

## La libertà come valore politico

*Prof. Francesco Viola\**

Prima di affrontare questo tema dal punto di vista etico-politico, che è quello della mia competenza, debbo fare alcune precisazioni di fondo.

Il discorso politico della libertà è connesso in qualche modo con quello filosofico<sup>1</sup>.

Sembra che dal punto di vista generale la libertà debba tener conto di questi elementi essenziali:

- 1) l'autodeterminazione, cioè la capacità di dirigere se stessi, di essere padrone delle proprie azioni, di dare volto alla propria esistenza, poter volere, sapere perché faccio ciò che faccio, poter essere identici a se stessi. Questo elemento è quello più significativo e più qualificante. L'essere padrone di sé non concide con il poter fare ciò che piace. Essere padrone di sé significa riconoscere se stessi in ciò che si fa. L'azione che faccio è parte di me, è espressione della mia identità. L'autodeterminazione fonda la capacità di scegliere.
- 2) La scelta o elezione tra molteplici possibilità di azione, molteplici beni e opportunità. La decisione è il modo in cui la libertà si esercita, configurandosi in una data direzione. Da questo punto di vista essere liberi è non essere ostacolati nella scelta e al contempo avere un ampio ventaglio di opportunità di scelta. La crescita delle opzioni possibili è un effettivo aumento della libertà solo a condizione che al contempo cresca la capacità di saper scegliere, cioè di riconoscere se stessi nella scelta. In caso contrario si può essere più liberi in

---

\* Filósofo del Derecho, profesor de Filosofía del Derecho en la Facultad de Ciencias Políticas y de Teoría General del Derecho en la Facultad de Jurisprudencia de la Universidad de Palermo.

<sup>1</sup> Non ci si vuole qui impegnare nella questione di quale sia quello più originario. Arendt pensava che gli antichi avessero una concezione esclusivamente politica della libertà. Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. di S. Finzi, Bompiani, Milano 1988, p. 23.

presenza solo di un'alternativa che si sa padroneggiare di quanto lo si sia in presenza di innumerevoli opzioni difficili da governare.

- 3) L'oggetto della scelta non è lo stesso scegliere. Esso riguarda la questione del bene. Tramite la scelta la libertà risulta vincolata ad un *rapporto di convenienza/sconvenienza con il proprio oggetto*. Il potere della scelta, che è l'autodeterminazione, deve essere indipendente, ma il suo contenuto è vincolato alla rispondenza della scelta al bene del soggetto. La libertà non è fare qualunque cosa piace o si desidera, ma ciò che è buono e giusto o ciò che appare tale alla ragione umana. La libertà è il modo propriamente umano di realizzare il bene. Naturalmente questo bene può essere la libertà stessa. Ma ciò non significa che allora questa libertà possa esimersi dal misurarsi con il bene, poiché si tratta pur sempre della libertà propria di un soggetto per cui certi fini sono convenienti e altri non lo sono.

Sarebbe facile mostrare che le filosofie della libertà si distinguono fra loro per il diverso peso che danno a questi elementi centrali della libertà. Tuttavia il senso pieno della libertà sta nell'insieme di tutti questi elementi, nessuno escluso. Un'autodeterminazione senza possibilità di scelta sarebbe inutile e inoperosa. Un'ampia possibilità di scelta senza la capacità di scegliere e senza la misura del bene sarebbe ingiustificata e ingiustificabile. Una rispondenza al bene istintiva o coatta sarebbe la negazione della libertà stessa. Essere liberi significa rispettare tutt'e tre le condizioni della libertà.

Il compito che qui mi propongo è quello di mostrare che ciò vale anche per la libertà politica. Anch'essa deve comprendere in sé l'autorealizzazione, la scelta e il bene se vuole essere "libertà" in senso proprio. Dobbiamo, quindi, valutare le concezioni politiche della libertà secondo questo modello paradigmatico, rifiutando ogni orientamento volto a separare il concetto politico di libertà da quello etico, o più in generale filosofico, e a farne una categoria a parte, concentrata in particolare sulla non interferenza e sulle opportunità di scelta.

In particolare, intendo difendere tre tesi principali: 1) la libertà è un valore politico fondamentale e finale, cioè non soltanto strumentale al raggiungimento di altri valori; 2) Se lo è, allora anche dal punto di vista politico bisogna recuperare la libertà come autodeterminazione del singolo, contrastando la convinzione diffusa che la possibilità di scelta sia la caratteristica esclusiva o dominante della libertà politica; 3) Se la libertà politica è un valore politico finale, allora non può essere – come

ritiene il liberalismo – l'unico valore politico, poiché la necessità della presenza della misura del bene implica l'esistenza di altri valori politici finali accanto a quello della libertà. Quindi, i valori politici finali costituiscono una famiglia in cui ognuno ha bisogno dell'altro per realizzare se stesso.

La distinzione avvalorata da Berlin tra libertà negativa (cioè come non interferenza) e quella positiva (cioè come autodeterminazione) è un chiaro esempio di questa tendenza<sup>2</sup>. La libertà negativa si rivolge al campo delle scelte, poiché l'interferenza altrui e l'esistenza di ostacoli esterni restringe il campo delle alternative. La libertà positiva si rivolge al campo dell'autodeterminazione, perché esige la presenza e l'uso di quelle risorse antropologiche che dispongono alla padronanza e alla determinazione di sé. L'attenzione prevalente per la libertà negativa è a volte giustificata dalla pretesa impossibilità di coltivarla insieme alla libertà positiva, poiché il progresso dell'una sembra implicare un danno per l'altra e viceversa<sup>3</sup>. Quindi, sembrerebbe che il concetto politico di libertà non possa riprodurre in sé tutti gli elementi di quello filosofico generale.

Se, più modestamente, partiamo dall'assunzione che la libertà si addice all'uomo (o, se vogliamo, alla natura umana), poiché tutti concordano sul fatto che un uomo libero realizza o è in grado di realizzare la propria umanità, mentre un uomo non libero necessariamente fallisce questo obiettivo, allora è possibile, nell'ambito della tradizione del pensiero politico, mettere a fuoco alcune problematiche cruciali a proposito della libertà come valore politico fondamentale.

Per "valore politico" intendiamo una ragione dell'esistenza di una comunità politica, che è fondata e giustificata dall'esigenza di raggiungere beni essenziali per la vita umana. Dei valori politici si può avere una concezione finalistica o una concezione strumentale. Sia l'una che l'altra possono essere intese in senso ampio o in senso ristretto<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> Cfr. I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, trad. it. di M. Santambrogio, Feltrinelli, Milano, 1989.

<sup>3</sup> La discussione se la politica debba limitarsi a rispondere alla prima esigenza e/o anche alla seconda dipende ovviamente anche dal concetto di politica che si ha e delle finalità che si assegnano alla comunità politica.

<sup>4</sup> Ad esempio, la concezione di Finnis intende i valori politici come gli stessi valori fondamentali della persona umana, cioè è una concezione finalistica e

## 1. Legge e libertà

Poiché la vita sociale e politica si articola in un complesso di regole di vario genere che governano le relazioni dei soggetti, la libertà politica si può considerare come la relazione fra la libertà dell'individuo e le regole sociali (del costume, del diritto e della politica). In ogni caso la libertà si definisce (in positivo o in negativo) in riferimento a regole già esistenti. Il punto cruciale è se queste regole fanno parte della definizione della libertà oppure se debbono essere lasciate fuori del concetto di libertà. Quindi due sono nella sostanza i rapporti possibili tra la libertà e la legge.

Secondo una tesi la libertà è ciò che non è regolato, ciò che non è controllato dalle regole, cioè la libertà è l'assenza di leggi. L'interferenza significativa, che esclude la libertà, è qui propriamente quella della legge. Quanto minori saranno le leggi, tanto maggiore sarà la libertà politica.

«Non si può fare una legge senza che questa restringa la libertà: se essa si limita a ciò, sarà un male puro e semplice; se invece essa è buona in generale, lo sarà in virtù di qualche cosa che viene dopo. La legge può essere un male necessario, ma in ogni modo sarà sempre un male. Fare una legge è un male cui può seguire un bene»<sup>5</sup>.

Con ciò si vuol dire che la restrizione della libertà mediante una legge è giustificata solo per raggiungere un altro bene diverso dalla libertà stessa. In tal contesto la libertà politica è una libertà che tiene conto di altri beni sociali necessari per la vita politica. Ma ciò significa anche che la libertà come tale è ristretta dalle leggi.

Fino a che punto deve essere ristretta? Potrebbe esserlo fin quasi a scomparire. «La situazione paradossale del nostro tempo è che siamo governati da uomini non perché, come sosterebbe la classica teoria aristotelica, non siamo governati da leggi, ma perché *lo siamo*»<sup>6</sup>. Dietro le leggi ci sono gli uomini.

---

ampia, mentre la concezione di Rawls dei "beni primari" comprende valori finali e strumentali ed è ristretta (*thin*).

<sup>5</sup> J. Bentham, *On Laws in General* (postumo, 1945), a cura di H.L.A. Hart, Athlone, London 1970, p. 54.

<sup>6</sup> B. Leoni, *La libertà e la legge* (1961), trad. it. Di M.C. Pievatolo, Liberilibri, Macerata 1995, p. 11.

Di conseguenza, l'ideale difesa della libertà politica mira alla riduzione delle leggi al minimo, cioè a ciò che consente l'uguale libertà altrui. La società è vista come la mera coesistenza delle libertà individuali.

L'altra tesi è molto più antica e sostiene che la legge esiste perché possiamo essere liberi<sup>7</sup>. Essa è ripresa con piena consapevolezza da John Locke.

«Il fine della legge non è abolire o restringere, ma preservare ed estendere la libertà. Infatti, per le creature capaci di leggi, in tutti i loro stati, dove non c'è legge non c'è libertà. Perché la libertà consiste nell'essere liberi dalla costrizione e dalla violenza altrui, il che non può darsi dove non c'è legge, e non consiste affatto, come ci dicono, in "una libertà per ognuno di fare ciò che gli piace": chi potrebbe essere libero, infatti, ove chiunque potesse capricciosamente dominare su di lui? La libertà, invece, consiste nella possibilità per chiunque di disporre e organizzare liberamente, come gli piace, se stesso, le proprie azioni, i propri beni e tutto ciò che gli spetta (*property*), nei limiti delle leggi cui sottostà, e perciò nel non essere soggetto all'arbitraria volontà altrui, ma nel seguire liberamente la propria»<sup>8</sup>.

«Non merita il nome di limitazione ciò che serve solo a tenerci lontano da paludi e precipizi [...] il fine della legge non è di abolire o limitare, ma di preservare ed estendere la libertà»<sup>9</sup>.

Possiamo, dunque, indicare che il conflitto principale è tra le concezioni che vedono solo un rapporto negativo tra legge e libertà sulla scia di Hobbes<sup>10</sup> e quelle che considerano tale rapporto come positivo (Machiavelli, Locke e Montesquieu): tra la tesi liberale che c'è libertà in assenza di leggi e quella repubblicana che la libertà politica richiede le leggi.

---

<sup>7</sup> La tesi risale almeno a M. T. Cicerone. Cfr. *L'orazione per Aulo Cluenzio Abito*, trad. it., Mondadori, Milano 1972, p. 206: «delle leggi sono ministri i magistrati, delle leggi interpreti i giudici, delle leggi infine tutti siamo schiavi perché possiamo essere liberi».

<sup>8</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*, II, 57 (trad. mia).

<sup>9</sup> J. Locke, *Due trattati sul governo e altri scritti politici*, a cura di L. Pareyson, Utet, Torino 1960, p. 348.

<sup>10</sup> Cfr. M. Barberis, *Libertà*, Il Mulino, Bologna 1999, p. 64. Sartori parla di una «concezione legalitaria della libertà». Cfr. *Democrazia e definizioni*, p. 185.

È superfluo notare che entrambe presuppongono idee diverse di libertà e di legge. Per la tesi liberale il problema dell'oggetto della scelta è irrilevante per il concetto di libertà e quello di autodeterminazione è, nell'ottica politica, secondario rispetto alla libertà di scegliere. Inoltre, sempre per la tesi liberale, la legge è un ostacolo esterno proveniente da una volontà arbitraria. È una costrizione che si può ammettere solo a certe condizioni strettamente indispensabili.

Per la tesi, che abbiamo chiamato in modo volutamente imprecisato "repubblicana", il problema dell'oggetto non può essere eliminato, perché – come ha notato Locke – la libertà non consiste nel fare ciò che piace, ma nel fare ciò che è ragionevole. Conseguentemente, nel fare ciò che è giustificato da una regola, che è dunque interna all'atto stesso di libertà. La legge non è perciò comando di una volontà arbitraria, neppure della *propria* volontà arbitraria, ma è regola della ragione.

Infine, c'è da notare che le leggi di organizzazione e di pianificazione che vengono viste dai liberali come la minaccia maggiore della libertà dell'individuo non sono certamente quelle regole della ragione che vengono considerate dai repubblicani come fattori di libertà.

Questo è il contesto generale, già delineato dalla tradizione del pensiero politico, a cui ancora oggi fa riferimento la problematica della libertà politica. Ora vedremo quali specificazioni e articolazioni sono proprie della visione attuale della libertà politica, senza dimenticare che anch'esse hanno radici nel passato.

## **2. La libertà come valore politico finale**

Che la libertà sia una condizione necessaria per il perseguimento di tutti i valori politici fondamentali, non è necessario dimostrarlo. Non si può perseguire l'amicizia se non in un regime di libertà. Non si può praticare una religione se non in un regime di libertà. Non si possono realizzare forme di cooperazione sociale se non in un regime di libertà. In generale, non v'è dubbio che è proprio del bene umano essere realizzato con libertà. Un'azione buona compiuta per costrizione è solo materialmente buona, ma non formalmente o nella sua essenza. Tommaso d'Aquino distingueva, perciò, le azioni dell'uomo dalle azioni umane, che sono quelle compiute con libertà. Tuttavia nel perseguire questi obiettivi buoni si mira direttamente a questo o a quel bene, ma non alla libertà come tale. Ed allora ci si chiede se tra i valori politici

fondamentali, che una comunità deve perseguire, non si debba anche annoverare la libertà politica come valore a sé stante e indipendente.

La risposta a questa domanda è facile e ampiamente condivisa: tutte le lotte per la libertà, di cui la storia umana è testimone, dimostrano che la libertà politica è stata intesa anche un valore autonomo. Ma essa può essere variamente intesa ed è legata in qualche modo sempre alla comunità politica, che si costituisce sia per difendersi nei confronti di potenze straniere sia per cooperare in modo stabile in attività di interesse comune.

Quindi, un modo d'intendere la libertà politica è quello dell'affrancamento nei confronti di un dominio esterno. Questa è -com'è noto- la *libertà dei greci*<sup>11</sup>. Ed allora si tratterà piuttosto dell'indipendenza del gruppo o del popolo piuttosto che della libertà dei singoli. I cittadini della *polis* sono liberi, perché decidono loro stessi le questioni politiche e non soggiacciono a poteri esterni. Ma, una volta che la comunità politica si è organizzata e dotata di un corpo stabile di governanti e di funzionari, per ciò stesso si presenta al contempo una nuova minaccia questa volta nei confronti della libertà dei singoli, quella che proviene dall'interno stesso della comunità, cioè dall'uso arbitrario del potere politico che ha capacità d'ingerenza nella vita privata dei singoli. La politica deve difendersi da se stessa. Si creano sempre nuove forme di dominio da cui è indispensabile proteggersi. Ed allora la libertà politica come valore a sé stante assumerà il volto della difesa degli spazi privati di libertà nei confronti dei governanti. È questa - com'è del pari noto - la *libertà dei romani*. Si tratterà allora di imporre al potere politico limiti giuridici che garantiscono la libertà e gli averi dei singoli. È ovvio che ciò valeva di fatto non per tutti i cittadini, ma per una ristretta cerchia di possidenti. Tuttavia questo modello è fondato sul diritto e ha una lunga storia che conduce allo Stato di diritto (*rule of law*), alla dottrina della separazione dei poteri e alla previsione costituzionale dei diritti sottratti alla competenza della legislazione.

---

<sup>11</sup> Cfr. D. Gress, *From Plato to Nato. The Idea of West and Its Opponents*, Free Press, New York 1998. La nota distinzione tra *libertà degli antichi* e *libertà dei moderni*, notoriamente dovuta a Benjamin Constant, nonostante la sua ampia risonanza, è discutibile.

La libertà politica come indipendenza (principio di autodeterminazione del popolo<sup>12</sup>) e come non ingerenza sono accomunate dal fatto di essere entrambe una difesa nei confronti del potere di altri uomini, siano essi gli stranieri o i propri funzionari. Esse si distinguono per un diverso rapporto con la legge. La libertà politica come indipendenza ha a che fare con una legge di organizzazione politica e con il diritto pubblico, mentre quella come non ingerenza fissa i termini del diritto privato e, quindi, *regola la stessa legge*, divenuta in quanto strumento del potere politico una minaccia per la libertà del singolo. Questo è uno dei paradossi della libertà negativa: è essa veramente assenza di ogni tipo di legge? O solo di quella statale? Si stabiliscono così i caratteri formali che deve avere la legge scritta: la generalità, l'astrattezza e la certezza<sup>13</sup>. La libertà non si difende eliminando la legge, ma sottoponendo questa stessa alla regola della ragione. La vera minaccia alla libertà è l'arbitrio. C'è una legge che proviene dall'interno stesso della libertà e che è ben diversa dal concetto di legge come comando del sovrano. Senza questa legge non si potrebbe fondare lo Stato di diritto (*rule of law*) e il suo logico sviluppo, cioè lo Stato costituzionale di diritto.

C'è, infine, da notare che questi due ideali di libertà come valore a sé stante sono entrambi strumentali. Il fine non è la libertà stessa, ma ciò che essa permette di raggiungere: nella libertà come indipendenza da poteri stranieri la *sicurezza*, nella libertà come non ingerenza la possibilità di perseguire i propri piani di vita con relativa *certezza* del futuro<sup>14</sup>.

Secondo Machiavelli la libertà repubblicana consiste nella facoltà di «godere liberamente le cose sue senza alcun sospetto, non dubitare

---

<sup>12</sup> Questo principio è stato vigorosamente affermato sul piano internazionale nella seconda metà del Novecento in relazione al colonialismo.

<sup>13</sup> Bisognerebbe anche distinguere tra la certezza della legge e la certezza del diritto. «La certezza del diritto è stata intesa in due modi diversi e in ultima analisi incompatibili: in primo luogo, come precisione di un testo scritto derivante da un legislatore; in secondo luogo, come possibilità per gli individui di fare piani a lungo termine in base a una serie di regole adottate spontaneamente in comune dalla gente e infine accertate dai giudici per secoli e generazioni». B. Leoni, *La libertà e la legge*, cit., p. 106.

<sup>14</sup> Secondo un'altra prospettiva, quella patrimonialistica, il valore della libertà viene identificato con quello della *proprietà*.



dell'onore delle donne, di quel de' figliuoli, non temere di sé»<sup>15</sup>. Sono proprio le leggi a conferire questa sicurezza. Le leggi difendono il cittadino non solo dallo Stato (com'è nella libertà liberale), ma da ogni soggetto.

Insomma, se un valore è indipendente o a sé stante, ciò non vuol dire che sia necessariamente un valore finale<sup>16</sup>.

Ed allora sorge il problema se si dia il caso di una libertà politica come valore a sé stante che sia anche un valore finale, cioè si ponga come uno dei valori fondamentali della vita politica non finalizzato ad altri valori.

### 3. La libertà o le libertà?

È interessante notare che a tale questione il *liberalismo politico* di John Rawls risponde in modo ben differente dal liberalismo di Hayek o di Oakeshott. Questi sostengono che per il liberalismo è *la libertà in quanto tale* il valore politico fondamentale e che la sua concreta articolazione nella vita politica con la sua conseguente restrizione e limitazione sono un male necessario per le esigenze della coesistenza. La concreta libertà politica sarà il risultato di queste limitazioni necessarie della libertà in quanto tale. Rawls, invece, esplicitamente riconosce<sup>17</sup> che non è la libertà in quanto tale che è al centro della sua concezione, non è essa lo scopo principale e il valore prioritario, ma fin dal principio sono in questione specifiche forme di libertà (*basic liberties*). Per Rawls le libertà nascono come già qualificate e come appartenenti ad un sistema o ad una famiglia, che deve fare i conti con il suo ordine interno.

---

<sup>15</sup> *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I.16.

<sup>16</sup> Qui sono in disaccordo con Carter che ritiene erroneamente che un valore indipendente è per ciò stesso finale. Cfr. I. Carter, *The Concept of Freedom in the Work of Amartya Sen: An Alternative Analysis Consistent with Freedom's Independent Value*, in "Notizie di Politeia", nn. 43/44, 1996 e, da ultimo, Id., *La libertà eguale*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>17</sup> Cfr. J. Rawls, *Political Liberalism*, Columbia U. P., New York 1993, pp. 291-292. Cfr., anche, R. Alexy, *La teoria delle libertà fondamentali di John Rawls*, trad. it. di A. Castelli e F. Sciacca, in F. Sciacca (a cura di), *Libertà fondamentali in John Rawls*, Giuffrè, Milano 2002, p. 13 e, da ultimo, F. Viola, *Rawls e il Rule of Law*, in "Quaderni della Rivista internazionale di filosofia del diritto", n. 4, a cura di A. Punzi, Giuffrè, Milano 2004, pp. 179-210.

Così Rawls, nell'indicare le libertà fondamentali, le presenta come già regolate sin dalla loro definizione e come ulteriormente specificabili con criteri che hanno a che fare con il diritto e con istituzioni tipicamente giuridiche, cioè riguardanti le fasi costituente, legislativa e giudiziaria. Il problema della giustizia non riguarda soltanto l'elenco delle libertà fondamentali, ma anche quello della loro compatibilità e della loro eguale distribuzione.

È significativo che Rawls, nel precisare le ragioni per cui le parti nella posizione originaria scelgono proprio quelle libertà, e non altre, chiami in causa l'esigenza della cooperazione sociale in termini equi e, conseguentemente, il concetto di persona dotata dei due poteri morali volti alla realizzazione del bene e al senso di giustizia. Pertanto, non possiamo dire che la regolamentazione della libertà sia un male, perché corrisponde al senso del diritto e della giustizia che già hanno le parti nella posizione originaria. Questo è un punto da sottolineare, perché è conseguente – come vedremo – all'esistenza di una pluralità di libertà fondamentali.

Se poi consideriamo il modo in cui si configura la lista delle libertà fondamentali, ci accorgiamo che non si tratta semplicemente di dettare un elenco, poiché tutto il processo politico dalla costituzione alla giurisdizione è visto come una specificazione progressiva delle libertà fondamentali sulla base del principio liberale che la libertà può essere limitata solo dalla libertà.

Per questo le libertà fondamentali devono essere considerate come un *sistema* e non già come una mera aggregazione. Ciò dipende dal fatto che il contenuto di ogni singola libertà è legato alla specificazione delle altre, poiché i suoi limiti, più o meno grandi, sono dettati dall'importanza che le si attribuisce nei confronti delle altre e dalle esigenze imposte dall'esercizio del suo contenuto. Ad esempio, la libertà di parola richiede restrizioni ragionevoli che governino il discorso, altrimenti essa sarà insieme illimitata e vana<sup>18</sup>. Lo stesso criterio generale della specificazione delle libertà è che ogni libertà fondamentale si deve adattare a tutte le altre, cosicché il fine generale è l'armonizzazione del sistema nel suo complesso<sup>19</sup>. Rawls afferma che le libertà fondamentali

---

<sup>18</sup> È quasi superfluo notare che quest'argomentazione è del genere di quelle solitamente usate per giustificare le caratteristiche e le procedure del governo della legge. Il diritto assicura la praticabilità dei valori nei contesti sociali.

<sup>19</sup> Cfr. *Political Liberalism*, cit., p. 357.

formano una famiglia e «che è questa famiglia ad avere la priorità, non una qualsiasi libertà singolarmente presa»<sup>20</sup>.

Queste tesi conducono necessariamente ad alcune conseguenze significative.

Innanzitutto, sembra indubbio che la libertà politica si dà solo al plurale.

Questa pluralità si presenta, però, nella forma di un «*organismo dialettico di molteplici significati*»: "organismo", in quanto ogni significato richiama ed esige altro significato e "dialettico", in quanto il passaggio da un significato all'altro è mediato dal negativo, cioè dall'insufficienza di ogni significato a dire l'esistenza intera della libertà»<sup>21</sup>.

Infine, le regole, che governano questo sistema delle libertà, sono interne ad esso e non sono leggi nel senso di cui sopra abbiamo parlato, cioè non sono comandi di una volontà legislatrice che organizza il corpo politico, ma più propriamente leggi della ragione (o, meglio, della ragionevolezza) in quanto rivolte a specificare il contenuto delle singole libertà e a renderne possibile l'esercizio effettivo e la loro praticabilità.

Anche in generale la libertà si presenta sempre al plurale: vi sono solo specifiche libertà. Questo è comprensibile, perché si è liberi nei confronti di azioni di un certo tipo. Essere liberi e basta non ha senso. Ma si è liberi di fare certe cose o di non farle e di farle in un certo modo invece che in un altro. La libertà umana è sempre *secundum quid*.

In conclusione, quando in politica si parla di "libertà fondamentali", s'intende dire che vi sono certi ambiti dell'azione che sono lasciati alla discrezionalità del soggetto, ma ciò è opera della legge che individua quali sono, li protegge dalle interferenze, ne rende possibile l'esercizio. Una libertà *secundum quid* è una libertà modellata dalla legge.

La concezione di Rawls è un esempio del modo in cui il liberalismo può introiettare all'interno del concetto di libertà quello di regola, pur restando nel campo delle libertà negative.

---

<sup>20</sup> Ivi, p. 357.

<sup>21</sup> F. Botturi, *L'ontologia dialettica della libertà*, in Id. (a cura di), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 126.

La disputa intorno all'esistenza di un diritto alla libertà in generale è oggi più che mai viva all'interno del liberalismo. Alcuni ritengono che negare questo diritto significherebbe negare il valore intrinseco della libertà a prescindere dalle sue concrete istanze, vanificando la ragion d'essere del pensiero liberale. Secondo Dworkin, invece, se vi fosse un diritto alla libertà in generale, allora sarebbe paralizzata tutta l'azione dello Stato. In più, un diritto del genere non avrebbe senso in quanto privo di contenuto. Infatti riconoscere un diritto significa al contempo indicare una sfera di libertà, distinguendola dalle altre.

Il fatto che la libertà come valore unitario si esprima necessariamente mediante una famiglia di differenti corsi d'azione significa che il discorso sulla libertà non può essere separato da ciò che possiamo e dobbiamo fare con essa, cioè dai beni che mediante essa e in essa sono raggiunti. Poiché – come s'è visto – la libertà si declina al plurale, allora potrebbe sembrare che sia la specificazione delle libertà l'elemento fondamentale, cioè le cose che si è liberi di fare o gli ambiti entro cui esercitare le capacità di scelta più che la libertà in se stessa. Ad esempio, la libertà di manifestazione del proprio pensiero e delle proprie opinioni è insieme l'affermazione del valore della libertà e del valore dell'identità personale, dell'uno e dell'altro inscindibilmente. Si dovrebbe, allora, dire che le libertà sono solo uno strumento o un mezzo per la realizzazione di altri beni e che solo questi sarebbero in senso proprio "finali"?

Nell'ottica di Rawls resta dubbio se la libertà abbia un valore intrinseco e al contempo finale.

#### **4. La libertà e il suo uso**

Abbiamo visto che, se le libertà politiche sono fondamentalmente intese come libertà *di* scegliere, allora il loro carattere strumentale è pressoché inevitabile.

A questo sembrano prestarsi proprio i diritti politici in senso proprio. Avere la possibilità di stabilire chi deve governare e i principi che dovrà seguire, e inoltre la possibilità di esaminare e criticare le autorità, di discutere liberamente di politica, di avere una stampa non soggetta a censura, di scegliere fra più partiti politici e così via, potrebbe facilmente essere inteso come meramente strumentale rispetto ad altre finalità personali o collettive. E tuttavia, da un diverso punto di vista, essere cittadino partecipe della comune determinazione e perseguimento del

bene comune deve considerarsi come parte integrante dello sviluppo dell'essere umano<sup>22</sup>.

Se la libertà consiste fundamentalmente nelle possibilità di scelta, allora si pensa che la diminuzione degli impedimenti esterni, sia fisici sia normativi, porti un incremento delle libertà, cioè aumenti le possibilità di scelta. Rimuovere tutti i possibili impedimenti, da quelli normativi a quelli fattuali, significa accrescere la libertà. Pertanto c'è più libertà se accanto alle opzioni gradite vi sono anche quelle sgradevoli, che nessuno mai sceglierebbe<sup>23</sup>. Privare i soggetti di quella parte delle opzioni che non sarebbero mai scelte, sarebbe nondimeno infliggere loro uno svantaggio. Solo a queste condizioni si potrebbe dire che la libertà è un valore ulteriore rispetto a ciò che essa ci permette di fare o di raggiungere<sup>24</sup>. