato*, correttamente individuata da Huerta de Soto, non implica, però, che, in assenza di Stato, quei *beni* sarebbero meglio garantiti. Né Huerta de Soto sembra soffermarsi sulle conseguenze che l'eliminazione dello Stato avrebbe in riferimento a settori fondamentali dell'ordinamento giuridico.

⁷⁹ Cerca di presentare un approccio di giustizia sostanziale a temi di analisi economica del diritto Calabresi (1982).

⁸⁰ Questa affermazione è condivisa tanto dai critici quanto dai sostenitori delle posizioni del giurista statunitense. Cfr. Seaton (1996: 184); Domnarski (2016).

⁸¹ La tesi risulta formulata già in Posner (1979).

⁸² Huerta de Soto (2009b: 112).

Che cosa resterebbe del diritto penale? In assenza dello Stato, ovviamente, non ogni condotta verrebbe *ex se* ritenuta legittima dai consociati. Ma sarebbe sufficiente la comune riprovazione? Non dovrebbero essere predisposti strumenti per impedire che le condotte in violazione del sentire comune siano reiterate? E, per altro verso, questo inafferrabile *sentire comune* non costituirebbe un discernimento tra liceità e illiceità ancora più afflittivo e arbitrario della codificazione statutale?

La situazione non migliorerebbe sotto il profilo dell'esercizio del diritto di libertà religiosa. La libertà di religione non viene mai negata dai teorici *libertarian*, sia che abbiano posizioni intransigentemente ateistiche, sia che afferiscano alle Chiese cristiane più *ortodosse* e *conservatrici*. L'assenza dello Stato gioverebbe, forse, alla *libertas ecclesiae*, intesa soprattutto nella sua dinamica associativa di orientamento rispetto alle condotte individuali. In altre parole, in assenza di Stato, non vi sarebbe contrasto possibile tra la norma religiosa e quella statutale. Ma la norma religiosa potrebbe essere contraria a qualcuno dei *beni* fondamentali che Huerta de Soto individua sostanzialmente in linea con la tradizione liberale impostata e perorata a partire da Locke? La creatività del soggetto imprenditoriale individuale opererebbe alla stessa stregua in qualunque *contesto* religiosamente e/o culturalmente connotato o, più probabilmente, rischierebbe di essere avvinta in vincoli ancor più penetranti di quelli derivanti dall'autorità statutale?

Il fatto che neanche Huerta de Soto risponda esaustivamente a questi interrogativi – anzi, che dichiari di non dovervi rispondere, perché non riguardanti il proprio ambito d'indagine – non rende la sua proposta teorica più compiuta e coerente. Pare, tuttavia, che in essa, nei punti già indicati, possano esservi interessanti prospettive di sviluppo e approfondimento. Come si vedrà a seguire, rispetto all'ampio sfondo filosofico-morale nel quale Huerta de Soto ambirebbe a iscrivere le proprie teorie economiche, la posizione di de Jasay potrà sembrare certamente meno ambiziosa. Eppure, forse per questa sua inevitabile presa d'atto di non autosufficienza, che Huerta de Soto limita, invece, alla non esclusività del sapere economico, l'elaborazione di de Jasay risulta ancor più anticonvenzionale.

5. Anthony de Jasay: l'attuazione dei principi del libero mercato attraverso le *macerie* dello Stato

Anthony de Jasay, nel novero degli studiosi che sono stati sino ad adesso presi in considerazione, presenta, a fini di ricerca, il vantaggio di potere essere valutato lungo una produzione scientifica che copre alcuni decenni. I primi interventi pubblici dell'A. risalgono agli anni Cinquanta e la sua corrente partecipazione al dibattito specialistico non può dirsi ancora del tutto esaurita, nonostante si sia, per ovvie ragioni anagrafiche, diradata⁸³.

Lo studioso in questione è di origini ungheresi e ha avversato il modello sovietico, dal punto di vista della dottrina dello Stato, nonché, più concretamente, il modo in cui esso è stato attuato nell'ordinamento ungherese. La specificazione non sembra irrilevante, poiché l'Ungheria presenta

⁸³ Bouillon (2007: 7-8).

una sua specificità nel confronto con la regione europea che subì l'influenza socialista. Geograficamente prossima ai Paesi che avevano, almeno in larga misura, evitato l'egemonia sovietica (su tutti, l'Austria e l'Italia), era, in realtà, divenuta uno degli Stati in cui i dettami provenienti da Mosca rischiavano di avere l'attuazione più intransigente e rigorosa. L'instaurazione del comunismo aveva, tra gli altri aspetti, favorito l'emergere di una classe dirigente che doveva gran parte del potere politico conseguito alla *fedeltà alla linea* fissata dal PCUS. Contemporaneamente, però, era inevitabile che ragioni di distanza territoriale dal modello egemone, oltre che cause ideali di autonomia e distinzione, avessero finito per rendere l'attuazione dei principi imposti dal modello socialista assolutamente peculiare, rispetto al resto d'Europa.

Dal punto di vista giuridico-religioso, che de Jasay non si rifiuta di prendere in considerazione, l'Ungheria era, per altro verso, un Paese essenzialmente cattolico⁸⁴, nel quale, pure negli anni di influenza sovietica, la devozione popolare non era stata del tutto marginalizzata e, anzi, continuava ad avere un suo seguito, se non altro come ragione di riaffermazione culturale e identitaria.

Ad avviso di de Jasay, in questo in piena consonanza rispetto alla storiografia prevalente, la crisi politica ungherese era più grave, poiché si innestava in uno Stato nazionale che non aveva mai vissuto pienamente la dimensione politico-costituzionale della statualità. Al contrario, l'Ungheria aveva subito la dissoluzione della dinastia asburgica e si era ritrovata, dai fasti e dalle ambizioni di stampo imperiale, in una condizione di progressiva subalternità, in un contesto economico nazionale, per altro verso, molto sofferente e deficitario⁸⁵.

Date queste coordinate storiche, che paiono oggi non questionate in dottrina, era prevedibile che l'opposizione al modello socialista dovesse sembrare parimenti specifica e assolutamente singolare. L'Ungheria già nel 1956 tentò di allentare il giogo dell'egemonia sovietica, finendo sopraffatta. La strategia del Partito Comunista sovietico divenne, perciò, quella di concedere spazi di autonomia appena più ampi, nella cornice di una sudditanza di fondo che non poteva né doveva essere questionata. Ovviamente, a de Jasay interessa marginalmente addivenire a una precisa scansione temporale (e ideologica) dei rapporti tra la classe politica ungherese e quella russa. Come pure non sembra appartenergli l'obiettivo teorico di tratteggiare una qualche superiorità morale della resistenza ungherese, rispetto all'invasività del controllo sovietico. Si arresta, piuttosto, a registrare le difficili condizioni di vita e le pur sempre penetranti limitazioni alle libertà politiche. Nei primi anni di impegno intellettuale, de Jasay non è ancora approdato a una critica dello Stato sovietico in termini di economia politica. Gli è subito chiaro, tuttavia, come la restrizione della libertà

⁸⁴ Con evidenti riflessi sull'impianto giuridico-ordinamentale dello Stato. Pienamente da accogliere Rady (2015).

⁸⁵ Molto analiticamente, Janos (1982).

contrattuale, unita alle vessazioni subite dalla proprietà privata e dalla autonomia negoziale, finisce per limitare in modo parimenti problematico le condizioni di vita e le aspettative di benessere⁸⁶.

