

Chiara Martucci

TRE CONCETTI DI LIBERTÀ: UNA RASSEGNA CRITICA

workingpaper

 Centro Einaudi

N2 2008



Laboratorio di Politica Comparata
e Filosofia Pubblica

CHIARA MARTUCCI

**TRE CONCETTI DI LIBERTÀ:
UNA RASSEGNA CRITICA**

Centro Einaudi • Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica
con il sostegno della Compagnia di San Paolo

Working Paper-LPF n. 2 • 2008

© 2008 Chiara Martucci e LPF • Centro Einaudi

Chiara Martucci ha conseguito nel 2008 il dottorato di ricerca in Studi politici presso la Graduate School in Social, Political and Economic Sciences dell'Università degli Studi di Milano, con una tesi in Filosofia politica su «Libertà in pubblico. La dimensione pubblica della libertà individuale e il fatto del pluralismo». In precedenza ha acquisito il titolo di Master in Pari opportunità e studi di genere e da alcuni anni collabora con il Centro interdipartimentale di studi e ricerche «Donne e differenze di genere» della stessa Università. I suoi principali interessi di ricerca vertono sul dibattito filosofico-politico attorno ai concetti di eguaglianza e libertà e alle nuove forme di inclusione ed esclusione dalla cittadinanza. Tra le sue pubblicazioni, il volume *Con voci diverse. Un confronto sul pensiero di Carol Gilligan* (2005), curato assieme a Bianca Beccalli.

e-mail: chiara.martucci@unimi.it

Il **Laboratorio di Politica Comparata e Filosofia Pubblica** promuove attività di studio, documentazione e dibattito sulle principali trasformazioni della sfera politica nelle democrazie contemporanee, adottando sia una prospettiva descrittivo-esplicativa che una prospettiva normativa, e mirando in tal modo a creare collegamenti significativi fra le due.

L'attività del Laboratorio, sostenuta dalla Compagnia di San Paolo, si concentra in particolare sul rapporto fra le scelte di policy e le cornici valoriali all'interno delle quali tali decisioni sono, o dovrebbero essere, effettuate.

L'idea alla base di questo approccio è che sia non solo desiderabile ma istituzionalmente possibile muovere verso forme di politica «civile», informate a quel «pluralismo ragionevole» che Rawls ha indicato come tratto caratterizzante del liberalismo politico. Identificare i contorni di questa nuova «politica civile» è particolarmente urgente e importante per il sistema politico italiano, che appare ancora scarsamente preparato ad affrontare le sfide emergenti in molti settori di policy, dalla riforma del welfare al governo dell'immigrazione, dai criteri di selezione nella scuola e nella pubblica amministrazione alla definizione di regole per le questioni eticamente sensibili.

LPF • Centro Einaudi
Via Ponza 4 • 10121 Torino
telefono +39 011 5591611 • fax +39 011 5591691
e-mail: segreteria@centroeinaudi.it
www.centroeinaudi.it

INDICE

| | |
|---|----|
| TRE CONCETTI DI LIBERTÀ: UNA RASSEGNA CRITICA | 5 |
| 1. Libertà negativa e libertà positiva. Vantaggi e limiti di una soluzione dicotomica | 5 |
| 2. La libertà come concetto tridimensionale: vincoli, opzioni, agenti | 11 |
| 3. Un terzo concetto di libertà: due possibili versioni | 18 |
| 3.1. Forma e contenuto delle preferenze individuali: questioni di autonomia | 21 |
| 3.2. Le istituzioni politiche come condizione per la libertà individuale | 29 |
| 4. Cenni conclusivi | 34 |

PAROLE CHIAVE

libertà, liberalismo

ABSTRACT

**THREE CONCEPTS OF FREEDOM:
A CRITICAL REVIEW**

When he was offered his tenure in Political Theory at Oxford in 1958, Isaiah Berlin decided to dedicate his opening lecture to the concept of freedom. The well-known distinction between negative and positive freedom draws on that lecture, where the ‘negative’ refers to the freedom *from* something or somebody’s interference, and the ‘positive’ to the freedom *of* doing or being something/somebody. This article aims to provide an account of the philosophical and political debate that followed this definition. Firstly, Gerald MacCallum’s conception of freedom as a single, tridimensional concept, involving a triadic relation – freedom *of* somebody, *from* something, *of* doing/not doing something, becoming/not becoming somebody – will be presented. Then two different versions of a third possible concept of freedom will be examined, particularly aiming to stress the links (or the missing links) among the different contemporary declinations of a key notion of the political lexicon.

TRE CONCETTI DI LIBERTÀ: UNA RASSEGNA CRITICA

1. LIBERTÀ NEGATIVA E LIBERTÀ POSITIVA. VANTAGGI E LIMITI DI UNA SOLUZIONE DICOTOMICA

Quando fu chiamato a ricoprire la cattedra di Teoria politica a Oxford, nel 1958, Isaiah Berlin decise di dedicare la lezione inaugurale al concetto di libertà. A quella *lecture* risale la sua fortunata distinzione tra «libertà negativa» (LN) e «libertà positiva» (LP), formulazione che separa la libertà *da* qualcosa o dall'ingerenza di qualcuno dalla libertà *di* fare o essere qualcosa/qualcuno. Prima di Berlin, molti autori avevano utilizzato – implicitamente o esplicitamente – questa distinzione, a partire perlomeno dal Kant (1788) della *Critica della ragion pratica*. Lo stesso Berlin fa esplicito riferimento al celebre *Discorso sulla libertà degli antichi e dei moderni* di Benjamin Constant (1819), ed è anzi probabile che abbia deciso di adottare questa terminologia proprio perché di uso comune nel discorso sulla libertà¹. Tuttavia, il contributo di Berlin fu accolto da molti dei suoi contemporanei come originale; e in effetti all'epoca si trattava di una scelta innovativa poiché, fino a quel momento, buona parte dei filosofi analitici riteneva che – data l'inevitabilità degli aspetti valutativi – non fosse plausibile il tentativo di dare una definizione rigorosa dei termini del lessico politico, giuridico e morale. Il testo di quella conferenza (Berlin 1958), poi rivisto e pubblicato con il titolo *Four Essays on Liberty* (Berlin 1969), sottolineò invece la necessità del chiarimento concettuale come *mezzo* e non come *fine*, e diede avvio a una discussione molto vivace, da allora mai completamente superata nella filosofia politica successiva, sul concetto di libertà².

La novità dell'argomento berliniano consisteva infatti nell'angolatura da cui veniva considerato il problema della libertà: un problema, cioè, non esclusivamente defi-

¹ Mario Ricciardi (2005) ricorda che, mentre è ora ben noto che questa distinzione fu introdotta la prima volta da Bentham (1776), meno spesso si sottolinea come la medesima terminologia fosse stata impiegata nei decenni precedenti alla lezione di Berlin da Guido de Ruggiero (1925) e talmente di uso comune da essere addirittura utilizzata in un testo sulla storia europea dopo la seconda guerra mondiale (Saunders 1947).

² La Scuola di Oxford, di cui Berlin era un esponente, ha avuto quindi il pregio di «ridare dignità teorica al lavoro di analisi dei concetti etici e ha dimostrato l'utilità di un approccio non-riduzionista agli usi normativi del linguaggio ordinario», da cui prese il via una vera e propria rinascita della filosofia pratica di lingua inglese. Cfr. Carter e Ricciardi (1996, «Introduzione», 5).

nitario, ma anche pratico, di orientamento dell'azione³. Esigenza che si manifesta in tutta la sua evidenza nella parte conclusiva del saggio laddove Berlin, esaminando le implicazioni che può avere una preferenza per la LP piuttosto che per la LN, arriva ad affermare che «non si tratta di due interpretazioni di un unico concetto, ma di due atteggiamenti inconciliabili nei confronti dei fini della vita» (Berlin 1969, trad. it. 1989, 231). Berlin sembra dunque attribuire un carattere radicalmente dicotomico a tale distinzione: LN e LP non costituirebbero meramente due tipi diversi di libertà, ma due interpretazioni rivali e incompatibili di un unico ideale politico. Da questo punto di vista, *Two Concepts of Liberty* appare come un testo fortemente impregnato e orientato da motivazioni politiche contestuali che promuove quella che si potrebbe definire una *dottrina dei due campi*: in questo caso, quelli della guerra fredda⁴. Proprio in ragione delle modalità con cui l'idea di LP è storicamente sviluppata nei regimi totalitari dell'ex Unione Sovietica di cui fece esperienza in prima persona, Berlin preferisce optare decisamente per il modello negativo di libertà proposto dal paradigma liberale classico, considerandolo migliore e non compatibile con quello concorrente⁵.

Il saggio di Berlin comincia dunque con la distinzione analitica tra i due concetti di LN e LP. La libertà negativa è relativa all'estensione della libertà di scelta dell'individuo e dei confini all'interno dei quali all'attore non può essere impedito di scegliere e agire. La libertà positiva guarda alla localizzazione della sorgente dell'interferenza, e asserisce che una persona è libera solo se è essa stessa all'origine della costrizione. La prima – libertà *da* – è la libertà quale è stata concepita dai liberali in epoca moderna, ed è questa, per Berlin, la «vera» libertà. La seconda è invece una teoria dell'eguaglianza (politica e/o sociale) e di *altre cose buone*, ma non della libertà (Berlin 1958).

Ma vediamo meglio come si sviluppa la linea argomentativa, a partire dalle sue definizioni. Per LN, Berlin intende la disponibilità di *un'area di non interferenza*, ovvero la possibilità di agire senza essere impediti o di non agire senza essere costretti da parte di altri individui. La LN risponde alla domanda: «qual è l'area entro cui si lascia o si dovrebbe lasciare al soggetto – una persona o un gruppo di persone – di fare o di essere ciò che è capace di fare o di essere, senza interferenze da parte di

³ Come sottolinea Corrado Del Bò, sarebbe però ingenuo (oltre che falso) pensare che *Two Concepts of Liberty* abbia posto fine alla produzione di importanti lavori di meta-etica sulla libertà: basta, infatti, guardare all'opera di Felix Oppenheim, *Dimensions of Freedom: An Analysis* (1961), o all'articolo di Gerald MacCallum, «Negative and Positive Liberty» (1967), per essere smentiti. Cfr. Del Bò (2000).

⁴ Si riprende questa locuzione da Besussi (2005).

⁵ Nato a Riga da una famiglia di commercianti ebrei nel 1909, Berlin trascorse la sua infanzia a San Pietroburgo. Fu testimone della Rivoluzione russa, e di un episodio in particolare di cui riferisce Henry Hardy: «Berlin attribuiva il suo orrore, durato tutta la vita, per la violenza (soprattutto se ispirata da un'ideologia) a un episodio di cui fu testimone diretto a Pietrogrado, durante la rivoluzione di febbraio, quando vide la folla trascinare al linciaggio un poliziotto fedele allo zar, pallido come un cadavere per il terrore. Il racconto rispecchia sicuramente, e con molta intensità, questa esperienza così precoce e ci rivela una delle fonti più profonde del liberalismo del Berlin maturo» (in Ricciardi 2005, XXXI). Nel 1921, si trasferì con la famiglia in Gran Bretagna dove studiò, laureandosi e poi divenendo docente a Oxford. Una biografia di Isaiah Berlin particolarmente documentata e appassionata è quella a cura di Michael Ignatieff (1998).

altre persone?». La LP esprime invece, secondo Berlin, il desiderio da parte dell'individuo di essere padrone di se stesso e risponde alla domanda: «che cosa, o chi, è la fonte del controllo o dell'ingerenza che può indurre qualcuno a fare, o ad essere, questo invece di quello?» (Berlin 1958, trad. it. 2000, 12).

Nel dibattito seguito a questa prima definizione, il concetto di LP è stato sviluppato perlomeno in due accezioni: come autodeterminazione e come capacità. L'obiezione berliniana all'identificazione della libertà con l'autodeterminazione consiste nell'avvertire la presenza di una sorta di «piano inclinato» (*slippery slope*) sul quale gli argomenti rischiano di scivolare verso derive totalitarie. Se l'autodeterminazione consiste nel non essere schiavi di nessuno, dobbiamo ritenere che questa affermazione possa valere anche nei confronti di se stessi. Caso esemplare è quello dell'«io diviso» del fumatore che è convinto di dover smettere, ma non riesce a rinunciare alle sigarette. Si verrebbe a creare in questo caso, osserva Ian Carter⁶, una sorta di divisione dell'io in cui confliggono due parti: una *razionale*, che imporrebbe di smettere perché fumare fa male, e l'altra *irrazionale*, più interessata al piacere presente del fumo che ai danni che ne possono derivare. Quale parte dovrebbe avere il sopravvento? Se si guarda al senso comune, la risposta in questo caso potrebbe apparire semplice: fumare aumenta statisticamente il rischio di contrarre malattie mortali ed è quindi *razionale* non farlo. Esiste tuttavia il non trascurabile fatto che non tutti gli esseri razionali selezionano i fini nello stesso modo, pur essendo dotati di ragione. Se però, come prevede la LP nella definizione di Berlin, si stabilisce che una persona è libera (nel senso di non eterodiretta) *se e solo se* agisce in maniera razionale (ovvero applicando criteri razionali per la selezione dei fini), si può arrivare al paradosso che qualcuno, assolutamente convinto di conoscere i *veri* fini cui dovrebbe giungere l'azione, abbia un buon argomento per sostenere la necessità di obbligare qualcun altro a essere libero, nel senso di realizzare questo o quel fine identificato come razionale. Interpretazione, questa, che può autorizzare a una costrizione capillare e radicale degli individui da parte di un potere politico (che può essere detenuto, indifferentemente, da un despota illuminato così come da una democratica volontà generale) che abbia la pretesa di rappresentare ciò che in ciascuno vi è di «autenticamente» razionale. Come osserva Berlin, le conseguenze pratiche di tale assunto possono condurre fino alla negazione totale della premessa da cui si parte. Infatti, una volta chiarito descrittivamente quali siano i contenuti necessari della libertà, può diventare legittimo sia *costringere* a essere liberi, cioè ad adeguarsi a quei contenuti, sia proibire di non farlo. In questo modo, verrebbero eliminate sia la LN sia la LP, se intesa come genuina autodeterminazione. Infatti, l'idea di libertà come autodeterminazione non può coerentemente legittimare la paradossale costrizione a essere liberi. Una simile costrizione deriva, piuttosto, da una lettura sostanzialistica della libertà secondo la quale essere liberi significa comportarsi conformemente a un'essenza metafisicamente fondata. Ma chi viene determinato in base a fini stabiliti da altri non si autodetermina affatto! Anzi, come osserva Berlin, l'esperienza storica suggerisce l'idea che, seguendo questa logica, si

⁶ Si riprende qui ampiamente l'analisi di Carter e Ricciardi (1996, «Introduzione», 10).

possa facilmente giungere al punto in cui l'agente libero può essere considerato non più l'individuo, ma un corpo collettivo che deve imporre la propria volontà alle *recalcitranti membra*. Con quest'ultimo passaggio si giunge alla fine del piano inclinato, al punto in cui, cioè, in nome dell'idea di una «vera» libertà si finisce per giustificare anche il totalitarismo più brutale.

L'obiezione all'identificazione della libertà positiva con l'idea di *capacità* – intesa come effettiva realizzazione di ciò che si è liberi di fare – deriva anch'essa da alcune conseguenze controintuitive. Si tratta, in primo luogo, di distinguere quando i vincoli alla libertà dipendano da altri agenti piuttosto che da vincoli naturali o di natura impersonale, ma approfondiremo questo argomento più oltre. Ai fini attuali, preme solo sottolineare come per Berlin la libertà stia nell'opportunità, nella possibilità di agire piuttosto che nell'azione in sé. Ciò che importa è *poter* operare scelte libere, a prescindere da quali: non è il contenuto, ma il processo della scelta che definisce la LN. Maggiore è il numero di porte aperte a disposizione (questo il suo esempio), più si è liberi; minore è il numero di porte, più si è costretti⁷. I desideri, i voleri, le preferenze, i motivi per cui le persone vogliono la libertà restano invisibili alla teoria perché sono considerati un fatto di esclusiva pertinenza del soggetto. Berlin distingue in questo senso tra un *liberalismo empirico* e uno *metafisico*. Il primo prende gli individui per quello che sono, il secondo per come dovrebbero essere, e si pone quindi il problema delle preferenze, di quali scelte sono pertinenti, quali autentiche, eccetera. Ma quando si illuminano di luce pubblica i desideri, i voleri, le preferenze – osserva Berlin –, essi divengono di dominio e di discussione pubblica, e quindi gli individui diventano titolari della pretesa di vedere riconosciuti desideri, voleri, preferenze per i quali vogliono la libertà. Non volendo porsi il problema di selezionare qualitativamente tra i desideri, Berlin privilegia una valutazione quantitativa delle opzioni disponibili e una prospettiva procedurale rispetto alle scelte. Preferisce quindi adottare il punto di vista del liberalismo empirico e considerare la libertà come un fatto esclusivamente privato dell'individuo.

Berlin struttura dunque la teoria della LN intorno a tre assi teorici: la definisce attraverso il suo opposto, la limita alle azioni e la collega a un «massimo grado di non-interferenza compatibile con le esigenze minime della vita sociale». Essere «non-liberi» significa che «mi si impedisce di fare qualcosa che altrimenti potrei fare». L'interferenza con le azioni di qualcuno consiste in una restrizione delle sue opportunità di fare determinate cose. Ogni esame sulla natura e le origini dell'interferenza (ovvero ogni questione che pertiene alla relazione tra libertà e potere) è estranea a questa teoria. Berlin può pertanto sostenere che non vi è alcuna necessaria connessione tra la forma del governo e la garanzia di un'area minima di libertà personale. Poiché la definisce a partire dall'assenza di ostacoli fisici, cioè in negativo, Berlin identifica la libertà con l'azione, o meglio con un'azione che non incontra impedimenti rilevanti. La libertà concerne l'opportunità esterna e concre-

⁷ «Le dimensioni della libertà negativa di una persona sono, per così dire, funzione delle porte che trova aperte, del loro numero, dei percorsi su cui si aprono e di quanto sono aperte» (Berlin 1969, trad. it. 1989, «Introduzione», 42).

ta che la volontà ha di tradursi in azione. In teoria, ogni relazione con il mondo esterno rappresenta un ostacolo, un'ostruzione. Per questo motivo, quando valutiamo il grado di libertà non dobbiamo soffermarci a considerare il tipo di azione che è oggetto di interferenza, né vedere se l'interferenza sia autorizzata da chi la subisce. Siccome la libertà è antitetica all'ostruzione, la sua presenza non può essere identificata né con l'agire razionalmente né con una legge emanata da un'autorità riconosciuta da chi obbedisce. La libertà è dove e quando non c'è la legge. Ogni legge – sostiene Berlin citando Bentham – è un'infrazione della libertà e si applica a tutti egualmente, tanto a coloro che si comportano razionalmente o che hanno dei diritti politici quanto a coloro che si comportano irrazionalmente o che non sono emancipati politicamente⁸.

Posta in questi termini, la distinzione tra LN e LP sembrerebbe avallare l'idea che la LN sia un fatto che riguarda esclusivamente la disponibilità di uno spazio privato nel quale sarebbe arbitrario patire interferenze, e la LP un fatto pubblico, inteso come adesione all'*ethos* della cittadinanza. È su questo piano che la riflessione berliniana si intreccia alla nota distinzione tra la libertà degli antichi e la libertà dei moderni introdotta nel 1819 da Benjamin Constant. Secondo il filosofo francese, la differenza più significativa tra la politica antica e quella moderna risiede nel carattere rappresentativo dei nostri governi, del tutto assente nelle *poleis* greche, democratiche o aristocratiche che fossero, e negli altri regimi dell'antichità. Poiché il potere politico veniva gestito senza mediazioni, la libertà degli antichi consisteva nell'esercitare collettivamente, ma direttamente, molte funzioni della sovranità. Tale libertà collettiva risultava peraltro compatibile con l'asservimento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme⁹. Al contrario, nell'epoca moderna la libertà si misura esattamente nell'ampiezza dell'area di non-interferenza che garantisce all'individuo di non subire indebite ingerenze da parte dello stato o della comunità politica, una volta poste consensualmente le regole della convivenza. In breve, la libertà moderna consiste nel pacifico godimento dell'indipendenza privata¹⁰.

⁸ Per maggiori approfondimenti, si veda Urbinati (2002).

⁹ Tale orientamento si manifestava in pratiche come l'ostracismo ateniese o il controllo censorio della vita privata spartana per opera degli efori.

¹⁰ La libertà dei moderni consiste nell'essere sottoposto soltanto alla legge, nel non essere arrestato, né tenuto in carcere, né condannato a morte, né maltrattato per la volontà arbitraria di uno o più individui, nel diritto di esprimere la propria opinione, di scegliere il proprio lavoro e di esercitarlo, di disporre e abusare della propria proprietà, di associarsi con chi si preferisce, di esercitare la propria influenza sull'amministrazione del governo. Per usare direttamente le parole di Constant: «Chiedetevi innanzitutto, signori, cosa intendano oggi con la parola libertà un inglese, un francese, un abitante degli Stati Uniti d'America. Il diritto di ciascuno di non essere sottoposto che alle leggi, di non poter essere né arrestato, né detenuto, né messo a morte, né maltrattato in alcun modo a causa dell'arbitrio di uno o più individui. Il diritto di ciascuno di dire la sua opinione, di scegliere la sua industria e di esercitarla, di disporre della sua proprietà e anche di abusarne; di andare, di venire senza doverne ottenere il permesso e senza render conto delle proprie intenzioni e della propria condotta. Il diritto di riunirsi con altri individui sia per conferire sui propri interessi, sia per professare il culto che egli e i suoi associati preferiscono, sia semplicemente per occupare le sue giornate o le sue ore nel modo più conforme alle sue inclinazioni, alle sue fantasie. Il diritto, infine, di ciascuno di influire sulla amministrazione del governo sia nominando tutti o alcuni dei funzionari, sia mediante rimostranze, petizioni, richieste che l'autorità sia più o meno obbligata a prendere in considerazione» (in Constant 1819, trad. it. 1992, 220-221).

Nel mondo moderno libertà significa dunque, in gran parte, *libertà dallo stato* o libertà come non-impedimento. La libertà, quindi, come sfera all'interno della quale l'individuo non può essere in alcun modo intralciato dai divieti o dai comandi del potere statale. Si tratta di una libertà essenzialmente individuale, che coincide con i classici diritti di libertà relativi alla persona e alla coscienza. I moderni possiedono tuttavia anche una libertà che riguarda la sfera pubblica, ovvero la libertà di contribuire alle decisioni collettive che la vita sociale richiede. Tale libertà – che potremmo definire *libertà nello stato* o libertà come autonomia – comprende anche l'esercizio del controllo sull'operato dei pubblici poteri (cfr. De Luca 1993). È quindi anche una libertà pubblica, nel senso che riguarda la sfera che ricade sotto la sovranità della società; essa si realizza indirettamente, attraverso il sistema della rappresentanza.

Nel mondo antico, invece, la libertà consisteva essenzialmente: «nell'esercitare collettivamente, ma direttamente molte funzioni della sovranità, nel deliberare sulla piazza pubblica sulla guerra e sulla pace, nel concludere con gli stranieri i trattati di alleanza, nel votare le leggi, nel pronunciare giudizi; nell'esaminare i conti, la gestione dei magistrati, nel farli comparire dinnanzi a tutto il popolo, nel metterli sotto accusa, nel condannarli o assolverli» (Constant 1819, trad. it. 1992, 221). La libertà degli antichi è quindi una libertà *esclusivamente* pubblica. Essa consiste nel partecipare direttamente alle decisioni dello stato e – dal momento che tali decisioni vengono prese con il consenso di tutti – l'individuo, in quanto cittadino, è libero. Come privato, tuttavia, l'individuo non possiede alcuna libertà, perché la sovranità collettiva non riconosce alcun limite alla propria giurisdizione: «nulla è accordato all'indipendenza individuale, né sotto il profilo delle opinioni, né sotto quello dell'industria, né soprattutto sotto il profilo della religione» (*ibidem*). La conclusione è che l'individuo, presso gli antichi, è libero negli affari pubblici, ma *schiaivo* in tutti i suoi rapporti privati; presso i moderni è, invece, libero nella vita privata, mentre esercita una sovranità soltanto indiretta negli affari pubblici.

La questione da porsi a questo proposito è se sia sempre possibile distinguere chiaramente tra libertà pubbliche e libertà private. Da questo punto di vista, sia la nozione di LN sia quella di LP assicurano alcune garanzie, ma generano alcuni problemi. Una soluzione disgiuntiva permetterebbe di adottare solo una delle due soluzioni, obbligando a ignorare le connessioni tra sfera pubblica e privata e tra piano individuale e dimensione collettiva, restare all'interno di una visione dicotomica implica la necessità di scegliere tra un'idea della libertà come barriera protettiva di interessi e desideri privati e una concezione della libertà intesa come sovranità collettiva, dove il rapporto tra individuo e comunità politica si stringe fino a cancellare la pluralità che la compone, perdendo così di vista il valore di ciascun essere umano come «fine in sé».

2. LA LIBERTÀ COME CONCETTO TRIDIMENSIONALE: VINCOLI, OPZIONI, AGENTI

Una possibilità per aggirare la dicotomia berliniana è offerta dal contributo dello studioso Gerald MacCallum (1967), che definisce la libertà come relazione triadica. La libertà sarebbe, cioè, una dimensione composita all'interno della quale i fini dell'individuo, le reali circostanze o condizioni che rendono possibile od ostacolano la realizzazione di quei fini, e infine il carattere delle circostanze e condizioni dell'azione, sono tra loro legati. Nell'esposizione che ne ha proposto Ian Carter (2005, 21-22): «la libertà è una relazione tra un agente, certi vincoli (assenti nel caso della libertà, presenti nel caso della non-libertà) e certi scopi (perseguibili nel caso della libertà, preclusi nel caso della non-libertà)».

MacCallum riprende in larga parte l'analisi di Felix Oppenheim tesa a rintracciare una definizione empirica di libertà come categoria politica che possa essere accettata anche in presenza di disaccordi sui valori ultimi o di veri e propri contrasti ideologici. In questo senso, l'analisi di Oppenheim si concentra sulla libertà come *libertà sociale* (ovvero come relazione di individui o gruppi che interagiscono nella società) ed è in questo significato definita, *ex negativo*, come assenza di impossibilità fisica e di punibilità. Più specificamente, «nei confronti di Y, X è non-libero di fare x, nella misura in cui Y rende impossibile o punibile per X il fare x. Questa relazione sussiste a condizione che Y non faccia nulla di tutto ciò: a) precludere a X il fare x; b) rendere necessario per X il fare x; c) rendere punibile per X il fare x; d) rendere punibile per X l'astenersi dal fare x» (Oppenheim 1961, trad. it. 1964). Due osservazioni sembrano qui opportune: in primo luogo, la definizione di Oppenheim interpreta la libertà sociale come un concetto *triadico*, nel quale, cioè, sono posti in relazione un agente che agisce, un agente rispetto al quale quell'agente è libero di agire e un'azione che l'agente risulta libero di compiere; secondariamente, libertà sociale non coincide con la *libertà di scelta* (o *d'azione*), dal momento che «la libertà sociale indica una relazione tra due agenti, laddove la libertà di scelta designa una relazione tra un agente e un'azione o specie d'azione, effettiva o potenziale. [...] Che X abbia libertà di scelta quanto a x e a z significa che sia x che z sono incluse nell'ambito delle alternative accessibili a X. Viceversa, X non ha libertà di scelta quanto a x se in quelle circostanze è impossibile o necessario per X il fare x, indipendentemente dal fatto che questa impossibilità o necessità siano state causate da qualche altro agente» (Oppenheim 1961, trad. it. 1964, 155)¹¹.

¹¹ Si veda anche Oppenheim 1981, trad. it. 1985, 109-111. A metà degli anni Sessanta, *Dimensions of Freedom* ha stimolato, anche nella filosofia politica italiana, un vivace dibattito che si è sviluppato a partire da un articolo di Uberto Scarpelli (1964), assai critico nei confronti di Oppenheim e del suo tentativo di definizione empirica del concetto di libertà. Il dibattito ha visto coinvolti gli stessi Scarpelli e Oppenheim, nonché Alessandro Passerin d'Entrèves e Norberto Bobbio (rispettivamente a favore e contro Scarpelli) ed è riportato col titolo di «Libertà come fatto e come valore» in Bobbio, Scarpelli, Passerin d'Entrèves e Oppenheim (1965).

Il lavoro di MacCallum conduce a risultati teorici per certi versi simili. Scrive MacCallum (1967, trad. it. 1996, 21):

ogniqualevolta è in discussione la libertà di un qualche agente o gruppo di agenti, si tratta sempre della libertà da qualche vincolo, restrizione, interferenza o barriera al fare, non fare, diventare o non diventare qualcosa. Tale libertà è dunque sempre *di* qualcosa (un agente o più agenti), *da* qualcosa, *di* fare, non fare, diventare o non diventare qualcosa: è una relazione triadica. Assumendo il modello « x è (non è) libero da y di fare (non fare, diventare, non diventare) z », x sta per gli agenti, y per le condizioni di impedimento quali vincoli, restrizioni, interferenze e barriere, e z per le azioni o condizioni di carattere o di circostanza.

Se questo è il lessico della libertà – e il resto dell'articolo è una rigorosa analisi linguistica finalizzata a dimostrarlo – viene allora meno, secondo MacCallum, la distinzione LN e LP teorizzata da Berlin, che non sarebbe altro che il frutto di una confusione terminologica.

Quanto fossero importanti questi lavori di analisi concettuale della nozione di libertà lo si può evincere dall'utilizzo che ne è stato fatto nel mutato clima filosofico degli anni Settanta, quando, cioè, sono rinati prepotenti gli interessi per l'etica sostantiva e per la filosofia politica. Come si è detto, lungi dall'essere rigettati come vuote discussioni formalistiche, essi sono stati impiegati per costruire un linguaggio filosofico comune perché le proposte etico-politiche alternative potessero confrontarsi senza cadere nell'equivoco. In questo senso, l'analisi descrittiva delle categorie politiche non è più rimasta fine a se stessa, ma è venuta a costituire un momento propedeutico all'elaborazione e alla difesa di teorie complessive.

Proprio l'opera che più ha pesato su questo cambiamento di indirizzo nella filosofia morale analitica, ovvero *A Theory of Justice* di John Rawls, rappresenta efficacemente questo percorso. Al di là delle apparenze, Rawls non sembra ritenere il problema della definizione del concetto di libertà una mera pedanteria, anche se è vero che, nei fatti, egli ne dà comunque una definizione minimale, recuperando (con un esplicito riferimento a MacCallum e a Oppenheim) l'idea della libertà come concetto triadico. In questo senso, secondo Rawls: «vi sono vari tipi di agenti che possono essere liberi [...], molti tipi di condizioni che li vincolano, e innumerevoli generi di cose che essi sono liberi o non liberi di fare» (Rawls 1971, trad. it. 1982, 177).

Con Rawls ha trovato realizzazione l'esigenza di Berlin di inserire il problema della libertà in un contesto normativo di più ampio respiro; questo inserimento avviene mediante l'instaurazione di un rapporto di duplice natura con la tradizione meta-etica precedente: da un lato, di *rottura ideologica*, nel senso che viene rigettata l'impostazione che rendeva fini a se stesse le analisi linguistiche sui concetti etici, e, dall'altro, di *continuità logico-epistemologica*, nel senso che l'analisi linguisti-

stica costituisce momento *propedeutico* e *distinto* rispetto alla discussione sul valore morale di questi concetti¹².

Una delle ragioni di maggiore interesse della tesi di MacCallum consiste proprio nel fatto che essa può essere utilizzata per chiarire la distinzione tra concetto e concezioni della libertà, perché consente di individuare il nucleo della nozione – un significato condiviso – senza escluderne alcuna interpretazione. In generale, si può osservare come si sia affermata una linea di tendenza che ha raccolto il suggerimento di MacCallum secondo cui: «sarebbe molto meglio insistere sul fatto che viene impiegato sempre lo stesso concetto di libertà e che le differenze, piuttosto che riguardare ciò che è la libertà, riguardano, per esempio, che cosa sono le persone, e che cosa può contare come un ostacolo o un'interferenza alla libertà di persone così concepite» (MacCallum 1967, trad. it. 1996, 27). In questo modo, si è assistito a uno slittamento da controversie sul concetto di libertà verso conflitti sulla determinazione di cosa costituisca un agente, un vincolo, un'azione.

Nel dibattito teorico, i disaccordi circa quale debba essere la corretta concezione di libertà hanno principalmente riguardato il problema di cosa costituisca la «y» della formula, ovvero di chi o che cosa costituisca un vincolo alla libertà¹³. In proposito, sembra di poter distinguere due differenti aspetti della questione: 1) chi o cosa vincola? e 2) come vincola?

Alla prima domanda c'è chi, come Oppenheim (1961), sostiene che vincoli alla libertà siano solo gli atti di cui un soggetto umano è *causalmente* responsabile e chi – come David Miller (1983; 1985, trad. it. 1996, 119) o Kristian Kristiansson (1996) – definisce vincoli gli atti e/o l'omissione di atti di cui un soggetto umano è *moralmente* responsabile; c'è poi chi inserisce tra i vincoli anche gli ostacoli *interni* all'agente quali vizi, scarsa coscienza, eccetera – è il caso di Charles Taylor (1979) – o ancora gli eventi naturali – è la posizione di Amartya Sen (1992) e Philippe van Parijs (1995).

L'idea di considerare come vincolo alla libertà anche ciò che non è direttamente riconducibile all'azione individuale rimanda a una tipica questione circa la grammatica della libertà, ovvero se la capacità debba o meno essere considerata una nozione distinta da quella di libertà: un paralitico che non sia stato chiuso in una stanza da un'altra persona è libero di lasciare la stanza? È un mendicante libero di cenare al Waldorf Astoria? Alcuni rispondono a questi ormai classici interrogativi affermativamente, sulla base del rilievo epistemologico per cui «le richieste di libertà non hanno per oggetto la necessità di interferire con i meccanismi naturali del mondo, [...] ma interazioni sociali che richiedono interventi politici» (Carter e Ric-

¹² La centralità della libertà (variamente interpretata) come valore etico-politico è divenuta una costante nelle teorie della giustizia post-rawlsiane. Un quadro generale di riferimento si può ritrovare in Kymlicka (1990).

¹³ In genere, è infatti relativamente condiviso che agente sia l'individuo e azione ciò che l'individuo potrebbe voler fare (e non semplicemente ciò che vuole fare).

ciardi 1996, 11). D'altra parte, c'è chi evidenzia come anche fenomeni economici solitamente giudicati impersonali (quali, ad esempio, la disoccupazione o l'inflazione) possano essere ricondotti ad azioni individuali¹⁴.

Anche per quel che concerne il secondo interrogativo esiste una gran varietà di risposte. Steiner (1974), ad esempio, sostiene che vincolare significa rendere fisicamente impossibile un'azione, Oppenheim (1985, trad. it. 1996, 151) afferma che vincolare vuol dire rendere quest'azione impossibile (fisicamente o praticamente) oppure punibile. Miller (1983) asserisce, a sua volta, che vincolare equivale a frapporre ostacoli (non importa di quali dimensioni) di cui qualcuno è moralmente responsabile e propone la responsabilità morale come criterio per distinguere tra vincoli naturali e sociali¹⁵.

Un'utile cartina di tornasole per analizzare le divergenze in merito alla soluzione di questo secondo problema è costituita dal confronto tra le risposte di questi autori circa la questione delle minacce. «Essere minacciati» costituisce o non costituisce un vincolo alla libertà? Dal punto di vista di Steiner (1974), le minacce semplicemente alterano l'ordine di preferenza delle alternative (in condizioni normali preferisco non dare il mio portafoglio al primo che passa, ma sotto la minaccia di una pistola preferisco cederglielo). Miller contesta questa posizione (Miller 1983, trad. it. 1996, 137):

si confrontino i seguenti casi: nel primo, un uomo è imprigionato in una gabbia di tre metri quadrati; nel secondo, un quadrato delle stesse dimensioni viene disegnato per terra, l'uomo vi viene piazzato dentro e gli spiegano che pochi momenti dopo la sua uscita dal quadrato gli spariranno (ed è evidentissimo che la minaccia non è un *bluff*). Nella prospettiva di Steiner, l'uomo è libero di lasciare il quadrato nel secondo caso, ma non la gabbia nel primo. Possiamo ben dubitare, però, che i due casi siano differenti in un senso rilevante per i nostri giudizi di libertà. [...] È vero che nel secondo caso il meccanismo della reclusione dipende dall'avversione del recluso a essere ucciso; ma questo non è un suo gusto idiosincratco, quanto piuttosto una caratteristica assolutamente tipica della psicologia di ogni persona normale.

Questo «richiamo al buon senso» ha forse influito sulla decisione di Oppenheim di introdurre, nella replica all'articolo di Miller, una modifica alle posizioni sostenute in *Dimensions of Freedom*, individuando nell'*impossibilità pratica* un ulteriore vincolo alla libertà. Di fronte a un malvivente che intimi il fatidico «O la borsa o la vita», osserva Oppenheim, si è praticamente non-liberi di consegnare la borsa (giacché ciò metterebbe a repentaglio la propria incolumità) anche se si è fisicamente liberi di farlo (sopportandone poi le letali conseguenze). In buona sostanza, l'essere-

¹⁴ Si tratta di un argomento classico desunto dal linguaggio comune (che risale almeno fino a Hobbes, e che fa leva sulla constatazione che di chi è legato si dice che non è libero, mentre di chi non ha la capacità, come un paralitico, si dice che *non può* piuttosto che non è libero. Cfr. Hobbes (1646).

¹⁵ Come lo stesso Miller chiarisce nella sua replica a Oppenheim: «essere responsabile per qualcosa significa doverne rispondere; non significa necessariamente essere colpevole. [...] La responsabilità, si può dire, apre la porta a questioni di approvazione e disapprovazione senza risolverle» (Miller 1985, trad. it. 1996, 159).

praticamente-non-libero si verifica – come Oppenheim ha successivamente meglio chiarito – laddove un agente renda un’azione troppo rischiosa o difficile per un altro agente (considerando tale rischiosità o difficoltà dal punto di vista di un ipotetico agente razionale) (Oppenheim 1995). Un ulteriore e originale tentativo di soluzione al problema è quello offerto da J.P. Day, secondo cui (per tornare all’esempio) l’impossibilità, e quindi la non-libertà, non va ricercata nell’azione semplice «non cedere la borsa», ma nell’azione complessa «non cedere la borsa e rimanere vivo» (Day 1977). Dal punto di vista di Miller, questo comporta però che qualsiasi cambiamento svantaggioso nell’ambiente circostante renda impossibile una certa congiunzione di azioni e debba, dunque, essere interpretato come non-libertà (Miller 1983, trad. it. 1996, 132-133).

Venendo all’elemento «z» della formula triadica, qui il problema è se si debbano o meno considerare rilevanti desideri, valori e scopi di un agente rispetto alla definizione delle azioni che è libero di compiere. A tale proposito, i sostenitori di una definizione negativa di libertà ritengono – come abbiamo visto nel caso di Berlin – che questo elemento debba essere caratterizzato senza fare riferimento ai desideri o ai valori dell’agente. Diversamente, si porrebbe il cosiddetto «paradosso dello schiavo contento» che Berlin evidenzia dopo avere, in una prima formulazione, definito la libertà negativa come «l’assenza di ostacoli alla realizzazione dei desideri». Successivamente, si rese conto che tale definizione risultava paradossale nel caso, per esempio, di uno schiavo che si proclamasse felice della sua condizione di schiavitù e asserisse di desiderarla. Se essere liberi significa fare quello che si desidera, allora dobbiamo considerare questo schiavo come libero; affermazione che produce un immediato effetto controintuitivo. Se si definiscono gli scopi dell’agire libero semplicemente come l’insieme delle azioni che l’agente desidera compiere, si giunge infatti all’imbarazzante conclusione che la libertà aumenterà al diminuire della quantità dei desideri, sia questo l’effetto di una disciplina ascetica o piuttosto l’effetto di un lavaggio del cervello. Per evitare un tale rischio, come abbiamo anticipato, Berlin propone una visione puramente quantitativa degli scopi: si è tanto più liberi quante più opzioni si hanno a propria disposizione, a prescindere dal fatto che le si desideri o meno. Un prigioniero che non ha nessun desiderio di andare a teatro rimane tuttavia non-libero di andarci; così come una persona che ha la possibilità di andare al cinema, a teatro o a un concerto è più libera di una che può andare solo al cinema, anche se la prima non desidera andare in nessuno dei tre posti e la seconda vuole andare proprio al cinema.

Diversa è la posizione di Charles Taylor (1979), che sottolinea invece il nesso fondamentale tra la libertà e le motivazioni delle azioni degli agenti. Il paragone che propone è quello tra il grado di libertà di un paese in cui una dittatura imponga l’ateismo, ma dove – a causa della mancanza di infrastrutture – esistano pochissimi semafori, e il grado di libertà di un paese democratico e fortemente industrializzato in cui esista la libertà religiosa, ma ci siano molti semafori a ostacolare il traffico. Se dovessimo valutare la libertà in termini puramente quantitativi, argomenta Taylor, dovremmo giungere alla paradossale conclusione che c’è maggiore libertà

nel primo dei due paesi. Se ci fosse del tutto indifferente lo scopo delle azioni che si è liberi di fare, le occasioni di limitazione alla circolazione del traffico sarebbero per noi del tutto equivalenti a quelle della libertà di culto. Ma sappiamo che così non è. Possiamo reputare che la libertà religiosa abbia maggiore importanza rispetto alla libertà di attraversare la strada senza alcun impedimento? Intuitivamente, tale affermazione sembrerebbe ampiamente condivisibile. Da questa intuizione morale Taylor deduce un legame tra libertà e scopo che ritiene impossibile ignorare, nonostante apra la possibilità al tanto temuto «piano inclinato». In proposito, Taylor insiste sul concetto di libertà come autodeterminazione. Dal momento che l'oggetto della libertà è rappresentato dalla facoltà di agire e di poter agire, non si può fare a meno di formulare apprezzamenti circa il valore relativo o il significato delle azioni che la libertà permette di fare: è quindi sempre il soggetto a rappresentare l'autorità finale riguardo a ciò in cui consiste la libertà.

La posizione di Taylor è utile anche per introdurre il confronto sull'elemento «x» della formula di MacCallum, ovvero quali possano essere ritenuti gli aspetti rilevanti degli agenti quando si tratti di definirne la libertà. Per illustrare questo piano della riflessione, si può contrapporre la nozione del soggetto rawlsiano nella posizione originaria (*sé trascendente*, su modello del soggetto morale kantiano) ad altre due possibili concettualizzazioni del sé: quella del *sé incastonato* proposta da Taylor e da Michael Sandel (1984) e quella del *sé situato* introdotta da Seyla Benhabib (1987).

Nella posizione originaria, come noto, gli individui sono «depurati» da tutto ciò che li potrebbe assimilare a condizioni contingenti. L'agente è libero a prescindere da qualunque tratto lo specifichi dal punto di vista identitario o culturale, e anzi proprio per questa ragione. Rawls attribuisce a Kant l'ispirazione della sua teoria. Come l'etica kantiana è sostanzialmente incentrata sulla scelta autonoma di persone razionali, libere ed eguali, così quella di Rawls, grazie al velo di ignoranza, fa discendere la giustizia dall'accordo di persone libere e indipendenti, proprio perché non determinate da motivi egoistici e contingenti. Si tratta di un'etica dell'autonomia che esclude ogni eteronomia morale, come spiega chiaramente Rawls (1971, trad. it. 1982, 216):

[c]redo che Kant abbia sostenuto che una persona agisce autonomamente, quando i principi della sua azione sono scelti da lui come l'espressione più adeguata possibile della sua natura di essere razionale libero ed eguale. I principi in base ai quali agisce non vanno adottati a causa della sua posizione sociale o delle sue doti naturali, o in funzione del particolare tipo di società in cui vive, o di ciò che gli capita di volere. Agire in base a questi principi significherebbe agire in modo eteronomo. Il velo di ignoranza priva la persona nella posizione originaria delle conoscenze che la metterebbero in grado di scegliere principi eteronomi. Le parti giungono insieme alla loro scelta, in quanto persone razionali libere ed eguali, conoscendo soltanto quelle circostanze che fanno sorgere il bisogno di principi di giustizia.

Molti autori hanno criticato questa prospettiva considerandola espressione di un'idea del soggetto morale astratta, «disincarnata», artificiosamente separata dal

contesto sociale in cui è calata e dal quale non è possibile prescindere in modo a-problematico, come un approccio universalista parrebbe assumere¹⁶. A questa visione atomistica degli individui viene contrapposta l'idea di un *sé incastonato* sviluppata principalmente da Michael Sandel. A suo giudizio, quello che noi chiamiamo individuo, lungi dall'essere qualcosa di già costituito, va spiegato a sua volta con una complessità di referenti che si trovano all'interno di una società e di una cultura, all'interno cioè di una configurazione collettiva storicamente determinata e specifica (Sandel 1984). Rawls elabora una risposta a queste critiche proprio con riferimento alle argomentazioni comunitariste e, già a partire dal 1975, sviluppa una concezione *politica e non metafisica* della persona che culminerà nella sua proposta di *Liberalismo politico* e di consenso per intersezione¹⁷. Ciononostante, non sembra che questa precisazione eviti a Rawls di postulare un ideale di persona che, per quanto politico, risente fortemente del condizionamento della filosofia morale kantiana. Viceversa, attribuire un'eccessiva rilevanza a quanto distingue le persone per nascita, come fanno i comunitaristi, presta il fianco al rischio contrario: che l'individuo risulti modellato *esclusivamente* dal contesto, e che il valore specifico e unico di ciascuno si stemperi nell'appartenenza alla comunità di origine.

Una terza concezione possibile è ancora quella di un *sé situato*, che pone in primo piano la rilevanza di caratteristiche classificate come «contingenti» senza tuttavia definirle nel merito dei contenuti. È questa la posizione di Seyla Benhabib, il cui tentativo può essere identificato come quello di arricchire il concetto di soggettività senza con ciò rinunciare al carattere fondamentale della razionalità pratica e morale orientata all'autonomia. Un soggetto «corporeo» e «concreto» che, proprio a partire da queste caratteristiche, e non prescindendone, sappia articolare le sue pretese nell'agone del discorso pubblico formulandole tramite la forma razionale dell'argomentazione morale, su un piano di universale accessibilità. Un soggetto a due facce: una contestuale, l'altra universale, frutto della «necessaria complementarità» delle due prospettive dell'altro «concreto» e dell'altro «generalizzato». La proposta è quella di un *universalismo interattivo* caratterizzato dall'abbandono della visione dell'*altro generalizzato* per accogliere nel discorso l'alterità dell'*altro concreto*. In questa prospettiva, la critica alle teorie morali universalistiche, come quella

¹⁶ Sul dibattito *liberals vs communitarians* a proposito dell'idea di *unencumbered self*, si veda Forst 1994, e in particolare il cap. 1 «The constitution of the self», pp. 6-29.

¹⁷ L'idea di un consenso per intersezione (*overlapping consensus*) è proposta dal «secondo Rawls», quello di *Political Liberalism*, come base per la realizzazione di una convivenza pacifica entro coordinate «multiculturali». L'idea di fondo – come osserva Salvatore Veca – è che «i principi di giustizia per l'ambito del politico devono giacere, per così dire, nel sottoinsieme di intersezione non vuoto fra gli insiemi delle dottrine comprensive» (Veca 1998). L'adesione ai valori politici fondamentali, definiti dalla teoria della giustizia come equità, viene ricondotta così alle ragioni che ogni cittadino può trovare entro la propria dottrina comprensiva, ragioni che lo spingono a collaborare con i suoi partner sociali per la costruzione di un assetto sociale e istituzionale, il più possibile stabile, i cui principi di base siano circoscrivibili nell'area di condivisione generatasi dalla sovrapposizione delle diverse prospettive sul mondo coinvolte. «Entro un simile consenso le dottrine *ragionevoli* fanno propria, ciascuna dal suo punto di vista, la concezione politica. L'unità sociale si basa su un consenso intorno alla concezione politica; la stabilità è possibile quando le dottrine che compongono questo consenso sono affermate dai cittadini politicamente attivi e il conflitto tra i requisiti della giustizia e gli interessi essenziali dei cittadini, creati e incoraggiati dai loro assetti sociali, non è troppo acuto» (Rawls 1993, trad. it. 1994, 123, corsivo mio).

rawlsiana, è che esse «ignorando il punto di vista dell'altro concreto conducono ad una incoerenza epistemica». Nella posizione originaria: «L'altro in quanto differente dal sé sparisce [...]. Le differenze non sono negate; ma divengono irrilevanti». Avendo solo un *altro generalizzato*, «quello con cui siamo lasciati è una maschera vuota che rappresenta tutti e nessuno» (Benhabib 1987).

Secondo la prospettiva offerta da MacCallum, si può dunque identificare la libertà come un solo *concetto* cui corrispondono *concezioni* diverse, a seconda di come si definiscono i termini «x», «y» e «z» della formula. La critica di MacCallum punta a sottolineare quanto accomuna ogni asserzione sulla libertà: vi è un solo concetto di libertà, di cui possono esserci diverse concezioni ma che resta non *essenzialmente contestabile*¹⁸. Secondo questa prospettiva, è possibile un uso sensato dei concetti normativi che può portare a un accordo su una certa concezione del concetto in questione. In questo caso, il concetto di libertà è considerato il *frame* condiviso dentro al quale si elaborano le diverse concezioni della libertà¹⁹.

Se invece si insiste sulla *contestabilità essenziale* dei concetti politici, si ritiene che vi possano essere differenti concetti di uno stesso valore politico (per noi, della libertà) (Gallie 1955-56). In questo caso, si considera che vi siano concetti diversi, specifici e irriducibili l'uno all'altro. Qui l'idea è che non esista un minimo comune denominatore. L'esempio è quello di Berlin, che presenta LN e LP come concetti distinti, differenti e non assimilabili l'uno all'altro. Poiché si ritiene che non esista un'esperienza che possa accomunare le due definizioni del concetto, si costruisce la distinzione tra *libertà da* e *libertà di* come una dicotomia, in cui i due termini risultano mutuamente esclusivi, evidenziando in questo modo l'impossibilità di ricomporre i conflitti di valore che derivano dall'aderire all'uno o all'altro.

3. UN TERZO CONCETTO DI LIBERTÀ: DUE POSSIBILI VERSIONI

Un'ulteriore tradizione storicamente rilevante, cui accenna anche Berlin, propone una terza accezione possibile dell'idea di libertà: quella della libertà come *status* e riconoscimento:

¹⁸ L'impressione di trovarsi di fronte a un «punto morto» dovuto a disaccordi fondamentali relativi a credenze, valori e ideologie dei parlanti è alla base della nozione – introdotta da un'idea di Gallie e poi sviluppata da Connolly e Lukes – di «contestabilità essenziale» dei concetti politici. Data la dimensione valutativa dei concetti politici, si assume come *inevitabile* la possibilità che si sviluppino dispute e conflitti circa la definizione appropriata dei concetti e dei criteri per la loro applicazione. Nel caso dell'essenziale contestabilità, i disaccordi in questione sono definiti come *incompatibili*. Il rischio, di fronte a una conclusione tanto radicale, è che si finisca per rifiutare l'idea di un impiego sensato dei concetti normativi, indebolendo in questo modo un compito essenziale della teoria politica normativa. Cfr. Gallie (1955-56), Connolly (1974) e Lukes (1974a e 1974b).

¹⁹ Si ricordi Rawls, che, proprio facendo riferimento alla formula triadica, propone la sua concezione di giustizia, *justice as fairness*, come la migliore tra le possibili concezioni di giustizia, all'interno di un più generale *frame* fornito dal concetto di giustizia che si considera comunque condiviso.

La mancanza di libertà lamentata da alcuni individui o gruppi equivale il più delle volte alla mancanza di un giusto riconoscimento. [...] Può darsi che io voglia semplicemente evitare di essere ignorato, trattato con condiscendenza, disprezzato o sottovalutato – in breve, che non mi si consideri un individuo, che non si riconosca a sufficienza la mia unicità, che io venga classificato come membro di un amalgama indistinto, di un'unità statistica e senza caratteristiche identificabili e specificamente umane e scopi miei propri. Questa è la degradazione che combatto: non sono alla ricerca dell'uguaglianza di diritti giuridici né della libertà di fare ciò che voglio (per quanto possa desiderare anche questo), ma della condizione in cui possa sentire di essere, perché così sono considerato, un agente responsabile la cui volontà è presa in considerazione perché ho titoli per esserlo, anche se sono attaccato e perseguitato per essere ciò che sono o perché scelgo come scelgo.²⁰

Come si può vedere, si tratta di un'idea di libertà che da un lato parte dal presupposto che sia necessario un reciproco riconoscimento per l'individuazione di sé come soggetti: «perché ciò che sono è in gran parte determinato da ciò che sento e da ciò che penso; e questo è a sua volta determinato dai sentimenti e dal pensiero prevalenti nella società alla quale appartengo e della quale io costituisco non un atomo isolabile [...], ma un ingrediente (per usare una metafora pericolosa ma indispensabile) in una configurazione sociale» (Berlin 1958, trad. it. 2000, 58). Contemporaneamente, è attribuita grande importanza alla percezione soggettiva che l'agente ha della sua autonomia. La domanda di riconoscimento (di una classe o una nazione, di una razza o professione) – prosegue Berlin – «come fonte autonoma di attività umana, come entità con una propria volontà che intende agire in conformità con essa», riprende e amplia la critica al paternalismo di matrice kantiana: il paternalismo costituirebbe in questo senso la peggiore forma di dispotismo che si possa immaginare non perché ignori la ragione trascendentale che si materializza in ciascuno, ma perché rappresenta «un insulto alla concezione che ho di me stesso come essere umano, deciso a formare la mia vita seguendo i miei propri fini (non necessariamente razionali né benevoli) e soprattutto con un titolo ad essere riconosciuto come tale dagli altri» (*ibidem*).

Questa terza accezione dell'idea di libertà sembrerebbe dunque fare leva su due elementi fondamentali, che concepisce come intrecciati: da un lato il riconoscimento dello *status* di appartenenza alla cittadinanza, dall'altro l'autonomia del soggetto, intesa come condizione percepita dall'attore. Si tratta, come riconosce Berlin, di qualcosa di cui gli esseri umani hanno una necessità profonda e di un'esigenza molto simile a quella garantita dalla libertà. Essa però non coincide con la libertà individuale né nel senso negativo né in quello positivo del termine. Pur riconoscendo la fondatezza e la rilevanza storica di questa terza opzione, il filosofo

²⁰ Berlin (1958), si veda in particolare il par. VI, «La ricerca dello *status*», p. 55 e seguenti dell'edizione italiana. L'idea della libertà come *status* non è nuova nel pensiero politico; anzi, in un certo senso è la più antica che esista. Se ne può rintracciare l'origine nel termine greco *eleutheros*, prima ancora che nel latino *liber*. Anche nei luoghi ormai classici nella filosofia politica contemporanea in cui l'idea di libertà è stata analizzata, a questa idea di libertà è sempre stata attribuita una sua autonomia rispetto alla libertà negativa e positiva, per quanto la si sia in generale considerata una categorizzazione residuale, ininfluenza, se non addirittura pericolosa, come nell'interpretazione di Berlin.

di Oxford ne liquida la possibilità piuttosto velocemente, asserendo che questo modo di accostarsi al tema confonde la libertà «con le sue sorelle, l'uguaglianza e la fraternità» e può «portare a conclusioni altrettanto illiberali» dell'idea di libertà positiva (Berlin 1958, trad. it. 2000, 55).

L'argomento centrale di Berlin non si limita però alla critica della tendenza inflazionistica dell'idea di libertà, ma arriva a sostenere che il bisogno di riconoscimento possa addirittura indurre a una rinuncia volontaria ad alcune forme di libertà.

L'essenza della nozione di libertà, nel suo senso positivo e in quello negativo, sta nel tenere a debita distanza qualcosa o qualcuno – gli altri che invadono il mio spazio o rivendicano un'autorità su di me, oppure le ossessioni, le paure, le nevrosi, le forze irrazionali – intrusi e despoti di un tipo o di un altro. Il desiderio di riconoscimento è [...] diverso: di unità, di una più intima comprensione [...]. È solo la confusione del desiderio di libertà con questa aspirazione profonda e universale allo *status* e alla comprensione, ulteriormente aggravata dall'identificazione con la nozione di autogoverno sociale, dove l'io da liberare non è più quello individuale ma il «tutto sociale» che rende possibile che gli uomini, mentre si sottomettono all'autorità di oligarchi e dittatori, affermino che questo, in un certo senso, li rende liberi [...]. Posso sentirmi non libero nel senso di non essere riconosciuto come un essere umano individuale che si autogoverna; ma posso sentirmi tale anche come membro di un gruppo non riconosciuto o non sufficientemente rispettato, e allora desidero l'emancipazione di tutta la mia razza o professione. E posso volerlo tanto da preferire, nel mio amaro aspirare a uno *status*, di essere tiranneggiato e mal governato da qualche membro della mia stessa razza o classe sociale, dal quale sono perlomeno riconosciuto come un uomo e un rivale – vale a dire come un eguale – piuttosto che essere trattato bene e con tolleranza da un appartenente a un gruppo più in alto e più lontano, il quale non mi riconosce per quello che desidero sentire io stesso di essere. (Berlin 1958, trad. it. 2000, 58 e 60).

Il riconoscimento dell'identità passerebbe dunque per il riconoscimento di uno *status* di piena cittadinanza all'interno di un gruppo libero nel senso della libertà negativa. Essere non-liberi in questa terza accezione può dunque significare sia non essere riconosciuti come membri di un gruppo, sia essere membri di un gruppo non sufficientemente riconosciuto a cui non sia accordato pari rispetto. Per Berlin si tratta, come accennato, di nulla più di un errore categoriale, poiché – più che la libertà – qui sarebbe in questione una richiesta di inclusione, eguaglianza e solidarietà. Inoltre, l'esito di questa falsa concezione della libertà sarebbe al fondo illiberale, dato il rinvio che essa prevede a classiche concezioni organicistiche di gruppi e comunità. Ma, pur essendo legittima la preoccupazione di Berlin nei confronti di possibili derive organicistiche, e comprensibile la sua reticenza nel lasciare che si definisca un aumento di libertà «qualunque miglioramento di una situazione sociale voluta da un essere umano», resta in ogni caso eccessiva, e a mio avviso normativamente scorretta, la disinvoltura con cui il piano individuale viene sovrapposto a quello collettivo²¹. Sostanzialmente arbitraria è poi la rigidità con cui – pur ricono-

²¹ Simile – sostiene Berlin – «all'autoaffermazione pagana di Mill, in una forma collettiva, socializzata» (Berlin 1958, trad. it. 2000, 62).

scendo che si tratta di una forma ibrida di libertà non codificabile da un'altra nozione – si nega che possa essere «naturale o desiderabile definire la richiesta di riconoscimento o di *status* come una richiesta di libertà in un terzo senso del termine» (Berlin 1958, trad. it. 2000, 63).

Esistono tradizioni normative che hanno invece sviluppato quest'idea di un terzo concetto di libertà. Dal punto di vista della definizione della libertà, questo filone di indagine risulta di particolare interesse proprio perché permette di mettere a tema e problematizzare il nesso tra individuo e comunità, e di prendere sul serio quell'aspirazione allo *status* che lo stesso Berlin ha, con lungimiranza, definito «un ideale [...] oggi forse più importante di qualunque altro al mondo» (*ibidem*).

3.1. FORMA E CONTENUTO DELLE PREFERENZE INDIVIDUALI: QUESTIONI DI AUTONOMIA

Un primo possibile percorso al fine di superare la contrapposizione fra le due dimensioni più note di libertà – quella politica e quella individuale o, se si preferisce, quella degli antichi e quella dei moderni – consiste nel tentativo di riconciliare questi due aspetti guardando alla forma e al contenuto delle preferenze individuali.

Come si è detto, nel liberalismo empirico (rappresentato da Berlin) i desideri, i voleri, le preferenze e in generale i motivi per cui le persone vogliono la libertà risultano invisibili alla teoria, perché sono considerati un fatto privato del soggetto che non pertiene alla discussione pubblica. Le volontà individuali vengono quindi concepite come dati originari, elementi primi e non ulteriormente scomponibili. Dalla loro non-scomponibilità deriva la loro insondabilità²².

Un contributo interessante che va invece nella direzione di problematizzare lo *status* delle preferenze date viene da alcune posizioni riconducibili alle teorie della democrazia deliberativa²³. Tali posizioni non guardano alle preferenze e agli interessi come a meri fatti che vadano considerati come *input* per la decisione democratica, ma si interessano alle trasformazioni che le preferenze subiscono nel pro-

²² La tradizione della *rational choice*, per esempio, estende i concetti e gli strumenti analitici dell'economia alle decisioni non di mercato e considera irrilevanti, ai fini della ricerca empirica, gli aspetti espressivi e cognitivi che stanno alla base della formulazione dei giudizi di valore nell'ordinamento delle preferenze. Il punto è che anche gli interessi sono soggetti a interpretazione e giudizio: anche una buona spiegazione causale del comportamento non può escludere le questioni di interpretazione e significato che guidano la teoria politica.

²³ L'espressione «democrazia deliberativa», secondo Bohman e Rehg (1997), compare per la prima volta nel 1980 in un saggio dell'americano Joseph Bassette; ma nella nostra lingua risulta alquanto oscura, giacché, come spiega Bobbio (2002), è frutto di una «trasposizione meccanica dall'inglese *deliberative democracy*». La difficoltà di tale espressione risiede nel fatto che in italiano il verbo deliberare, a differenza del termine anglo-latino *to deliberate*, ha assunto il significato riduttivo di decidere, stabilire e – qualora sia attribuito a un organo collegiale – di «approvare con una decisione che ha valore esecutivo». Sta quindi a indicare non il processo attraverso cui si perviene alla decisione, bensì il solo «atto conclusivo attraverso cui la decisione viene formalizzata» (Morgan 2005). Per una panoramica articolata della letteratura sulla democrazia deliberativa, si veda Cataldi 2008.

cesso politico, partendo dal presupposto che la formazione di preferenze sia endogena alle condizioni sociali e alle istituzioni politiche. Particolarmente significativo a questo proposito è il contributo di Jon Elster, che mette in discussione la natura razionale delle preferenze sottolineando come – poiché le preferenze individuali non sempre corrispondono alle preferenze espresse – occorra introdurre e prendere in esame concetti quali «credenze», «desideri», «emozioni» e addirittura «stati viscerali». Seguendo Elster, si può utilizzare la nota favola della volpe e dell'uva come un esempio paradigmatico di *preferenza adattiva*. Una preferenza, cioè, in cui l'ambiente nel quale si sceglie e le opzioni effettivamente disponibili influiscono in maniera rilevante sulla formazione della volontà. Così come il sistema dei desideri condiziona le scelte, anche queste ultime possono influenzare le preferenze andando ad adeguare, a ritroso, i desideri ai risultati effettivamente conseguibili. Quando ci si trova davanti a un caso come quello della volpe che – pur non riuscendo a cogliere l'uva che vuole raggiungere – si dichiara comunque soddisfatta, una prospettiva che guardi alle preferenze espresse come a dati non risulta in grado di discriminare correttamente «la soddisfazione indotta dalla rassegnazione [...] dalla soddisfazione di voleri autonomi» (Elster 1984).

La preoccupazione per come e a quali condizioni le nostre preferenze si siano formate sembrerebbe dunque una preoccupazione relativa all'autonomia delle scelte e dei voleri. L'idea che debba esservi una volontà autonoma, nel senso di non eteronomamente formata, alla base della formazione dei nostri voleri sembrerebbe costituire un criterio di orientamento per la valutazione delle nostre preferenze. Ma, come illustra il caso della volpe e dell'uva, come è possibile valutare se una preferenza è *veramente* autonoma? L'autonomia ha a che vedere con il modo in cui si sceglie (elementi procedurali) o con ciò che si sceglie (elementi sostantivi)?

Se si pone la questione della distinzione tra forma e contenuto delle preferenze in relazione alla nozione di autonomia, si possono identificare due diverse prospettive: una che propone una concezione di autonomia *neutrale al contenuto*, in cui è cioè la forma dell'agire a dover rispettare certi requisiti formali, e una *orientata al contenuto*, in cui è l'agire a dover essere orientato verso certi scopi, contenuti o fini per essere considerato autonomo. La tensione problematica tra queste due prospettive emerge, crucialmente, in relazione al problema del paternalismo: se si abbraccia un paradigma neutralista si nega *ab origine* la possibilità di entrare nel merito del contenuto delle scelte, configurando così una *clausola antipaternalistica* assoluta. Purché la scelta sia proceduralmente autonoma, insomma, i suoi oggetti non appaiono scrutinabili, indipendentemente dal peso che possono avere le circostanze nel determinare le preferenze. Viceversa, se si ha una concezione dell'autonomia orientata ai contenuti, si introduce la possibilità di valutare la desiderabilità di un'opzione in relazione a criteri esterni e indipendenti dal punto di vista dell'agente che sceglie, aprendo così la via (perlomeno sul piano teorico) all'intervento sulla scelta autonoma dell'individuo per «correggerla».

Un'opzione terza, che si pone problematicamente tra queste due prospettive, neutrale od orientata al contenuto, può essere rappresentata dalla posizione milliana

(Mill 1859). Proprio dal teorico della *clausola antipaternalistica*, secondo cui gli oggetti di scelta libera sono tutti buoni, se scelti adeguatamente – da cui ci si aspetterebbe una nozione rigidamente neutralista di autonomia –, viene posto un limite esterno a ciò che può essere considerato l'esito accettabile di una scelta autonoma. Nella prospettiva di Mill viene infatti esclusa la possibilità che l'esito di una scelta autonoma possa portare a opzioni di tipo auto-abrogativo, modellabili sul paradigma della schiavitù volontaria, e riconducibili a comportamenti che danneggiano irrevocabilmente e permanentemente facoltà e senso di sé di chi li adotta²⁴.

Curiosamente – a dispetto del pericolo di paternalismo che una tale posizione parrebbe introdurre se si restasse rigidamente ancorati a una distinzione tra una nozione neutrale di autonomia e una orientata al contenuto – è proprio in relazione alla posizione delle donne nel patriarcato che Mill costruisce il suo argomento per esplicitare la tensione teorica e pratica che il concetto di scelta rappresenta per il liberalismo. Il dominio patriarcale, sentimentalizzando l'obbedienza delle donne, confonde efficacemente l'aspetto coercitivo e l'aspetto consensuale della loro subordinazione allo scopo di configurare quella che si può considerare appunto una «schiavitù volontaria», vale a dire proprio l'opzione su cui il principio di libertà milliano impone un veto. L'osservazione che i «padroni delle donne» non vogliono schiave forzate suggerisce l'inadeguatezza di un resoconto dell'autonomia femminile che la definisca solo come possibilità di agire come si vuole senza subire interferenze, ponendo immediatamente anche la questione della distinzione tra fare quello che si vuole e fare quello che *davvero* si vuole, o tra preferenze adattive e preferenze libere.

Quando Mill si fece promotore dell'emancipazione femminile accompagnò la sua argomentazione rivendicativa con una descrizione dettagliata degli effetti che le relazioni nella famiglia e nel matrimonio avevano sui sentimenti e sul senso di sé, sullo stato legale e quello professionale delle donne e degli uomini. Misurava la libertà delle donne non nei termini di quante interferenze subivano nelle loro scelte da parte di padri, fratelli o mariti, ma in relazione a un clima ideale di reciprocità e cooperazione che avrebbe potuto, se attuato, cambiare la natura delle relazioni intime e sociali e infine la percezione di sé. «L'idea di libertà dalla soggezione [così intesa] invita a prestare attenzione alla *forma* del processo di decisione. In quanto richiesta di eguale opportunità ad avere voce, è una libertà che smaschera relazioni di sottomissione, docilità e “completa abnegazione” di alcuni alla volontà di altri, relazioni che creano infantilizzazione: “cedere al controllo degli altri” perché considerati come soggetti passivi di una volontà e un comando al quale non si è in grado di resistere e che non si può né cambiare né contestare»²⁵. «L'idea di autonomia diventa qui un indispensabile arnese filosofico per ragionare intorno alla

²⁴ Riprendo questa lettura della posizione milliana da Antonella Besussi (2007), a cui rimando per una trattazione più estesa e accurata di questo argomento.

²⁵ È questo l'elemento che contraddistingue l'idea di *libertà come non-soggezione*, che Nadia Urbinati identifica come l'elemento specifico del contributo milliano sulla libertà. Cfr. Urbinati (2002, 202 e seguenti), che cita i *Collected Works* (1963-1991) di John Stuart Mill (1984, XXI, 288-289).

possibilità di mostrare indipendenza da parte di creature addestrate a considerarsi dipendenti. L'adesione delle donne al proprio assoggettamento non dipende infatti soltanto da costrizioni interne, ma dall'internalizzazione delle ragioni dell'assoggettamento come legittime [...]» (Besussi 2007).

La questione di una formazione autonoma delle preferenze può essere in questo senso identificata come una terza dimensione della libertà²⁶. A tale proposito, è bene evidenziare che – per quanto connesse, tanto da essere spesso non distinguibili nel discorso comune – libertà e autonomia non sono coincidenti. In generale, è possibile distinguere autonomia da libertà proprio per il fatto che la libertà fa riferimento all'agire senza vincoli interni o esterni e (in alcune concezioni) con sufficienti risorse e potere per realizzare i propri desideri; mentre l'autonomia ha a che vedere con l'indipendenza e l'autenticità dei desideri (valori, emozioni, eccetera) che spingono ad agire²⁷.

Con questo spostamento si giunge a quello che Samuel Fleischacker (1999) propone come un terzo concetto di libertà: la libertà di giudizio²⁸. Questo concetto – che l'autore dichiara di derivare da Kant e Smith – viene presentato come il più sensibile, appropriato e ricco, ed esplicitamente proposto come un'alternativa alla tradizionale contrapposizione tra libertà negativa e libertà positiva, che l'autore identifica rispettivamente come la libertà dei desideri e quella della volontà²⁹. Piuttosto che alla libertà dei desideri o della volontà, suggerisce Fleischacker, conviene guardare direttamente alla capacità di giudizio qui inteso come *phronesis*, come processo di negoziazione e mediazione tra desideri e riflessione razionale che permette di rivedere e scegliere quali eliminare e quali incoraggiare tra i propri desideri o voleri, identificandosi con essi senza mai arrivare a una sintesi definitiva. La libertà si configurerebbe in questo senso soprattutto come ciò che rende capaci di giudicare da sé, diversamente dai bambini che hanno bisogno di tutela, di qualcuno che giudichi per loro.

²⁶ Del resto, come sostiene Christian F. Rostbøll: «Why care about people choices if they have not formed their choice freely?». Egli propone una distinzione tra quattro dimensioni della libertà: libertà politica, libertà individuale, formazione di preferenze autonome, libertà come *status* (Rostbøll 2005, 373).

²⁷ Quello di autonomia è un concetto multidimensionale che può essere variamente definito; nell'ambito della filosofia politica e morale se ne possono identificare almeno quattro diversi significati: la capacità di governare se stessi, l'effettiva condizione di autogoverno, un ideale personale, un insieme di diritti espressivi della sovranità di ciascuno su se stesso. L'idea di autonomia richiede dunque sia *competency conditions* (capacità di pensiero razionale, autocontrollo, libertà da patologie debilitanti, eccetera), sia *authenticity conditions* (capacità di riflettere su e di riconoscersi o identificarsi con i propri desideri, valori, eccetera). Gerald Dworkin la definisce come la capacità di secondo livello che le persone hanno di riflettere criticamente sulle loro preferenze di primo livello, e la capacità di accettarle o tentare di cambiarle alla luce di preferenze di livello superiore (cfr. Dworkin 1988, 20).

²⁸ Il giudizio, nell'accezione di Fleischacker, rappresenta un'abilità complessa che va dalle interpretazioni estetiche alla classificazione delle evidenze empiriche, dal prendere decisioni sulle regole comuni al valutare i nostri fini in relazione alla loro importanza e valore.

²⁹ Questo concetto di libertà, sostiene Fleischacker, è ciò che Kant stava cercando di descrivere in alcune parti centrali del suo *corpus* critico, in particolare nella *Critica del giudizio*, e ciò che Adam Smith cercava di proteggere nella sua filosofia sociale, in particolare nella *Ricchezza delle nazioni* (cfr. Fleischacker 1999, 243).

Rispetto a entrambe le altre forme di libertà – quella dei desideri e quella della volontà – la libertà di giudizio risulterebbe vantaggiosa per diversi aspetti. In primo luogo, perché una visione politica che consideri il giudizio come essenziale alla libertà renderebbe le persone in grado di decidere il più possibile ciò che è centrale della propria natura per se stessi. Fleischacker ritiene infatti che ciascuno sviluppi un proprio «linguaggio morale» (*moral idiolect*)³⁰ che produce gli standard con cui ognuno giudica se stesso e gli altri, sulla base delle esperienze uniche che ha. Queste esperienze uniche contribuiscono a fornire una conoscenza unica, incentivi e desideri che nel tempo guidano ciascuno a sviluppare un quadro personale di ciò che costituisce la natura umana e di quali siano i suoi fini appropriati. Sebbene le esperienze che danno forma al linguaggio morale coinvolgano essenzialmente l'interazione con gli altri, il giudizio rimarrebbe qualcosa di intensamente personale, perché unico per ciascuno di noi. È la manifestazione di questo «linguaggio morale» unico nella serie dei giudizi morali che costituisce il proprio specifico, l'espressione più personale della propria libertà. Sebbene il giudicare consista per definizione nell'applicare regole generali a casi particolari, non potranno esserci insieme predefiniti di regole che determineranno in modo esaustivo cosa si dovrebbe decidere in ciascun caso. Ci saranno sempre elementi di indeterminatezza che richiederanno un'interpretazione dei casi di volta in volta presi in esame, di quali siano le regole attinenti, di come esse debbano essere applicate ai casi specifici.

Rispetto agli altri due concetti di libertà, quella di giudizio renderebbe dunque conto di un «io» più definito di quanto faccia la libertà dei desideri (LN); contemporaneamente, riconoscerebbe una versione di un «io» unico e specifico, e non qualcosa di indistinguibile dalle altre creature razionali come invece fa la libertà della volontà (LP). In altre parole, prendendo i desideri come dati di fatto, senza considerarne il processo di formazione, la LN non permetterebbe di distinguere tra individualità diverse «per difetto». Attraverso una strada diversa, che però conduce al medesimo risultato, la LP – assoggettando le individualità alla nozione del sé razionale – non concederebbe spazio alla distinzione individuale «per eccesso». Al contrario, la libertà di giudizio attiverebbe – secondo Fleischacker – quel processo di mediazione tra desideri ed elaborazione razionale che consente di mettere in risalto la peculiare individualità di ciascuno.

In secondo luogo, diversamente dalla volontà e dal desiderio, il giudizio indica un processo che può essere corretto e aperto allo sviluppo: mentre i desideri possono essere realizzati o meno e la volontà può essere espressa o non espressa, il giudizio procede per gradi³¹. Basare la libertà politica sul giudizio permetterebbe quindi di

³⁰ «A person's *idiolect* is their own personal language, the words they choose and any other features that characterise their speech and writing. Some people have distinctive features in their language; these would be part of their idiolect, their individual linguistic choices and idiosyncrasies» (cfr. Fleischacker 1999, *ibidem*).

³¹ L'argomento sostenuto da Fleischacker è che, poiché è largamente condiviso che ci sia chi ha più giudizio di altri (non solo i bambini o gli psicotici ne sono carenti, ma anche tra gli adulti alcuni hanno migliori capacità di giudizio), ne segue che a) è possibile scoprire empiricamente cosa significa avere giudizio e b) quella di giudicare è una facoltà che può essere coltivata.

riferirsi alla libertà come a un fenomeno graduale (cosa che peraltro si è già inclini a fare), al fatto cioè di essere più o meno liberi di fare qualcosa, piuttosto che semplicemente liberi o non-liberi.

Inoltre, la libertà di giudizio risulterebbe più aperta all'influenza delle culture. A differenza tanto della libertà dei desideri quanto della libertà della ragione, infatti, essa non può essere considerata come *esterna* alla società e alle opportunità esistenti per svilupparla, che possono essere maggiori o minori, più o meno largamente distribuite, a seconda delle condizioni positive che ogni società rende disponibili (opzioni effettivamente disponibili). Diversamente dalla LP, però, non richiede nessuna «solidarietà» empirica o metafisica tra l'individuo e il suo gruppo sociale. Non è possibile sviluppare alcuna capacità di giudizio al di fuori delle categorie e dei canoni di argomentazioni dati dal contesto sociale in cui si vive, cioè, ma si tratta del punto di partenza per riflessioni e interpretazioni individuali. Nei giudizi a cui si giunge si possono rifiutare o accettare i codici e i modi di classificazione ricevuti, ma non si può giudicare affatto senza essere in relazione con essi. Quindi, per indirizzare tutti alla libertà di giudizio, le società non avrebbero bisogno di forzarli a conformare il loro comportamento alle proprie leggi o costumi. Occorrerebbe, al contrario, limitarsi ad assicurare agli individui una maggiore libertà di giudizio, senza rischio di assorbirli o necessità di esprimere la loro «vera essenza».

In ultimo, il giudizio avrebbe il vantaggio di non costituire una qualità mentale elitaria. Si tratta di una capacità mentale ampiamente distribuita, che è ragionevole ritenere possa essere sviluppata da tutti, grazie alle dovute esperienze. In questo senso, argomenta Fleischacker, la libertà di giudizio potrebbe contribuire ad alleviare l'antica tensione tra gli ideali di libertà ed eguaglianza. L'eguale libertà o il diritto alla libertà ha costituito storicamente il senso più chiaro in cui gli esseri umani potevano essere descritti come eguali. Se la libertà consistesse, come nelle visioni positive, nell'espressione di una ragione astratta o di un *will* nascosto, si potrebbe allora supporre che la libertà non sia equamente distribuita. La visione negativa della libertà che identifica la libertà come soddisfacimento di desideri, senza ulteriori indagini, potrebbe apparire allora più rispettosa delle abilità delle persone ordinarie, ma si è detto di come essa ponga il rischio di non cogliere quanto distingue ciascun individuo e di come possa, in teoria, risultare compatibile con un sistema politico in cui scienziati politici, economisti e psicologi trovassero il modo di soddisfare i desideri di tutti molto meglio di quanto ciascuno potrebbe fare da solo. La libertà di giudizio viene allora proposta come una capacità altrettanto diffusa della libertà dei desideri, ma che – a differenza di quest'ultima – implica un'attiva identificazione dell'agente e la sua responsabilità morale per le proprie scelte.

Questo terzo concetto di libertà parte dal presupposto che il giudizio costituisca l'ingrediente principale per sviluppare una «fiorente vita umana». Coerentemente, richiede che le comunità si strutturino in modo da garantire le maggiori opportunità possibili affinché gli individui siano in grado di esercitare e sviluppare la loro capacità di giudizio individuale, che altrimenti potrebbe restare non sviluppata o

addirittura atrofizzarsi (Fleischacker 1999, 273). Rispetto al rapporto tra stato e individui, quella che Fleischacker propone potrebbe allora apparire come una sorta di via intermedia tra la visione liberale e quella socialista. Egli ritiene che il governo debba provvedere alle necessità di base perché i cittadini possano gestire le loro vite con ampie opportunità di attività *phronetica* (rispettando in questo modo la LP); ma richiede anche che il governo limiti il suo intervento e non entri nel merito delle decisioni dei cittadini, lasciando spazio alla *phronesis* di ciascuno (rispettando così la LN). In realtà, il tipo di intervento statale richiesto dalla teoria della libertà di giudizio appare decisamente impegnativo e a sua volta potenzialmente invasivo delle libertà dei singoli³².

Al di là della plausibilità generale della richiesta aristotelica che l'agio e il tempo libero siano necessari allo sviluppo umano, a risultare interessante è il significato che Fleischacker attribuisce alla sfera politica. Partendo da una critica serrata all'idea tipica della LP di equiparare la libertà politica alla partecipazione politica strettamente intesa (libertà di voto, associazione, espressione del dissenso, eccetera), Fleischacker propone una visione molto più ampia di ciò che può essere definito «politico» nell'esperienza individuale. In una liberaldemocrazia complessa, in cui molto del lavoro pubblico è svolto dall'associazionismo privato a livello locale e con una scarsa supervisione a livello centrale, gran parte di ciò che facciamo assume una dimensione politica³³. È quindi possibile – visto anche il valore spesso virtualmente infinitesimale del singolo voto in elezioni democratiche – che si sviluppino ed esercitino le virtù civiche meglio (o perlomeno *anche*) in attività «private». Il semplice camminare per la strada, il modo di vestire e la propria postura dicono molto agli altri rispetto alle identificazioni di classe o anche di religione o posizione sociale. Inoltre, ogni volta che qualcuno parla di una *moral issue* influenza le visioni e le pratiche di quanti lo circondano, non necessariamente convincendoli, ma *contaminandoli* con la sua presenza. Riconoscere questa dimensione pubblica, o anche politica, di molti dei comportamenti privati, diminuisce ma non nega l'importanza di un comportamento politico strettamente inteso. E sottolinea pure che – con buona pace di Rousseau – l'esperienza della partecipazione ai pubblici uffici, ai dibattiti legislativi e alla realizzazione di politiche pubbliche possa costitui-

³² Per contribuire allo sviluppo della capacità di giudizio individuale, Fleischacker ritiene che lo stato debba: dare «buone informazioni» rispetto alle opzioni tra cui scegliere; fornire l'educazione necessaria per sviluppare le abilità di giudizio; assicurare libero accesso alle risorse informatiche per rendere le informazioni accessibili a tutti. Inoltre, per mitigare eventuali disparità, Fleischacker ritiene anche che il governo debba assicurare che tutti i cittadini crescano dall'infanzia con nutrimento, riparo e cure mediche adeguati; che vi siano sussidi di disoccupazione, accesso ai trasporti e alle informazioni sulle opportunità disponibili. In ultimo, poiché è posta come necessaria una certa quantità di agio per riflettere sulle proprie vite e cambiarle se necessario, lo stato deve garantire a ciascuno un periodo di alcuni mesi sabbatici (dalle sei settimane a un anno) a intervalli di qualche anno. Cfr. Fleischacker (1999, 283).

³³ Osserva Fleischacker che spesso si ha un impatto sulle decisioni della società in modo sostanzialmente indipendente dai processi politici formali: scrivendo lettere ai giornali, facendo domande in occasione di incontri pubblici, nel frequentare o evitare alcuni luoghi orientati politicamente, nel sostenere economicamente radio o televisioni pubbliche, o ancora musei, chiese e associazioni umanitarie, nel comprare alcuni giornali al posto di altri, nel modo di consumare, nel contestare o lodare il modo di lavorare di insegnanti, medici, agenti di polizia, eccetera; e infine anche nel modo in cui si parla e interagisce con amici e vicini. Cfr. Fleischacker (1999, 283).

re *anche* un'esperienza alienante, invece che la più alta realizzazione del nostro destino come creature che contribuiscono a costruire le leggi che le governano. La proposta di Fleischacker è allora di spostare l'idea di «autogoverno» dalla partecipazione politica verso un'idea di governo degli individui su se stessi, attraverso una sempre più raffinata capacità di giudizio.

A tale proposito, il percorso di Fleischacker sembrerebbe affrontare il problema della formazione autonoma delle preferenze, assicurando a ciascuno le maggiori opportunità possibili per sviluppare la propria capacità di libertà di giudizio, senza nel contempo definire normativamente il contenuto degli esiti desiderabili di tale attività, come avviene implicitamente nella concezione dell'agente morale kantiano. Secondo Fleischacker si è liberi se si giudica liberamente, e si giudica liberamente se si giudica a partire da sé, da sé e per sé. L'unico punto di vista autorizzato a giudicare il livello di autonomia di una scelta è qui considerato quello soggettivo, interno all'agente; relativo al suo specifico linguaggio morale e ai suoi standard unici di valutazione, che non possono essere ipotizzati come esterni e indipendenti dall'individuo. Il pericolo di possibili derive paternalistiche parrebbe in questo modo definitivamente scongiurato, senza con ciò ricorrere a opzioni astensioniste rispetto alle condizioni della scelta. Fleischacker non considera, infatti, che si possa sviluppare alcuna capacità di giudizio al di fuori delle categorie e dei canoni di argomentazione dati dal contesto sociale in cui si vive, né che la libertà di giudizio possa svilupparsi *esternamente* alla società e alle opportunità che possono essere maggiori o minori, più o meno largamente distribuite, a seconda delle condizioni positive che ogni società rende disponibili. Ma considera anche che ciò costituisca solamente il punto di partenza per riflessioni e interpretazioni individuali che permettono poi a ciascuno di definire e rivedere i propri standard indipendenti di valutazione morale³⁴. Tuttavia – proprio perché quello di giudicare liberamente è un processo dall'esito indeterminato e incerto – questa prospettiva lascia a sua volta aperto il già citato problema delle preferenze adattive, ovvero dei modi perversi in cui circostanze invalidanti possono condizionare scelte e giudizi liberi. Perché di fronte a una persona che si dichiarasse libera di rendersi schiava, non avremmo strumenti per rispondere né teoricamente né praticamente all'esito controintuitivo di una simile posizione.

Per riassumere molto schematicamente, sembrerebbe che nel modello kantiano si è liberi perché si scelgono le opzioni «giuste», identificandosi autonomamente con la ragion pratica; mentre nel modello di Fleischacker si è liberi perché si giudica a partire da sé, ma non esistono criteri esterni all'agente per valutare l'autonomia della scelta. La proposta di Mill di fissare il limite della libertà alla scelta di cedere volontariamente la disponibilità di sé ha allora il pregio di poter fissare il valore della scelta con uno standard oggettivo che introduce l'ammissibilità di interferen-

³⁴ L'idea di autonomia richiederebbe in questo caso sia *competency conditions* (capacità di pensiero razionale, autocontrollo, libertà da patologie debilitanti, eccetera), sia *authenticity conditions* (capacità di riflettere su e di riconoscersi o identificarsi con i propri desideri, valori, eccetera), oltre a un adeguato spettro di opzioni effettivamente disponibili e all'indipendenza dell'agente.

ze in alcuni casi, e più precisamente in quei casi in cui la presenza di relazioni di *subjection* induca i subordinati a interiorizzare i criteri dei loro dominanti per giudicare se stessi, al punto da non riuscire più a districare le proprie rappresentazioni di sé da quelle altrui. In questi casi, gli impedimenti rilevanti alla libertà sono considerati quelli che agiscono dall'interno dell'agente, e per rimuoverli non si tratta semplicemente di intervenire sulle condotte, ma di cambiare piuttosto le credenze che condizionano le condotte. Come osserva Antonella Besussi, la libertà dipende per Mill da una visione «cognitiva dell'autonomia e coincide con un agire che è insieme competente e autentico, dove il sapere quello che si fa si unisce al farlo deliberatamente. Sceglie solo chi agisce secondo le modalità adeguate e solo chi sceglie è libero. Come nel caso del desiderio, la scelta non consiste nell'immediatezza di un gesto, ma nell'esercizio di una varietà di sensi e capacità, dalla percezione al giudizio, dall'attività mentale alla preferenza morale. Non si è liberi perché si scelgono le opzioni giuste, ma ci sono opzioni inaccessibili a chi intende scegliere liberamente» (Besussi 2007).

3.2. LE ISTITUZIONI POLITICHE COME CONDIZIONE PER LA LIBERTÀ INDIVIDUALE

La tradizione che più di ogni altra si è posta il problema delle istituzioni politiche come condizione per la libertà individuale è quella repubblicana, che costituisce il secondo possibile percorso per teorizzare la priorità di un terzo concetto di libertà. In polemica con il noto passo del *Leviatano* in cui Hobbes ironizza sull'idea repubblicana di libertà scolpita dai lucchesi all'ingresso delle mura della città, sostenendo che tanto a Lucca quanto a Costantinopoli la libertà individuale è egualmente vincolata dalle leggi, la libertà repubblicana è da intendersi proprio come libertà *tramite la legge* e non *dalla legge*³⁵. Ciò significa che la libertà va intesa come governo della legge e non degli uomini, e che il governo della legge costituisce lo strumento privilegiato contro l'arbitrarietà del potere tirannico.

Nelle sue interpretazioni più recenti, la libertà repubblicana è principalmente intesa come libertà dalla dipendenza/dominio, e si insiste nell'interpretarla come una particolare versione della LN, sovvertendo la tradizionale equiparazione di repubblicanesimo e LP e, ancor più, di repubblicanesimo e aristotelismo³⁶. Essere liberi dalla dipendenza/dominio significa non essere soggetti alla volontà arbitraria di nesso-

³⁵ Scrive Hobbes: «There is written on the turrets of the city of Lucca in great characters at this day, the word LIBERTAS; yet no man can thence interfere that a particular man has more Libertie, or Immunitie from the service of the Commonwealth there, than in Constantinople. Whether a Commonwealth be Monarchical, or Popular, the Freedom is still the same», in T. Hobbes, *Leviathan* [1651/1668], a cura di E. Curley, Indianapolis, Hackett, 1994, Parte II.

³⁶ Come ha sostenuto Marco Geuna (1998), la tradizione repubblicana si è sviluppata seguendo strade diverse. In alcune di esse il concetto di libertà è stato elaborato in una direzione che si può avvicinare di più alla LP che alla LN. Tuttavia, qui si farà riferimento a una strada alternativa: quella indicata da Philippe Pettit (1996 e 2003) e Quentin Skinner (1990), che propongono una concezione della libertà repubblicana che abbraccia sia LP sia LN, sullo sfondo di un peculiare contesto istituzionale. Quali siano tale concetto di libertà e tale contesto istituzionale verrà chiarito nelle prossime pagine.

no. La metafora che meglio coglie questa accezione della libertà è quella della relazione tra servo e padrone: il contrario della libertà nel senso repubblicano è la schiavitù o la tirannia, in altre parole il potere arbitrario, e non invece l'interferenza o la presenza di *constraints*. In pratica, l'idea repubblicana di libertà mette a nudo la differenza tra la libertà dalla semplice interferenza e la libertà dalla dipendenza/dominio. Analiticamente, la differenza è intuitiva, se si pensa alla possibilità di casi di dominio senza che sia esercitata interferenza effettiva e, viceversa, casi d'interferenza senza dominio, cioè interferenza non arbitraria³⁷. Essere non-dominati non vuol dire semplicemente non essere oggetto di interferenza. Già Cicerone ricordava che essere liberi non significa avere un buon padrone, ma non averne affatto. Può darsi, infatti, il caso in cui si sia soggetti a un padrone benevolo che decida di non interferire nella nostra vita privata. Ciò non significa, evidentemente, essere liberi; perché la volontà del padrone può mutare e non si è in grado di controllarla. Viceversa, sostiene Pettit (1996 e 2003), possiamo immaginare una situazione in cui a qualcuno sia consentito interferire nelle nostre scelte e nella nostra vita, ma solo se quest'interferenza favorisce i nostri interessi e sia volta a sottrarci a situazioni di dominio. La proposta della libertà come non-dominazione si riferisce pertanto al livello di immunità da interferenze arbitrarie. In una domanda: quanta scelta è lasciata a X dal potere arbitrario di terzi?

La libertà come non-dominazione ha come principale interesse il fatto di non essere soggetti al potere arbitrario di terzi e ha quindi a che fare con il modo in cui X si relaziona ai suoi pari, alla libertà come *status*. *Status* che non può essere stabilito solo dalla quantità di opzioni di scelta di cui X dispone, ma è relativo al fatto che la libertà opzionale di X sia protetta dall'interferenza di terzi; questa protezione è estesa nello stesso modo a chiunque, ossia pubblicamente riconosciuta e resa effettiva³⁸.

³⁷ Questa concezione della libertà coincide con una distinzione classica nel pensiero politico repubblicano, distinzione che ritroviamo in Aristotele e Cicerone fino ad arrivare a Locke e Montesquieu: quella tra libertà e licenza, una distinzione che sta alla base dell'idea per cui in ultima analisi – come sostiene anche Pettit (1996) – essere liberi vuol dire essere sottoposti al governo della legge e non degli uomini. Come da più parti è stato rilevato, il problema di questa definizione della libertà è che essa presuppone la possibilità di riconoscere un interesse oggettivo che, proprio in ragione della sua oggettività, ovvero del fatto che il soggetto in condizioni ideali non potrebbe non volerlo, può essergli imposto, anche se in quel momento egli per qualche motivo non è in grado di percepirlo come il suo reale interesse. In sostanza, Pettit sembrerebbe a sua volta proporre un ideale «moralizzato» della libertà, che – come osserva Ian Carter (s.d.) – sposta il problema della giustificazione sui valori morali in base ai quali definiamo la libertà e rischia di finire per ricadere – nonostante l'intento contrario dichiarato dall'autore – nella visione positiva della libertà come padronanza di sé.

³⁸ Poiché le influenze di origine interpersonale hanno un impatto sull'*agency freedom*: un agente ne gode solo grazie alla protezione e al riconoscimento accordatogli dai suoi pari. Anziché contrapporle, Pettit identifica un nesso tra «*option-freedom*» e «*agency-freedom*». Le due dimensioni non sono necessariamente in conflitto, come dimostra il caso «*the free indigent & the lucky slave*». La libertà di opzioni, comunque concettualizzata, è protetta dall'interferenza altrui con mezzi formali o informali, fisici o legali o culturali. Nella concezione repubblicana questa protezione è effettiva, estesa, disponibile per ciascuno, e ciò costituisce una conoscenza comune. Definita in questo modo, l'*agency freedom* risulta ortogonale all'*option freedom*, ed è quindi possibile – dal punto di vista logico – che le due forme di libertà possano variare indipendentemente. Si tratterebbe pertanto di due fenomeni irriducibili l'uno all'altro, ma strettamente connessi. Facendo riferimento all'esempio, è possibile che un *servo fortunato* possa – in virtù della benevolenza del suo

Come suggerisce Massimo Rosati (2000), il repubblicanesimo può essere associato a una teoria della libertà «sicura», ossia alla possibilità di ripristinare la libertà in presenza di corsi d'azione in cui ci sia interferenza arbitraria. A questa teoria della libertà sicura è associata una dimensione che si potrebbe definire psicologica: è infatti solo la consapevolezza della libertà goduta come diritto e non come gentile concessione – la consapevolezza di poter impugnare la legge in caso di violazione dei propri diritti anziché dover fare ricorso alla benevolenza di qualcuno in posizione dominante (e il fatto che questa consapevolezza sia comune a tutte le parti in causa) – che fa di un individuo un individuo libero e non un servo, e che mette tutti in condizione di «guardarsi negli occhi». La libertà coincide infatti con quella protezione che solo i diritti possono fornire, in quanto sistema che rende la libertà intoccabile. Da qui il ruolo fondamentale delle istituzioni politiche nel condizionare la libertà individuale.

Senza dubbio, la legge ha un ruolo fondamentale anche nella tradizione liberale, ma quale «male minore», indispensabile alla protezione di aree di non interferenza. Di per sé, infatti, essa è considerata fattore di interferenza, e quindi di coercizione della libertà individuale³⁹. La tradizione di pensiero politico repubblicano si caratterizza dunque distanziandosi polemicamente dal liberalismo minimalista secondo cui la libertà, per stare alle formulazioni classiche, inizia *là dove la legge tace*. Viceversa, nella tradizione repubblicana, legge e libertà sono legate da un nesso non solo strumentale: la legge costituisce la libertà dei singoli e della collettività. Detto diversamente, il punto è che per il repubblicanesimo non ha alcun senso parlare di libertà e diritti *naturali*, in quanto libertà e diritti sono fin dall'inizio legati alla presenza di un quadro istituzionale che li fonda e protegge, o altrimenti non sono affatto. Questo è il punto specificamente machiavelliano del discorso repubblicano *à la Skinner* (1990) e Pettit (1996 e 2003): l'enfasi di Machiavelli sul nesso tra libertà dello stato e libertà dei cittadini trova giustificazione nella necessità di difendere razionalmente la cornice che garantisce ai singoli di godere in sicurezza e pace dei loro diritti privati, anziché, aristotelicamente, nell'idea secondo cui la politica e il *vivere civile* rappresentano la forma per definizione migliore di perseguimento della vita buona e di realizzazione di una presunta natura umana⁴⁰.

Alla luce di questa idea di libertà dalla dipendenza/dominio, e del nesso che essa richiede tra libertà comune e libertà dei singoli, l'enfasi sulla partecipazione alla *res publica* acquista un carattere squisitamente strumentale. Soprattutto Quentin Skinner ne fa un punto importante della sua critica al liberalismo, anche contemporaneo. Secondo Skinner il liberalismo, perdendo di vista il nesso tra libertà dello stato e libertà dei cittadini, perde anche di vista tutto ciò che consente il manteni-

padrone – godere nella sua vita della stessa *option freedom* (la medesima assenza d'interferenze rispetto alle opzioni disponibili) di cui gode un *libero indigente*, ma ciò non basta a farne un uomo libero. Cfr. Pettit (2003).

³⁹ In realtà nella versione lockeana le leggi non sono un limite alla libertà, quanto un'indicazione per un agente razionale al contenimento dei propri comportamenti in vista del suo stesso interesse (Locke 1689/1982, VI, 57).

⁴⁰ Si vedano in particolare Skinner (1990) e Viroli (1990).

mento della libertà. Se il liberalismo si arrocca sulla difesa dei diritti, il repubblicanesimo ritiene più coerente parlare dei doveri dei cittadini, doveri di partecipazione attraverso i quali i diritti dei singoli vengono difesi e garantiti. Il punto, a prima vista banale, diventa più qualificante se si tiene conto che da Hobbes fino a Berlin la LN (intesa come assenza di interferenza) non ha alcun nesso necessario con l'idea dell'autogoverno democratico. Nella lezione repubblicana, al contrario, libertà dalla dipendenza e autogoverno democratico risultano indissolubilmente legati⁴¹. D'altra parte, la concezione della libertà dalla dipendenza/dominio si declina per lo più negativamente, in un duplice senso. In primo luogo, perché il suo termine di riferimento normativo è la libertà del singolo individuo, e non la «volontà generale» anche a costo della coercizione della libertà del singolo. In questo senso risponde alla critica di Berlin che identifica nella concezione positiva della libertà il rischio di degenerazione dispotica, evitando un'idea organicistica della comunità politica. Ciò che viene proposto è un ideale associativo e partecipativo dello spazio pubblico, dove l'individuo è e rimane l'unità di misura. In secondo luogo, perché anche la *libertà di* (da non confondersi con la LP propriamente intesa) riveste qui un carattere strumentale e non «essenzialista»: non si tratta più di considerare la libertà pubblica come forma di «vera libertà», come nella classica tradizione della *polis*, dove le virtù civiche costituiscono il solo ideale da perseguire; piuttosto, gli interessi privati dell'individuo rimangono al centro della scena e richiedono la partecipazione pubblica semplicemente come mezzo per la loro garanzia.

La libertà dalla dipendenza/dominio illumina così una faccia dell'ideale della libertà non colta dall'idea di libertà dall'interferenza, e questo obbliga a una riarticolazione del nesso libertà-legge-doveri verso il bene comune, che sfugge al liberalismo classico e contemporaneo. Sia Pettit sia Skinner si richiamano all'idea «romana» della libertà, ma definiscono la libertà non in termini di azione sociale, né di volontà, bensì di rapporto sociale tra consociati aventi eguale potere entro una comunità politica. L'idea di *libertas* nella Roma repubblicana era di fatto equivalente a quella di cittadinanza, ossia di eguale *status* che costituisce, tramite il governo della legge, al tempo stesso diritti e doveri reciproci dei cittadini⁴². Questa idea di libertà come *status* implica sia diritti negativi sia diritti di partecipazione, considerandoli complementari. Ma il punto è che l'attribuzione dello *status* di cittadino, e quindi dell'eguaglianza politica, fonda in partenza tutti gli altri diritti e, contemporaneamente, la libertà dalla dipendenza – che si può ricondurre all'opposizione tra *liber* e *servus* – è posta come condizione *anche* della libera volontà intesa come autonomia, ovvero come il non essere soggetti ad altra legge che alla propria. A questa idea di libertà come *status* o cittadinanza, che Pettit e Skinner affermano essere propria della concezione repubblicana e sinonimo di libertà dalla dipen-

⁴¹ Autogoverno, tuttavia, va qui inteso come *libertà di* partecipazione: voto e libertà politiche, in sostanza.

⁴² La libertà romana – da Machiavelli a Montesquieu – concepisce la libertà politica in un cittadino come la tranquillità di spirito che deriva dall'opinione che ognuno ha della sua sicurezza, e perché ci possa essere questo tipo di libertà il governo deve garantire che nessun cittadino possa far paura a un altro.

denza/dominio, è stata nel tempo riconosciuta una qualche specificità, senza però che ne sia stato colto del tutto il potenziale.

Se al repubblicanesimo si guarda come a quella teoria che fa della libertà dal potere il suo argomento centrale, le differenze rispetto al liberalismo si accentuano ulteriormente (si veda Pettit 1996). All'idea della libertà dall'interferenza, a cui si appoggia ancora Rawls, sfugge infatti la dimensione dei rapporti verticali che riguardano la sfera politica, economica e culturale in senso lato, colta invece dall'idea repubblicana di libertà. Inoltre, la tenuta logica di questa idea di libertà dal potere ha caratteristiche tali per cui è inscindibile dall'idea di eguaglianza e di bene comune. Non si tratta di concetti estranei al liberalismo (e tanto meno a quello rawlsiano), ma i liberali si trovano spesso nella posizione di dover rendere coerente la propria idea di libertà con questi valori, incalzati dagli stimoli critici che provengono da punti di vista di soggetti storicamente subordinati o esclusi⁴³. La recente proposta di Skinner e Pettit di considerare la concezione della libertà dalla dipendenza/dominio come il fulcro della teoria politica repubblicana rappresenta un aspetto centrale, anche se non l'unico, di una strategia che mira alla comprensione di alcuni aspetti del valore politico della libertà individuale che non vengono colti né dalla classica interpretazione della libertà negativa, né da quella della libertà positiva.

Il potenziale, cui si accennava sopra, della concezione repubblicana di libertà da dipendenza/dominio può forse diventare più chiaro se si tiene conto, seguendo Rosati, di due aspetti: per un verso, essa consente una cucitura delle idee di libertà, eguaglianza e solidarietà più immediata di quanto permetta l'idea liberale di libertà dall'interferenza, e d'altra parte consente di individuare con maggiore chiarezza la mappa delle forme di dipendenza e dominio proprie del mondo contemporaneo che si annidano nelle diverse sfere sociali, specificamente in virtù di una reattività maggiore al nesso tra libertà e cultura. La critica repubblicana alla dipendenza/dominio, sebbene assegni alla politica un posto assolutamente centrale, non si esaurisce infatti in quella sola dimensione. Pettit, ad esempio, ascrive alle cause repubblicane questioni che vanno dalla democrazia economica al riconoscimento paritario delle differenze culturali, dalle questioni ambientali ai diritti degli animali. Per quanto il repertorio possa apparire forse eccessivo, una ragione profonda di questo ampliamento del raggio d'applicazione del concetto di libertà dal dominio/dipendenza sta nella stessa storia del repubblicanesimo, che non ha mai concepito la priorità della politica come cecità nei confronti delle altre forme di dominio e ineguaglianza non direttamente politiche. Dominio, nel senso weberiano, è riferito al solo potere politico, alla capacità di ottenere obbedienza a un comando. Il concetto di potere è invece più ampio, e notoriamente triadico: si riferisce non alla sola dimensione politica, ma anche a quella economica e culturale. Ricchezza, forza e possibilità di negare il riconoscimento al valore della vita altrui – l'identità, in buona sostanza – sono tre risorse attivabili dal potere che

⁴³ Come nel caso delle donne o delle minoranze «razzializzate». Cfr. Galeotti (1999).

vanno a fare presa su corrispettive forme di vulnerabilità dei sottoposti (cfr. Rosati 2000).

Come si è visto nell'analisi di ciò che può essere concepito come un vincolo alla libertà, occorre distinguere tra aspetti coercitivi esterni e interni agli individui, facendo particolare attenzione ai modi in cui il dominio implica internalizzazione delle prescrizioni dei soggetti dominati. Ed è esattamente su questo elemento che si evidenzia la distanza tra la concezione repubblicana e quella negativa di libertà. La LN non è interessata a garantire assetti istituzionali che neghino a qualcuno di avere potere di interferire nelle vite degli altri. La dimensione del potere è, come già osservato, assente. Mentre, secondo la declinazione repubblicana dell'idea di libertà, il fatto che alcune persone abbiano un potere di interferenza su altre è qualcosa che dovrebbe essere rilevante per tutti. Se è saliente per tutti che A domini B, allora sarà egualmente saliente che quando B, sotto il dominio di A, farà qualsiasi cosa, la farà con l'implicito permesso – la grazia o il favore – di A. Anche se non vi è alcuna interferenza effettiva nella relazione, resta il fatto che B agisce e vive alla mercé di A. Tale ragionamento permette di tenere in adeguata considerazione il fenomeno delle preferenze adattive perché consente di trattare teoricamente la questione dell'internalizzazione del punto di vista dominante in chi è assoggettato, ovvero dell'incapacità di vedersi con i propri occhi e di sviluppare un comportamento autonomo. Se, in una relazione di dominazione, la parte dominata finisce per fare proprio il punto di vista che su di essa ha il dominatore, divenendo così incapace di vedersi con i propri occhi, le sarà preclusa la possibilità di sviluppare il rispetto di sé. Inoltre – dovendo stare attenta agli umori e ai sentimenti della persona dominante – svilupperà un'indole gregaria, incline a ingraziarsi i superiori: in questo modo le verrà preclusa anche la possibilità di agire liberamente in pubblico, esponendo la propria individualità attraverso la propria voce⁴⁴.

4. CENNI CONCLUSIVI

Giunti al termine di questa breve disamina della letteratura filosofico-politica contemporanea rilevante sull'idea di libertà, la domanda resta aperta: vi sono due concetti distinti di libertà, oppure esiste un solo concetto cui corrispondono diverse concezioni, o, ancora, è ipotizzabile un terzo concetto di libertà che risponda a

⁴⁴ Mary Wollstonecraft (1792) ha scritto pagine memorabili sul modo in cui la subordinazione femminile trasforma le donne in creature che imparano a comportarsi in maniera servile e a raggiungere i propri scopi ingraziandosi i superiori. Wollstonecraft è oggi riconosciuta come una delle madri del femminismo americano e britannico. Nella sua opera più nota, *A Vindication of the Rights of Women*, pubblicata nel 1792 subito dopo l'inizio della Rivoluzione francese, Wollstonecraft applica da subito i principi di libertà e di eguaglianza per entrambi i sessi. *Rights of Women* è una critica al «falso sistema di educazione» che costringe molte donne a vivere in un ideale di femminilità attraverso il culto del proprio corpo che alla fine diventa la propria prigionia. Wollstonecraft invece si rivolse alle donne del suo tempo augurandosi una trasformazione razionale, prefigurando una donna capace di far convivere il sentimento con la ragione e di agire per la propria indipendenza. Cfr. Wollstonecraft (1790).

esigenze non tematizzate dai due concetti berliniani o che, comunque, ridefinisca tali esigenze in un *frame* teorico differente che le renda combinabili?

Quello di libertà è uno dei concetti chiave del lessico politico e sociale. Da molti punti di vista, esso costituisce la base di ogni teoria politica. In particolare, la tensione tra la libertà dei singoli individui e la libertà politica è al centro di tutto il pensiero politico moderno, a partire dall'assunzione che gli esseri umani sono in grado di darsi da soli le proprie leggi. Come ogni altra parola chiave del pensiero politico, quella di libertà è una nozione contemporaneamente familiare e oscura; e la sua oscurità deriva precisamente dal suo essere familiare. Proprio perché la libertà fa parte della vita quotidiana, perché se ne parla e discute, il concetto di libertà risulta ricco di diverse possibili implicazioni e di applicazioni a volte conflittuali.

Se è vero che alle teorie politiche normative si pone sempre il problema di come mettersi in relazione con la politica e le politiche, il punto non è negare la possibilità di teorizzare in nome del permanere di uno scarto ineliminabile tra essere e dover essere, né accontentarsi dell'eleganza e della coerenza interna alle teorie: «Il problema delle teorie normative è appunto quello di comprendere come la scissione tra fatto e norma possa essere elaborata, mitigata, anche se non completamente superata» (Petrucciani 2003, 253).

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Benhabib S. (1987), «The Generalized and the Concrete Other», in S. Benhabib e D. Cornell (a cura di), *Feminism as Critique. On the Politics of Gender*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 77-95
- Bentham J. (1776), *A letter to John Lind*, in *Correspondence*, a cura di T.L. Sprigge et al., 9 volumi (1968-1989), Oxford, Oxford University Press, vol. 1, 1968
- Berlin I. (1958), *Two Concepts of Liberty*, Oxford, Clarendon Press, seconda edizione con revisioni in Berlin 1969, pp. 118-172; trad. it. della seconda edizione *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000
- (1969), *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. *Quattro saggi sulla libertà*, Milano, Feltrinelli, 1989
- Besussi A. (2004), «La libertà di andarsene. Autonomia delle donne e patriarcato», *Ragion pratica*, 23, pp. 433-451
- (2005), «Il difficile della filosofia politica», *Politeia*, n. 79, pp. 48-52
- (2007), *La libertà e i suoi puzzles*, paper SIFP (Società Italiana di Filosofia Politica), Bari
- Bobbio N., Scarpelli U., Passerin d'Entrèves A. e Oppenheim F. (1965), «Libertà come fatto e come valore», *Rivista di filosofia*, 56, pp. 335-354
- Bobbio L. (2002), «Come smaltire i rifiuti. Un esperimento di democrazia deliberativa», *Stato e mercato*, n. 64, pp. 101-141
- Bohman J. e Rehg W. (1997, a cura di), *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*, Cambridge, MIT Press
- Carter I. (2005), *La libertà eguale*, Milano, Feltrinelli
- (s.d.), «A Critique of Freedom as Non-domination», recensione di Philip Pettit, *Republicanism. A Theory of Freedom and Government* [<http://cfs.unipv.it/opere/carter/pettit.doc>]
- Carter I. e Ricciardi M. (1996, a cura di), *L'idea di libertà*, Milano, Feltrinelli
- Cataldi L. (2008), *Representative Democracy Challenged? La democrazia deliberativa tra promesse e criticità*, in corso di pubblicazione per questa collana di Working Papers
- Connolly W.E. (1974), «Freedom as a contested concept», in *The Terms of Political Discourse*, Princeton, Princeton University Press, seconda edizione 1983
- Constant B. (1819), *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*; trad. it. *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Roma, Editori Riuniti, 1992
- Crowder G. e Hardy H. (2007, a cura di), *The One and the Many: Reading Isaiah Berlin*, Amherst, Prometheus Books
- Day J.P. (1977), «Threats, Offers, Law, Opinion and Liberty», *American Philosophical Quarterly*, 14, pp. 257-272, ristampato in J.P. Day, *Liberty and Justice*, London, Croom Helm, 1987
- Del Bò C. (2000), *Il concetto di libertà nella filosofia analitica contemporanea*, disponibile all'indirizzo www.cfs.unipv.it/deontica/opere/delbo/libertà.doc
- De Luca S. (1993), *Constant*, Bari, Laterza
- De Ruggiero G. (1925), *Storia del liberalismo europeo*, Bari, Laterza

- Dworkin G. (1988), *The Theory and Practice of Autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press
- Elster J. (1984), «L'uva acerba. L'utilitarismo e la genesi dei voleri», in A.K. Sen e B. Williams (a cura di), *Utilitarismo e oltre*, Milano, Il Saggiatore
- Fleischacker S. (1999), *A Third Concept of Liberty: Judgment and Freedom in Kant and Adam Smith*, Princeton, Princeton University Press
- Forst R. (1994), *Contexts of Justice. Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press
- Galeotti E. (1999), *Multiculturalismo. Filosofia politica e conflitto identitario*, Napoli, Liguori
- Gallie W.B. (1955-56), «Essentially Contested Concepts», *Proceedings of the Aristotelian Society*, 56, pp. 167-198
- Geuna M. (1998), «La tradizione repubblicana e i suoi interpreti: famiglie teoriche e discontinuità concettuali», *Filosofia politica*, 12, n. 1, pp. 101-132
- Gray J. (1978), «On Liberty, Liberalism and Essential Contestability», *British Journal of Political Science*, 8, pp. 385-412
- Hobbes T. (1646), *Of Liberty and Necessity*; trad. it. *Logica, libertà e necessità*, a cura di A. Pacchi, Milano, Principato, 1969
- Ignatieff M. (1998), *Isaiah Berlin: A Life*, London, Chatto & Windus
- Kant I. (1788), *Kritik der Praktischen Vernunft*, Riga, J.F. Hartknoch; trad. it. *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Bari, Laterza, 1997
- Kristiansson K. (1996), *Social Freedom: The Responsibility View*, Cambridge, Cambridge University Press
- Kymlicka W. (1990), *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*, Clarendon Press, Oxford
- Locke J. (1689), *Secondo trattato sul governo*, in *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, Torino, Utet, 1982
- Lukes S. (1974a), «Relativism: Cognitive and Moral», *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. 48, pp. 165-189
- (1974b), *Power: A Radical View*, London, Macmillan
- MacCallum G.C. Jr (1967), «Negative and Positive Freedom», *Philosophical Review*, 76, pp. 312-334; trad. it. «Libertà negativa e positiva», in Carter e Ricciardi 1996, pp. 19-42
- Mill J.S. (1859), *On Liberty*, a cura di Gertrude Himmelfarb, Penguin, 1984; trad. it. *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 2002
- (1963-1991), *Collected Works*, a cura di J.M. Robson, 33 volumi, Toronto, University of Toronto Press e London, Routledge & Kegan Paul
- Miller D. (1983), «Constraints on Freedom», *Ethics*, 94, pp. 66-86; trad. it. «Vincoli alla libertà», in Carter e Ricciardi 1996, pp. 119-147
- (1985), «Reply to Oppenheim», *Ethics*, 95, pp. 310-314; trad. it. «Replica a Oppenheim», in Carter e Ricciardi 1996, pp. 155-160
- (1991, a cura di), *Liberty*, Oxford, Oxford University Press
- (2006, a cura di), *The Liberty Reader*, Boulder e London, Paradigm Publishers
- Morgan R. (2005), «Cosa significa deliberare? Promesse e problemi della democrazia deliberativa», in L. Pellizzoni (a cura di), *La deliberazione pubblica*, Roma, Meltemi

- Oppenheim F.E. (1961), *Dimensions of Freedom: An Analysis*, New York, St. Martin's; trad. it. *Dimensioni della libertà*, Milano, Feltrinelli, 1964, seconda edizione 1982
- (1973), «Facts and Values in Politics: Are They Separable?», *Political Theory*, 1, pp. 54-68
- (1981), *Political Concepts: A Reconstruction*, Oxford, Blackwell; trad. it. *Concetti politici: una ricostruzione*, Bologna, Il Mulino, 1985
- (1985), «Constraints on Freedom as a Descriptive Concept», *Ethics*, 95, pp. 305-309; trad. it. «Vincoli alla libertà come concetto descrittivo», in Carter e Ricciardi 1996, pp. 148-154
- (1995), «La libertà sociale ed i suoi parametri», *Sociologia del diritto*, 22, pp. 5-37
- Petrucciani S. (2003), *Modelli di filosofia politica*, Torino, Einaudi
- Pettit, P. (1996), «Freedom as Antipower», *Ethics*, 106, pp. 576-604
- (2003), «Agency-Freedom and Option-Freedom», *Journal of Theoretical Politics*, 15, pp. 387-403
- Rawls J. (1971), *A Theory of Justice*, Cambridge, Harvard University Press; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982
- (1993), *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press; trad. it. *Liberalismo politico*, a cura di S. Veca, Milano, Edizioni di Comunità, 1994
- Ricciardi M. (2005), «Introduzione», in I. Berlin, *Libertà*, a cura di H. Hardy, Milano, Feltrinelli
- (2006), «Isaiah Berlin su libertà e pluralismo», *Ragion pratica*, 26, pp. 9-28
- Ricciardi M. e Del Bò C. (2004, a cura di), *Pluralismo e libertà fondamentali*, Milano, Giuffrè
- Rosati M. (2000), «La libertà repubblicana», *Filosofia e questioni pubbliche*, n. 1, pp. 121-137
- Rostbøll C.F. (2005), «Preferences and Paternalism. On Freedom and Deliberative Democracy», *Political Theory*, 33, n. 3, pp. 370-396
- Sandel M.J. (1984), «The Procedural Republic and the Unencumbered Self», *Political Theory*, 12, pp. 81-96
- Saunders J.J. (1947), *The Age of Revolution. The Rise and Decline of Liberalism in Europe Since 1815*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2007
- Scarpelli U. (1964), «La dimensione normativa della libertà», *Rivista di filosofia*, 55, pp. 449-467
- Sen A.K. (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. *L'ineguaglianza*, Bologna, Il Mulino, 1994
- Skinner Q. (1990), «The Republican Ideal of Political Liberty», in G. Bock, Q. Skinner e M. Viroli (a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press
- Steiner H. (1974), «The Natural Right to Equal Freedom», *Mind*, 83, pp. 194-210
- Taylor C. (1979), «What's Wrong with Negative Liberty», in A. Ryan (a cura di), *The Idea of Freedom*, Oxford, Oxford University Press; trad. it. «Cosa c'è che non va nella libertà negativa», in Carter e Ricciardi 1996, pp. 75-99
- Urbinati N. (2002), *Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government*, Chicago, Chicago University Press; trad. it. *L'ethos della democrazia. Mill e la libertà degli antichi e dei moderni*, Bari, Laterza, 2006

Van Parijs P. (1995), *Real Freedom for All*, Oxford, Oxford University Press

Veca S. (1996), «Libertà», voce dell'*Enciclopedia delle scienze sociali*, Roma, Treccani

– (1998), *Della lealtà civile. Saggi e messaggi nella bottiglia*, Milano, Feltrinelli

Viroli M. (1990, a cura di), *Machiavelli and Republicanism*, Cambridge, Cambridge University Press

Wollstonecraft M. (1790), *A Vindication of the Rights of Men*, London, Joseph Johnson, anche in M. Butler e J. Todd (a cura di), *The Complete Works of Mary Wollstonecraft*, 7 volumi, London, Pickering, 1989; trad. it. *I diritti degli uomini. Risposta alle Riflessioni sulla Rivoluzione Francese di Edmund Burke*, Pisa, PLUS, 2003

– (1792), *A Vindication of the Rights of Women*, London, Joseph Johnson; trad. it. *I diritti della donna*, Roma, Editori Riuniti, 1977