Le alternative al socialismo sono, perciò, ricercate senza indugio, nonostante de Jasay viva in uno Stato (la Francia) dove l'intervento pubblico in economia, di impronta social-democratica, appare a molti altri Autori di matrice *libertarian* sin troppo incisivo e non realmente dissimile dai modelli dell'economia pianificata, benché, certo, meno cruento.

La critica al *modello sociale europeo* e al *welfare* dirigista largamente praticato in Francia è per de Jasay un passaggio successivo, approfondito, nelle tesi e nelle opere dell'A., solo negli ultimi decenni. Ed è solo negli ultimi decenni che de Jasay si distanzia definitivamente da quella parte del liberalismo anglofono che lo stesso A., con denominazione consapevolmente dispregiativa, definisce *loose liberalism* (un liberalismo "debole", in definitiva distante e distinto dal liberalismo politico, per come ricercato e apprezzato sul piano teorico da de Jasay⁸⁷). Potrebbe rivelarsi particolarmente utile e costruttivo studiare anche gli scritti giovanili di de Jasay, verificandone la transizione, nei temi di ricerca, da suggestioni umanistiche e letterarie fino ad argomenti di ambito giuridico, politico ed economico. È sembrato, però, più coerente, rispetto all'analisi dei rapporti tra il pensiero *libertarian* e l'esercizio della libertà religiosa, valutare soprattutto i due ambiti di studio precedentemente ricordati: la critica al modello di stato sociale assistenziale e i rilievi mossi da de Jasay al liberalismo progressista. Le implicazioni di questi due punti, nodali nel pensiero dell'A. sull'attuazione del diritto di libertà religiosa, si spera possano dar adeguatamente conto della scelta compiuta. Ciò è ancor più vero dal momento che, nella prospettiva di de Jasay, la liberazione del mercato dai vincoli pubblicistici che ne ostacolano il *naturale* funzionamento può ben passare dal superamento incruento della *forma Stato*. L'inefficienza dello Stato è tale da determinare – come nel caso dell'Unione Sovietica – fenomeni di *implosione* difficilmente prevedibili, quanto verosimilmente inevitabili.

In linea con l'insegnamento della Scuola Austriaca, che molto enfatizza la *spontaneità* delle relazioni intersoggettive, rilevanti anche sotto il profilo patrimoniale, de Jasay adatta le nozioni di *prasseologia* e *catallassi* dall'ambito tipicamente economico loro proprio a quello giuridico⁸⁸. Per de Jasay, è il diritto *in sé*, in quanto *corpus* legislativo di derivazione statuale, a essere coercitivo⁸⁹ – in ciò, dimostrando più aderenza a Nock tanto di Rothbard, quanto di Hoppe e Huerta de Soto. De Jasay

⁸⁶ L'A. non coglie, invece, l'opportunità di differenti strategie di tutela per il diritto di proprietà e per il possesso. Ciò costituisce, all'opposto, proprio la ragione giustificativa di una nozione più dinamica della tutela possessoria. In termini teorico-giuridici, si veda, tra gli altri, Mela (1993).

⁸⁷ Curiosamente, un'*etichetta* del genere è parimenti applicata a pensatori di estrazione liberale conservatrice. Si consideri, ad esempio, de Jasay (1996: 107-118).

⁸⁸ Entrambe le nozioni identificano l'interazione spontanea, sul piano oggettivo, delle intenzioni soggettive, ai fini della produzione delle regole di condotta nei rapporti tra i privati. Il tentativo di evidenziare la configurazione spontanea dell'ordine sociale, in campo sia economico che giuridico, non è, del resto, esclusiva di de Jasay. Molto prima, ad esempio, vedasi Barber (1953).

⁸⁹ Il passaggio è colto con precisione in Rutten (2011: 342-343).

non teorizza affatto una società *a-giuridica* o *pre-giuridica*, dove, in sostanza, non si diano regole di condotta di alcun tipo e non ci sia la possibilità di farne valere la violazione. Il carattere di *spontaneità* che de Jasay ascrive alle relazioni economiche, nell'ambito regolativo, esce ulteriormente rafforzato. Sono la consuetudine e la prassi a cristallizzare la condotta, secondo lo schema che *spontaneamente* risulta più funzionale in un ordine sociale dato. Da questo punto di vista, ben si comprende come de Jasay guardi ormai con la stessa diffidenza il socialismo e la social-democrazia. Il primo, con la sua burocrazia rigida e inflessibile, produce un *eccesso* di norme, anche in settori della vita associata che non avrebbero bisogno di venire ricondotti a uno schema normativo legislativo. La seconda, per quanto non si intesti l'eliminazione delle libertà politiche o, ad esempio, la violenta repressione della libertà di culto, nei fatti non evita un ricorso immotivato, quanto costringitivo, alla regolazione. Sia il socialismo sia la social-democrazia sono destinati a venire abbandonati e rovesciati dai consociati. Ciò non avverrà sulla base di una pianificazione politica rivoluzionaria, bensì secondo l'ordine inevitabile dei rapporti sociali, che non tollera troppo prolungate ingerenze esterne.

Ad avviso di de Jasay, i teorici social-democratici sono ben consapevoli di questo passaggio e tendono a giustificare l'esercizio del potere legislativo attraverso la *promozione sociale* e il *principio di effettività*. Secondo queste impostazioni, lo Stato interviene per promuovere determinate categorie o determinati diritti, oltre che per rendere effettive le garanzie che pone a favore di quelle categorie e di quei diritti⁹⁰. Per de Jasay, è, tuttavia, una propaganda illusoria e dannosa. Cosa garantisce che l'intervento statale non finisca per aggravare, più che per risolvere o per contenere, la sperequazione che già si realizza in un ordine sociale dato? E chi è competente a valutare se davvero l'intervento statale corrisponde ai fini per cui si dice che venga adottato? Può davvero ritenersi soddisfacente un controllo di legittimità costituzionale? Esso non rischia di concretizzarsi in una nuova tipologia giurisdizionale e, per altro verso, di concorrere col potere legislativo alla proliferazione di regole inessenziali o, peggio, dannose per l'esercizio dei diritti di libertà?

Da questo punto di vista, de Jasay fa, forse, l'errore di non distinguere adeguatamente ordinamenti di *common law* e ordinamenti di *civil law*, considerando che in entrambi sia *in agguato* la spinta alla statalizzazione e all'organizzazione coercitiva del potere. I primi hanno il vantaggio di riconoscere tradizionalmente maggior valore normativo al diritto consuetudinario – e così pure, peraltro, fa il diritto canonico, che ampio spazio dà a consuetudini antinomiche⁹¹. Eppure non riescono a escludere l'ipotesi che principi generali dell'ordinamento vengano strumentalmente adoperati dal potere politico per legittimare delle regolamentazioni che altrimenti non troverebbero alcun consenso sociale. Ad esempio: potrebbero essere previsti limiti alla libertà d'impresa e contemporaneamente potrebbe affermarsi di star così garantendo l'equità e la giustizia sociale.

⁹⁰ Una teoria strumentale dell'effettività, qui condivisa, trovasi in Gometz (2005).

⁹¹ La manualistica di orientamento confessionale prende atto di questa caratteristica intra-ordinamentale, senza riuscire sempre a trarne le debite implicazioni metodologiche sul piano sistematico. Alcune aperture in direzione di una riflessione teorica di più ampio respiro in Mackenna (2009: 160-161).

Potrebbero essere imposti controlli penetranti sulla libertà di circolazione delle persone e contemporaneamente si potrebbe dichiarare di star in tal modo salvaguardando la sicurezza e l'ordine pubblico. La giustizia costituzionale riuscirebbe a evitare questi problemi? E come dovrebbe essere composto, nel caso, un organo di giustizia costituzionale, in grado di prevenire evenienze siffatte? De Jasay non articola una risposta precisa al riguardo, ma prevale un forte e rigido scetticismo.

Non minori sono le critiche che de Jasay destina al liberalismo politico di Rawls e Dworkin. E, tuttavia, anche stavolta deve notarsi come non sembri particolarmente opportuno ritenere pienamente sovrapponibile il pensiero di due Autori che pur hanno avuto differenze metodologiche, epistemologiche, ideologiche e, almeno per certi aspetti, generazionali⁹². Per altro verso, la produzione scientifica degli studiosi indicizzati da de Jasay è molto vasta e non può ritenersi priva di differenziazioni e sviluppi. Una critica indistinta e omologante rischia di far torto non solo a chi è destinatario di quella critica, ma anche a chi la pone in essere, poiché essa finirebbe per semplificare eccessivamente questioni più complesse e particolareggiate.

Per de Jasay, comunque sia, due errori di fondo accomunano Rawls e Dworkin, rendendo la loro identificazione nel liberalismo politico improvvida e inesatta. Nessuno dei due rifletterebbe abbastanza sui limiti del potere statale (in tutte le sue articolazioni: legislativa, esecutiva, giudiziaria) e nessuno dei due presenterebbe idonei argomenti a favore della libertà del mercato.

Il *velo d'ignoranza* rawlsiano per de Jasay non è soltanto una costruzione teorica completamente priva di riferimenti puntuali e di dubbia utilità pratica – una critica del genere è stata posta a Rawls anche dai teorici della *New Left*, che in null'altro condividerebbero le tesi di de Jasay⁹³. Piuttosto, per lo studioso franco-ungherese, il limite di Rawls è quello di concepire la sua teoria della giustizia, in tutto e per tutto, quale strategia di giustificazione della legislazione. Non si darebbero regole ulteriori rispetto a quelle che vengono deliberate. Ma il fenomeno giuridico è davvero riassorbito interamente nella deliberazione?

Anche le pagine che John Rawls dedica alla disobbedienza civile e all'obiezione di coscienza⁹⁴ – tradizionalmente non invisibili né ai *libertarian scholars*, né ai fautori della rilevanza pubblica delle appartenenze religiose – sono, per de Jasay, del tutto ininfluenti. Lo scopo della disobbedienza alla norma dello Stato non deve essere quello di creare un'altra norma statale alla quale sia, stavolta, possibile obbedire, anche secondo *coscienza*. Semmai, la disobbedienza alla norma statale deve potere condurre all'eliminazione dall'ordinamento di quella norma, *sic et simpliciter*, senza che debbano essere previste ipotesi surrogatorie *secundum legem*. Ad esempio, nel caso del servizio militare, nonostante de Jasay stemperi molto il giudizio critico sulla coscrizione obbligatoria, rispetto alla maggior parte dei teorici *libertarian*, l'obiezione di coscienza non dovrebbe mai tradursi in *opzione di*

⁹² Basti vedere Dworkin (2006).

⁹³ In verità, i risultati della critica a Rawls non hanno ancora condotto a esiti apprezzabili. Cfr. Holmes (2016: III) e, per quanto riguarda gli studi *post-coloniali*, Zhang (2008: 57).

⁹⁴ Ad esempio, Rawls (2010: 348 e ss.).

coscienza (essere costretti a fare *altro*, che corrisponda alle medesime finalità pubblicistiche della leva)⁹⁵.

De Jasay non è più accondiscendente nei confronti di Dworkin e, anzi, la critica, per quanto talvolta ingenerosa e sempre e comunque rispondente alla fuorviante *etichetta* del *loose liberalism*, appare interessante per almeno due ordini di ragioni. De Jasay critica l'esito delle teorie dworkiniane sulla giurisdizione, nel contesto, si è visto, di un giudizio non favorevole sull'esercizio codificato del potere giurisdizionale. Nella (limitata) sistematica processuale di Dworkin è presente una selezione degli argomenti che sembra in grado di garantire almeno il principio del contraddittorio e, più genericamente, ciò che si chiama *giusto processo*. Tuttavia, il giudice *Hercules* appare un nemico per la teoria della giustizia di de Jasay⁹⁶. Gli strumenti di *cognizione* di cui si serve sembrano, per un teorico rigidamente *anarcoliberista*, profondamente iniqui e certo abnormi: perché *Hercules* e non *John* possono utilizzarli? Perché *Hercules* è diverso da *John*? *Hercules* sarà giudicato allo stesso modo di *John*, se non paga l'affitto o uccide un vicino di casa? E, soprattutto, possono davvero esistere la neutralità e la terzietà del giudice? Il fatto che Dworkin non si sia sufficientemente premurato di contrastare, almeno sul piano teorico, l'eccesso di potere, che può essere insito anche nel *judgement* e non solo nella *legal proposition*, è per de Jasay ragione sufficiente per respingerne gli esiti.

Pur in assenza di fonti che comprovino la seguente valutazione, de Jasay manterrebbe omologhe riserve per l'interesse a problematiche di *law & religion*, manifestatosi nell'ultimo scorcio della produzione dworkiniana⁹⁷. Il *bersaglio* teorico di Dworkin è l'invasività delle religioni organizzate, realizzata attraverso una radicata strutturazione gerarchico-istituzionale. Quest'ultima si dimostra pesantemente esclusivistica nei confronti delle tendenze ateistiche, disconoscendo loro ogni possibilità di essere ritenute vere e autentiche forme di religiosità e spiritualità. Per de Jasay non è, però, decisiva la formulazione di una religiosità non teistica, né risulta necessaria una sua precipua protezione giuridica.

Al contrario, ciò diviene particolarmente controproducente quando sia un convincimento invalso e dottrinale a volere raggiungere il medesimo status della religione o, addirittura, un superiore livello di cogenza etico-giuridica.

A questo proposito, de Jasay ha avuto modo di contestare pervicacemente l'egualitarismo, come dottrina sociale e come obiettivo di politica legislativa, soprattutto nella legislazione degli Stati appartenenti all'Unione Europea⁹⁸. Per l'A., l'ostentazione di politiche improntate al livellamento e all'egualitarismo - anche ove non realmente finalizzate al perseguimento dell'eguaglianza sostanziale,

⁹⁵ Per una distinzione delle due possibilità di riconoscimento della meritevolezza dell'obiezione, Lillo (2012: 53); pur in comparazione rispetto ad altre forme obiettorie, d'Avack (2016: 205). Per uno studio monografico sull'obiezione di coscienza, con specifico riguardo al diritto italiano, Turchi (2008).

⁹⁶ Una elaborazione più compiuta delle teorie *antigiurisdizionali* di de Jasay trovasi in Id (2002).

⁹⁷ Sandberg (2014).

⁹⁸ De Jasay (2007).

ma reclamizzate a meri fini propagandistici – ha assunto a tutti gli effetti la forma di un *culto pubblico*. Si tratta, per de Jasay, di un ossequio rituale in nome del quale dividere la popolazione, non più in fedeli e in infedeli, ma in *outsiders* e *insiders*. Pur lungo crinali differenti (la spiritualità individuale per Dworkin e l'esercizio delle libertà nella crisi dello Stato⁹⁹, per de Jasay), i due studiosi adottano una metodologia critica omologa: contestare in primo luogo i posizionamenti ideologici – religiosi, politici, sociali – che tendono a estromettere dal discorso pubblico tutto ciò che sia loro diametralmente opposto. I due eminenti studiosi, pur avendo lungamente difeso interpretazioni del liberalismo radicalmente contrapposte, non si sono, forse, debitamente accorti di quanto atteggiamenti omologhi (di aprioristica condanna del *sentire* altrui) siano stati da loro, sebbene occasionalmente, perpetrati.

6. Rilievi conclusivi: la lezione *inascoltata* di Albert Jay Nock

Come si è sin qui osservato, l'attenzione dei teorici *libertarian* al diritto di libertà religiosa è piuttosto discontinua. A volte giustifica la conformazione sociale di un ordinamento, come in Hoppe. Alle altre, deve essere considerata la conferma di una tutela *omissiva* dei diritti di libertà – attraverso l'eliminazione delle ingerenze statuali. Rothbard, in questo senso, inserisce la diversità di convincimenti in materia religiosa, registratasi negli Stati Uniti tra XVIII e XIX secolo, tra gli elementi fondamentali della *svolta* federativa, costituzionale e liberale, dopo decenni di incertezze. Huerta de Soto arriva a considerare la libertà religiosa in modo indiretto, sottolineando il fondamento morale di tutte le attività economiche e ammettendo, in ipotesi, la loro riconducibilità (anche) a paradigmi culturali di stampo religioso. De Jasay fornisce soprattutto specificazioni di carattere metodologico, in base alle quali si nota che, in tutta la vicenda politico-giuridica dello *Stato istituzione*, v'è la tendenza a creare ipotesi di esclusione culturalmente motivate avverso le minoranze ideologiche, religiose, talvolta etniche.

Uno degli studiosi più citati, nelle correnti trattazioni di ascendenza *libertarian*, Albert Jay Nock, dimostrava, da precursore del *filone*, di tenere in maggior conto le problematiche relative alla libertà religiosa. In quest'ambito (e non solo in questo), l'opera di Nock rappresenta, perciò, una *lezione* nei fatti dimenticata, nonostante molto spesso citata in modo meramente esornativo. Per altro verso, mentre per ciascuno degli Autori considerati risultano, volta per volta, prevalenti alcuni aspetti in luogo di altri, Nock mantiene un approccio più inclusivo e teorico-generale, sebbene non sia sistematico, poi, l'esito del suo percorso intellettuale.

Nel corso della trattazione, si è dato più volte conto di questa divaricazione. Si preferirà, perciò, concentrarsi, ora, su questioni particolarmente avvertite da Nock, che meglio danno la misura di come molti suoi *epigoni* di ascendenza *libertarian* si siano allontanati dal pensiero genuinamente

⁹⁹ Dworkin (2014); Egoumenides (2014: 97).

libertario, e non meramente economicistico, dell'A. Ciò varrà pure a dimostrare come la tutela dei diritti di libertà, specificamente riconnessi tanto all'autonomia individuale quanto all'appartenenza collettiva, non possa passare soltanto attraverso la massimizzazione del profitto nelle relazioni economiche. Ci sono valori di *marca* religiosa, etica, spirituale, ma anche laico-civile, politica, che non possono essere *quantificati*, secondo il differenziale tra il costo patito e il beneficio ricevuto. Come nota lo stesso Nock, non fa eccezione il diritto di libertà religiosa, per quanto l'A. resti, in ogni caso, incline a una valutazione maggiormente positiva del suo esercizio in forma individuale, rispetto a quello che si realizza in forma associata¹⁰⁰. Proprio quest'ultimo aspetto, del resto, ci aiuta a misurare lo scarto tra Nock e i *libertarians* di generazione successiva, come Hoppe e Rothbard. Laddove Rothbard e Hoppe sono attenti alle dinamiche identitarie che hanno portato alla conformazione tradizionale del liberalismo, prediligendo, perciò, la valutazione della libertà religiosa esercitata in forma associata, Nock rimane ostinatamente fedele a un'idea essenzialmente individuale – e, persino, individualistica – del credo. Nemmeno Huerta de Soto e de Jasay sono riusciti a essere particolarmente incisivi, nonostante molto abbiano scritto sulle responsabilità etiche individuali e, almeno in parte, sui processi di formazione che orientano il *singolo* all'interno di un sistema giuridico ed economico dato¹⁰¹.

Nock è stato, inoltre, fautore di tre grandi battaglie civili sulle quali anche i liberisti più rigorosi hanno aggiunto poco di significativo: la condanna dell'antisemitismo e la base per una critica al sionismo¹⁰², la necessità di liberalizzare il sistema dell'istruzione in senso pluralistico (e non meramente economico)¹⁰³, la cessazione delle guerre nel mondo e, conseguentemente, della *longa manus* statale nell'industria bellica¹⁰⁴.

Si tratta di battaglie che Nock ha percorso con grande passione ideale, ma anche con precisi e concreti argomenti civili, che valgono a distanziarlo dall'utopismo fine a se stesso.

Quanto all'antisemitismo, l'A., che è stato anche apprezzato notista di costume, si era reso conto di come questo sentimento allignasse pure nella società statunitense. Un atteggiamento consimile, in modo crescente a partire dagli anni Trenta, era probabilmente legato alla *vivace* partecipazione delle minoranze ebraiche nel processo di formazione della classe dirigente (soprattutto in campo economico). Nock, per parte propria, disprezzava l'antisemitismo, sia che derivasse da forme di rancorosità tra gruppi sociali sia che venisse declinato secondo pericolose suggestioni e superstizioni razziali non estranee al dibattito europeo. Lo stesso Nock, tuttavia, non aveva un giudizio favorevole sull'attività di lobbying esercitata dalla classe dirigente di origine ebraica, alla quale

¹⁰⁰ Kaye (2005: 232).

¹⁰¹ Il che appare, a maggior ragione, una possibile contraddizione per Autori che abbiano fatto del primato della scelta individuale un *dogma* del rispettivo lavoro di teoresi. Proprio sulla valenza assiomatica della libertà individuale, si veda anche Gordon, Modugno Crocetta (2001).

¹⁰² *Contra*, Efron (2014: 8).

¹⁰³ Nock (1969).

¹⁰⁴ Benché di tono intenzionalmente *pamphlettistico*, Nock (2011).

dedicò spesso critiche penetranti. Quando veniva espressamente sollecitato sulla questione, rispondeva di tenere in sospetto gli ebrei non in quanto gruppo etnico o religioso (anzi, per Nock non c'è molto spazio per considerare la questione ebraica come questione religiosa), bensì proprio come *gruppo*, come aggregazione permanente che riusciva a influenzare la vita politica. A queste condizioni, non c'è ragione per fomentare uno specifico pregiudizio antiebraico (per Nock immotivato e pericoloso). Si sarebbe dovuto, al contrario, riflettere sul ruolo dei gruppi di pressione nella società statunitense – e non solo. Non è la caratterizzazione del gruppo a costituire un problema per Nock; lo è, invece, l'attitudine del gruppo a rivalersi sulle scelte individuali e a pretendere di rappresentarle, se del caso *negoziando* col potere politico, in cambio di vantaggi nella sfera pubblica¹⁰⁵.

Queste osservazioni di Nock, in realtà, pare possano interrogare criticamente anche lo studio delle pattuizioni intervenute tra gli Stati e le confessioni religiose. Chi garantisce la rappresentatività della rappresentanza confessionale? Chi è obbligato a rispettare lo statuto di una confessione religiosa¹⁰⁶? E gli ordinamenti confessionali si esauriscono nella *lettera* dello statuto? Quali margini sussistono per l'esercizio dei diritti dei singoli aderenti? Nessuno degli studiosi *libertarian* si è misurato a fondo su queste problematiche e ciò ha significato, in sostanza, eludere un interessante ambito d'analisi, che Nock aveva coraggiosamente aperto.

Sembra che anche la critica di Nock ai meccanismi coercitivi dell'istruzione statale sia stata sostanzialmente travisata o, comunque sia, pare che ci si sia limitati a considerarne solo un aspetto (gli elementi positivi di una diversificazione dell'offerta scolastica, in senso privatistico). Nock critica l'istruzione pubblica innanzitutto perché in essa vede il riflesso di una dottrina dello Stato che ambisce a ottenere *obbedienza* e, ancor più, accettazione piena e (solo *prima facie*) non coattiva di tutti i *dogmi* dello *Stato apparato*. Questa intuizione di Nock andrebbe verificata in concreto e, probabilmente, limitata e/o integrata anche quanto alla sua formulazione teorica. Ciò non toglie che ne resti traccia molto limitata nel corrente dibattito statunitense. Molti *libertarians* hanno difeso il regime agevolativo dell'istruzione universitaria privata, aderendo in sostanza al suo attuale assetto – che ha natura inevitabilmente censitaria¹⁰⁷. In generale, è in corso una rivalutazione del fenomeno dell'*home-schooling*, ma ancora poco criticamente ci si interroga sui limiti di possibile indottrinamento che esso può pur perseguire, rispetto al sistema scolastico, primario, pubblico¹⁰⁸. E anche un'ampia riaffermazione giurisdizionale dell'*home-schooling* (ammettendo, cioè, la sua equiparabilità, anche in sede contenziosa, ai titoli pubblici riconosciuti *ex lege*) ben poco direbbe sul rischio di una differenziazione formativa gravemente esclusivistica, oltre che dannosa per la pacifica convivenza. Se

¹⁰⁵ Nock (1941).

¹⁰⁶ Quanto alla dottrina italiana, il quesito è stato posto già in Scaduto (1912). Per un inquadramento della predetta problematica, nel periodo di transizione metodologica che sembra caratterizzare gli ultimi decenni, cfr., per tutti, Ricca (2004).

¹⁰⁷ Il dato, pur da tempo acquisito, è recentemente ripreso in Shils (2013).

¹⁰⁸ Basti leggere la critica, invero molto efficace, di Kunzman (2009).

ogni appartenente a un gruppo sociale (politico, religioso, etnico) scegliesse di ricorrere soltanto agli istituti di formazione del suo gruppo di riferimento, ne verrebbe un giovamento o un detrimento, nella mediazione dei conflitti inter-culturali?

Quanto all'ulteriore profilo critico individuato, quello relativo al deciso *non interventismo* di Nock, è bene precisare come poco abbia a che vedere coi movimenti pacifisti di tradizione europea. Nock è senz'altro contrario alla violenza e alla coercizione, ma il suo rifiuto della guerra si poggia sulla convinzione – peraltro difficilmente questionabile – che le guerre mondiali del XX secolo siano state interne alla vicenda politica dell'istituzione statale. Il diritto di guerra a Nock appare in ogni tempo un diritto degli Stati, così come è diritto degli Stati il diritto internazionale – la cui stagione post-bellica e di apparente rifioritura Nock non fa in tempo a vedere¹⁰⁹.

Sembrano, comunque sia, argomenti di particolare pregio, anche perché non doveva essere facile sostenere queste tesi nel 1915 o nel 1940, quando, invece, la stessa opinione pubblica internazionale di orientamento progressista era di convinzioni spesso tenacemente interventiste. È il caso di ricordare, ad esempio, che movimenti, leghe e partiti dell'internazionalismo socialista – peraltro, non di rado anticlericali nei proclami e nei programmi, ma altrettanto spesso in continuità col mutualismo solidarista cristiano¹¹⁰ – sperimentarono la fase più problematica della loro storia, proprio in occasione del primo conflitto mondiale. Nock fu in polemica anche con le posizioni ambigue del socialismo istituzionale, che teorizzava approdi inconcludenti, dietro l'ondivaga espressione del “non aderire, né sabotare”¹¹¹.

L'*anti-interventismo* di Nock si scontrava con un ordinamento giuridico quale quello statunitense, che sanzionava la renitenza alla leva e persino la sua propaganda: nel *nation-building* americano la difesa della patria era valore introiettato fino all'estremo e, nelle forze armate, accanto a istanze nazionalistiche, non era occasionale l'esaltazione di un opinabile *spirito di corpo*. Del *neutralismo* nockiano, resta, però, poco nei teorici del filone *libertarian*, nonostante essi siano essenzialmente pervenuti a tesi omologhe e le loro posizioni sulla partecipazione statunitense ai conflitti tuttora in corso siano più simili a quelle di Noam Chomsky¹¹², che non all'esibito pragmatismo *filogovernativo* delle Scuole *chicagoans*. Ciò conferma una tesi di fondo della presente trattazione, che ha trovato numerosi riscontri nell'analisi.

Le suggestioni dei teorici *libertarian* sulla necessità di dare ampia e non coercitiva attuazione privatistica ai diritti fondamentali sono di interesse, anche perché i *libertarians* partono, come si è visto, da una visione eminentemente giusnaturalistica dei diritti fondamentali – limitandone, il più

¹⁰⁹ Negli stessi anni, la critica di Nock è in ogni caso largamente accolta dai sostenitori della Scuola Austriaca di economia. V. per tutti von Mises (1995).

¹¹⁰ Ampia convergenza su questi aspetti in Armando (2015), Cherubini (1991), Pazé (2015).

¹¹¹ Sul punto, è ampia e selezionata la documentazione cui si riferisce Salvadori (2015, con specifico riguardo alla Sezione III, *Guerra e dopoguerra. L'attacco del massimalismo allo stato debole e la reazione nazionalistica e autoritaria*).

¹¹² Una riuscita sintesi del *non-interventismo chosmkiano* in Chomsky (2013).

delle volte, il novero alla libertà, alla vita e alla proprietà. Meritano senz'altro di essere approfondite. Per farlo, però, è consigliabile non assecondare acriticamente gli sviluppi più recenti e controversi. Bisogna, piuttosto, ripercorrere le tesi fondative degli Autori che hanno rilanciato, in termini nuovi, l'impegno culturale contro la pretesa esaustività regolativa dello Stato.

L'analisi sin qui presentata non costituisce la mera riproposizione di alcune autorevoli teorie sui rapporti tra il diritto e l'economia. Le considerazioni prudentemente avanzate non mirano ad assecondare il primato della razionalità economica sulle pretese regolative dello Stato o ad avallare la supremazia del profitto e della *goal rationality* sull'esigenza *inter-ordinamentale* di predisporre istituzioni di garanzia a favore delle soggettività più svantaggiate (dal punto di vista del loro riconoscimento formale o delle loro risorse materiali).

È sembrato, piuttosto, opportuno riconsiderare le dinamiche dell'intervento statale non solo quale fonte di regolazione del campo economico, ma anche in quanto attività regolativa in grado di incidere autoritativamente sulle situazioni soggettive. L'attuazione dei diritti non reclama soltanto l'intervento pubblico a presidio del principio di effettività; la regolamentazione pubblicistica deve essere affiancata alla libertà delle transazioni privatistiche, secondo canoni diversi dall'ingerenza statale e dalle condotte imposte dalla morale sociale dominante. Proprio per tale via, gli studi di orientamento *libertarian* appaiono di particolare interesse e di significativa attualità. Le loro soluzioni operative sono, in fondo, convenzionali, nel momento in cui si limitano a considerare la supremazia della *lex mercatoria* rispetto ad altre fonti di regolamentazione delle abitudini di vita e delle istituzioni giuridiche formali. Le critiche che i *libertarians* muovono nei confronti dello *Stato apparato* non sono, però, superate, poiché i rischi che questi Autori segnalavano, in ordine alla *burocraticizzazione* e all'omologazione della sfera pubblica, non solo non sono stati scongiurati, ma pare, anzi, si siano di molto aggravati.

Bibliografia

- Aarnio A. 1997, *Reason and Authority. A Treatise on the Dynamic Paradigm of Legal Dogmatics*, Ashgate: Aldershot.
- Abbey R. 2014, *The Return of Feminist Liberalism*, New York: Routledge.
- Abbruzzese S. 2005, *La sociologia di Tocqueville: un'introduzione*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Adamson B. 2008, *Freedom of Religion. The First Amendment and the Supreme Court: how the Court Flunked History*, Gretna: Pelican Publishing Company.
- Adelman J. 1999, ed., *Colonial Legacies. The Problem of Persistence in Latin American History*, London-New York: Routledge.
- Allegretti U. 1989, *Profilo di storia costituzionale italiana: individualismo e assolutismo nello Stato liberale*, Bologna: il Mulino.
- Antic O. 2005, *The Spread of Modern Cults in USSR*, in Ramet S. P., ed., *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Armando V. 2015, *Il Welfare oltre lo Stato: Profili di storia dello Stato sociale in Italia, tra istituzioni e democrazia*, Torino: Giappichelli.

- Ashton T. S. 1991, *La rivoluzione industriale (1760-1830)*, Roma-Bari: Laterza.
- Bachrach P. 1967, *The Theory of Democratic Elitism: A Critique*, Boston: Little Brown and Company.
- Bagehot W. 1995, *La Costituzione inglese*, Bologna: il Mulino.
- Bagus Ph. 2015, *In Defense of Deflation*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York : Springer.
- Barber B. 1953, *Science and the Social Order*, London: George Allen & Unwin.
- Barnett R. E. 1998, *The Structure of Liberty. Justice and the Rule of Law*, Cambridge (Ma): Oxford University Press.
- Barnett R. E. 2004, *Restoring the Lost Constitution: The Presumption of Liberty*, Princeton: Princeton University Press.
- Berman H. J. 1998, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna: il Mulino.
- Berti G. N. 1998, *Il pensiero anarchico dal Settecento al Novecento*, Manduria: Lacaita.
- Block W. 2008, ed., *Labor Economics from a Free Market Perspective. Employing the Unemployable*, London-Hackensack: World Scientific.
- Block W., Callahan G. 2008, *Is there a Right to Immigration? A Libertarian Perspective*, in Block W., ed., *Labor Economics from a Free Market Perspective. Employing the Unemployable*, London-Hackensack: World Scientific.
- Bouillon H. 2007, *Rights, Liberties and Obligations*, in Id, Kliemt H., eds., *Ordered Anarchy. Jasy and his Surroundings*, Aldershot: Ashgate.
- Bowers F. 1989, *Linguistic Aspects of Legislative Expression*, Vancouver: University of British Columbia Press.
- Brooks T., Nussbaum M. C. 2015, eds., *Rawls's Political Liberalism*, New York-Chichester: Columbia University Press.
- Calabresi G. 1982, *A Common Law for the Age of Statutes*, Harvard: Harvard University Press.
- Callahan G., Block W. 2008, *Is there a Right to Immigration? A Libertarian Perspective*, in Block W., ed., *Labor Economics from a Free Market Perspective. Employing the Unemployable*, London-Hackensack: World Scientific.
- Campbell N. 2008, *The Rhizomatic West. Representing the American West in a Transnational, Global, Media Age*, Lincoln-London: University of Nebraska Press.
- Caravale M. 2012, *Storia del diritto nell'Europa moderna e contemporanea*, Roma-Bari: Laterza.
- Cherubini A. 1991, *Beneficenza e solidarietà: assistenza pubblica e mutualismo operaio (1860-1900)*, Milano: Franco Angeli.
- Chiassoni P. 1992, *Law and economics. L'analisi economica del diritto negli Stati Uniti*, Torino: Giappichelli.
- Chomsky N. 2013, *I padroni dell'umanità. Saggi politici (1970-2013)*, Milano: Ponte alle Grazie.
- Chomsky N. 2015, *Anarchia. Idee per l'umanità liberata*, Milano: Ponte alle Grazie.
- Colarizi S. 2013, *Storia del Novecento italiano*, Milano: Rizzoli.
- Colombatto E. 2004, *Hayek and Economic Policy (the Austrian Road to the Third Way)*, ICER Working Paper.
- Cowen T. 2002, *Creative Destruction. How Globalization is Changing the World's Cultures*, Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- D'Avack L. 2016, *Il progetto filiazione nell'era tecnologica. Percorsi etici e giuridici*, Torino: Giappichelli.
- Dalla Torre G. 2014, *Lezioni di diritto ecclesiastico*, Torino: Giappichelli.
- Deng G. 1999, *The Premodern Chinese Economy: Structural Equilibrium and Capitalist Sterility*, London-New York: Routledge.

- Deutsch K. L., Fishman E. 2010, eds., *The Dilemmas of American Conservatism*, Lexington: The University Press of Kentucky.
- Diciotti E. 2003, *L'ambigua alternativa tra cognitivismo e scetticismo interpretativi*, Siena: Working Paper del Dipartimento di Scienze Storiche, Giuridiche, Politiche e Sociali.
- Dieni E. 2008, *Diritto & religione vs. "nuovi" paradigmi. Sondaggi per una teoria postclassica del diritto ecclesiastico civile*, Albisetti A., Casuscelli G., Marchei N., a cura di, Milano: Giuffrè.
- Domnarski W. 2016, *Richard Posner*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Dunstan J. 2005, *Soviet Schools, Atheism and Religion*, in Ramet S. P., ed., *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Dworkin R. 1982, *Law as Interpretation*, in *Texas Law Review*, 69, pp. 527-550.
- Dworkin R. 2006, *Justice in Robes*, Cambridge (Ma): Harvard University Press.
- Dworkin R. 2014, *Religione senza Dio*, Bologna: il Mulino.
- Efron N. J. 2014, *A Chosen Calling: Jews in Science in the Twentieth Century*, Baltimore-Cincinnati: Johns Hopkins University Press-Hebrew Union College Press.
- Egoumenides M. 2014, *Philosophical Anarchism and Political Obligations*, New York-London-New Delhi-Sydney: Bloomsbury.
- Falcon y Tella F., Falcon y Tella M. J. 2008, *Fondamento e finalità della sanzione: diritto di punire?*, Milano: Giuffrè.
- Fan R. 2010, *Reconstructionist Confucianism. Rethinking Morality after the West*, Dordrecht-Heidelberg-London-New York: Springer.
- Fishman E., Duetsch K. L. 2010, eds., *The Dilemmas of American Conservatism*, Lexington: The University Press of Kentucky.
- Florida G. G. 1991, *La costituzione dei moderni. Profili tecnici di storia costituzionale, I, Dal medioevo inglese al 1791*, Torino: Giappichelli.
- Francis J. M. 2006, ed., *Iberia and the Americas. Culture, Politics and History. A Multidisciplinary Encyclopedia*, Santa Barbara-Denver-Oxford: ABC-CLIO.
- Frei C., Nef R., 1994, eds., *Contending with Hayek. On Liberalism, Spontaneous Order and the Post-Communist Societies in Transition*, Bern: Peter Lang.
- Gissurarson H. H. 1997, *Hayek's Conservative Liberalism*, New York-London: Garland.
- Goldford D. J. 2012, *The Constitution of Religious Freedom: God, Politics and the First Amendment*, St. Wako: Baylor University Press.
- Gomez G. 2005, *La certezza giuridica come prevedibilità*, Torino: Giappichelli.
- Gordon D., Modugno Crocetta R. A. 2001, *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarcocapitalismo*, Roma: LUISS Edizioni.
- Green E. C. 1999, ed., *Before the New Deal. Social Welfare in the South, 1830-1930*, Athens-London: The University of Georgia Press.
- Grossi P. 1977, *Un altro modo di possedere: emersione di forme alternative di proprietà alla coscienza giuridica postunitaria*, Milano: Giuffrè.
- Grossi P. 2008, *Il sistema giuridico medievale e la civiltà comunale*, in Zorzi A., a cura di, *La civiltà comunale italiana nella storiografia internazionale*, Firenze: Firenze University Press.
- Hackworth J. R. 2012, *Faith Based: Religious Neoliberalism and the Politics of Welfare in the United States*, Athens-London: The University of Georgia Press.

- Heineman K. J. 1999, *A Catholic New Deal. Religion and Reform in Depression Pittsburgh*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Holmes K. 2016, *The Closing of the Liberal Mind: How Groupthink and Intolerance Define the Left*, New York: The Heritage Foundation.
- Hoppe H. H. 1994, *F. A. Hayek on Government and Social Evolution: a Critique*, in Frei C., Nef R., eds., *Contending with Hayek. On Liberalism, Spontaneous Order and the Post-Communist Societies in Transition*, Bern: Peter Lang.
- Hoppe H. H. 2001, *Democracy: the God that Failed*, New Brunswick: Transactions Publisher.
- Huerta de Soto J. 1992, *Socialismo, cálculo economico y función empresarial*, Madrid: UE.
- Huerta de Soto J. 2003, *La Scuola Austriaca. Mercato e creatività imprenditoriale*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Huerta de Soto J. 2009 (a), *Classic Liberalism versus Anarcho-Capitalism*, in Hulsmann J. G., Kinsella S., eds., *Property, Freedom and Society. Essays in honor of Hans-Hermann Hoppe*, Auburn: The Ludwig von Mises Institute.
- Huerta de Soto J. 2009 (b), *The Theory of Dynamic Efficiency*, London-New York: Routledge.
- Hulsmann J. G., Kinsella S. 2009, eds., *Property, Freedom and Society. Essays in honor of Hans-Hermann Hoppe*, Auburn: The Ludwig von Mises Institute.
- Hummeler K., Mingardi A. 2015, eds., *Europe, Switzerland and the Future of Freedom. Essays in Honour of Tito Tettamanti*, Torino: IBL Libri.
- Hyams K. 2012, *Political Authority and Obligation*, in McKinnon C., ed., *Issues in Political Theory*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- Ihori T. 2016, *Principles of Public Finance*, Beach Road-Gateway East: Springer-Nature.
- Infantino L. 1998, *L'ordine senza piano*, Roma: Armando.
- Janos A. C. 1982, *The Politics of Backwardness in Hungary, 1825-1945*, Princeton: Princeton University Press.
- Jardin A. 1994, *Alexis de Tocqueville 1805-1859*, Milano: Jaca Book.
- Jasay A. de 1996, *Hayek: Some Missing Pieces*, in *The Review of Austrian Economics*, 1, IX.
- Jasay A. de 2002, *Justice and Its Surroundings*, Indianapolis: Liberty Fund.
- Jasay A. de 2007, *L'antitrust e la sua imposizione "privata". Un punto di vista liberale*, in *IBL Occasional Paper*, 43.
- Jones M. 2011, *The First Amendment. Freedom of Speech, the Press, and Religion*, New York: Rosen Central.
- Kaye H. J. 2005, *Thomas Paine and the Promise of America*, New York: Hill and Wang.
- Kinsella S., Hulsmann J. G. 2009, eds., *Property, Freedom and Society. Essays in honor of Hans-Hermann Hoppe*, Auburn: The Ludwig von Mises Institute.
- Kirk R. 1989, *A Conservative Program for a Kinder, Gentler America*, Heritage Foundation Lecture, 27th April 1989.
- Kliemt H., Bouillon H. 2007, eds., *Ordered Anarchy. Jasay and his Surroundings*, Aldershot: Ashgate.
- Kunzman R. 2009, *Write These Laws on Your Children. Inside the World of Conservative Christian Homeschooling*, Boston: Beacon Press.
- La Torre M. 2006, *La crisi del Novecento. Giuristi e filosofi nel crepuscolo di Weimar*, Bari: Dedalo.
- Le Goff J. 2010, *Lo sterco del Diavolo. Il denaro nel Medioevo*, Roma-Bari: Laterza.
- Lemennicier B. 2006, *La morale face à l'économie*, Paris: éditions de l'Organisation.
- Leotta C. D. 2013, *Il genocidio nel diritto penale internazionale. Dagli scritti di Raphael Lemkin allo Statuto di Roma*, Torino: Giappichelli.
- Lillo P. 2012, *Globalizzazione del diritto e fenomeno religioso*, Torino: Giappichelli.

- Lottieri C. 2001, *Il pensiero libertario contemporaneo. Tesi e controversie sulla filosofia, sul diritto e sul mercato*, Macerata: Liberilibri.
- Lottieri C. 2011, *Credere nello Stato? Teologia politica e dissimulazione da Filippo il Bello a Wikileaks*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- MacKenna C. J. E. 2009, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa, I, Introduzione: i soggetti ecclesiali di diritto*, Milano: Giuffrè.
- Macpherson C. B. 1964, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press.
- Mannheim K. 1950, *Freedom, Power and Democratic Planning*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Marchisello A. 2008, *La ragione del diritto: Carloantonio Pilati tra Cattedra e Foro nel Trentino del Tardo Settecento*, Milano: Giuffrè.
- Mason L. 1959, *The Language of Dissent*, Cleveland-New York: The World Publishing Company.
- Massari T. 1993, *La tela di Penelope. Democrazia politica e ricostruzione della Sinistra*, Bari: Dedalo.
- McCoy A. W. 2012, *Torture and Impunity. The U. S. Doctrine of Coercive Interrogation*, Madison-London: The University of Wisconsin Press.
- McKenzie Neal R. 2010, *We the People. A Christian Nation*, Bloomington: Authorhouse.
- McKinnon C. 2012, ed., *Issues in Political Theory*, Oxford-New York: Oxford University Press.
- McVicar M. J. 2015, *Christian Reconstruction: R. J. Rushdoony and American Religious Conservatism*, London-Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mela A. 1993, *Il concetto di possesso. Un'indagine di teoria generale del diritto*, Torino: Giappichelli.
- Mierzejewski A. C. 2004, *Ludwig Erhard: A Biography*, London-Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Mingardi A., Hummler K. 2015, eds., *Europe, Switzerland and the Future of Freedom. Essays in Honour of Tito Tettamanti*, Torino: IBL Libri.
- Mises L. von 1995, *Lo Stato onnipotente. La nascita dello Stato totale e della guerra totale*, Milano: Rusconi.
- Moloney D. M. 2003, *American Catholic Lay Groups and Transatlantic Social Reform in the Progressive Era*, London-Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Moneta P. 2016, *Introduzione al diritto canonico*, Torino: Giappichelli.
- Moretti F. 2007, *Dal ludus alla laude. Giochi di uomini, santi e animali dall'Alto Medioevo a Francesco d'Assisi*, Bari: Edipuglia.
- Mullally S. 2006, *Gender, Culture and Human Rights. Reclaiming Universalism*, Oxford-Portland: Hart Publishing.
- Nelson R. H. 2014, *Economics as Religion. From Samuelson to Chicago and Beyond*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Newman S. 2015, *Postanarchism*, Edinburgh: Polity Press.
- Nock A. J. 1941, *The Jewish Problem in America*, in *The Atlantic Monthly*, 1st June.
- Nock A. J. 1969, *The Theory of Education in the United States*, Stratford: Ayer & Co. Publishing.
- Nock A. J. 1994, *Il nostro nemico, lo Stato*, Macerata: Liberilibri.
- Nock A. J. 2011, *The Myth of a Guilty Nation*, Auburn: The Ludwig von Mises Institute.
- Nozick R. 1974, *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- Nussbaum M. C. 2011, *La fragilità del bene. Fortuna ed etica nella tragedia e nella filosofia greca*, Bologna: il Mulino.
- Nussbaum M. C. 2015, *Introduction*, in Ead, Brooks T., eds., *Rawls's Political Liberalism*, New York-Chichester: Columbia University Press.

- Pautrier M. 2010, *I mutamenti istituzionali a Roma tra Tardo-Antico e Medioevo*, Roma: Lulu.
- Pavlac B. A. 2009, *Witch Hunts in the Western World: Persecution and Punishment from the Inquisition through the Salem Trials*, Westport-London: Greenwood Press.
- Pazé V. 2015, *Il comunitarismo*, Roma-Bari: Laterza.
- Penton M. J. 2015, *Apocalypse Delayed: the Story of Jehovah's Witnesses*, Toronto-Buffalo-London: University of Toronto Press.
- Petrovic J. E. 2015, *A Post-Liberal Approach to Language Policy in Education*, Bristol-Tonawanda-North York: Multilingual Matters.
- Pierson C. 1995, *Socialism after Communism. The New Market Socialism*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Pizzorni R. M. 1989, *Il fondamento etico-religioso del diritto secondo San Tommaso d'Aquino*, Milano: Massimo.
- Pizzorni R. M. 1995, *Giustizia e carità*, Bologna: Edizioni Studio Domenicano.
- Posner R. A. 1979, *The Uncertain Protection of Privacy by the Supreme Court*, in *Supreme Court Review*, 173.
- Pozzolo S. 2001, *Neocostituzionalismo e positivismo giuridico*, Torino: Giappichelli.
- Rady M. 2015, *Customary Law in Hungary: Courts, Texts and the Tripartitum*, Oxford: Oxford University Press.
- Ramet S. P. 2005, ed., *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Rawls J. 2010, *Una teoria della giustizia*, Milano: Feltrinelli.
- Reeve P. W. 2015, *Religion of a Different Color: Race and the Mormon Struggle for Whiteness*, Oxford: Oxford University Press.
- Ricca M. 2004, *Le religioni*, Roma-Bari: Laterza.
- Rockwell L. H. Jr. 2003, *Speaking of Liberty*, Auburn: The Ludwig von Mises Institute.
- Romano A. 1994, *Famiglia, successioni e patrimonio familiare nell'Italia medievale e moderna*, Torino: Giappichelli.
- Rothbard M. N. 1970, *Power and Market: Government and the Economy*, Menlo Park: Institute for Humane Studies.
- Rothbard M. N. 1993, *Man, Economy and State*, Auburn: The Ludwig von Mises Institute.
- Rothbard M. N. 1995, *Per una nuova libertà. Il Manifesto libertario*, Macerata: Liberilibri.
- Rothbard M. N. 2006, *La Grande Depressione*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Rothbard M. N. 2009, *Murray N. Rothbard vs. the Philosophers. Unpublished Writing on Hayek, Mises, Strauss and Polanyi*, Modugno Crocetta R. A., ed., Auburn: The Ludwig von Mises Institute.
- Rutten A. 2011, *Can Anarchy Save Us from Leviathan?*, in Strigham E. P., ed., *Anarchy and the Law. The Political Economy of Choice*, New Brunswick: Transactions Publisher.
- Salvadori M. L. 2015, *La Sinistra nella storia italiana*, Roma-Bari: Laterza.
- Sandberg R. 2014, *Religion, Law and Society*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sandulli A. 2009, *Costruire lo Stato: la scienza del diritto amministrativo in Italia, 1800-1945*, Milano: Giuffrè.
- Scaduto F. 1912, *Stato e confessioni religiose*, Roma: Iride.
- Scheb J. M. II 2015, *Criminal Law*, Stamford: Cengage.
- Schiavello A. 1997, *Diritto come integrità: incubo o nobile sogno? Saggio su Ronald Dworkin*, Torino: Giappichelli.
- Sciabarra C. M. 2000, *Total Freedom. Toward a Dialectical Libertarianism*, University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Seaton J. 1996, *Cultural Conservatism, Political Liberalism. From Criticism to Cultural Studies*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Semeraro M. 2008, *Pagamento e forme di circolazione della moneta*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.

- Seton-Watson C. 1999, *L'Italia dal liberalismo al fascismo: 1870-1925*, Roma-Bari: Laterza.
- Shils E. 2013, ed., *The Order of Learning . Essays on the Contemporary University*, New Brunswick: Transactions Publisher.
- Shook J. R. 2000, ed., *Chicago School Pragmatism. The Development of Instrumentalism: Morality, Society, Education and Religion*, Bristol-Sterling: Thoemmes Press.
- Spring J. 2016, *American Education*, London-New York: Routledge.
- Stringham E. P. 2011, ed., *Anarchy and the Law. The Political Economy of Choice*, New Brunswick: Transactions Publisher.
- Tarello G. 1962, *Il realismo giuridico americano*, Milano: Giuffrè.
- Tocqueville de A. 2001, *Writings on Empire and Slavery*, Pitts J., ed., Baltimore-London: The John Hopkins University Press.
- Tracy L. 2015, *Torture and Brutality in Medieval Literature. Negotiations of National Identity*, Cambridge: Brewer.
- Trakman L. E. 1983, *The Law Merchant: the Evolution of Commercial Law*, Littleton: Fred B. Rothman & Co.
- Tufts J. H. 2000, *Moral Evolution*, in Shook J. R., ed., *Chicago School Pragmatism. The Development of Instrumentalism: Morality, Society, Education and Religion*, Bristol-Sterling: Thoemmes Press.
- Turchi V. 2008, *I nuovi volti di Antigone. Le obiezioni di coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Urbinati N. 2009, *Individualismo democratico. Emerson, Dewey e la cultura politica americana*, Roma: Donzelli.
- Vermeulen E. M. 2003, *The Evolution of Legal Business Forms in Europe and in the United States*, The Hague-London-New York: Kluwer Law International.
- Vitale E. 1996, *Il soggetto e la comunità. Fenomenologia e metafisica dell'identità in Charles Taylor*, Torino: Giappichelli.
- Wagner W. 2011, *A Catechism of the Liberal Catholic Church*, Dallas: Mystic Ways Books.
- Ward I. 2014, *Islamic Finance in the Global Economy*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wood L. 2016, *Islamic Legal Revival. Reception of European Law and Transformations in Islamic Legal Thought in Egypt, 1875-1952*, Oxford: Oxford University Press.
- Zagrebelsky G. 2010, *Scambiarsi la veste. Stato e Chiesa al governo dell'uomo*, Roma-Bari: Laterza.
- Zhang X. 2008, *Postsocialism and Cultural Politics: China in the Last Decade of the Twentieth Century*, Durham: Duke University Press.
- Zorzi A. 2008, a cura di, *La civiltà comunale italiana nella storiografia internazionale*, Firenze: Firenze University Press.

(pubblicato on line il 7 aprile 2017)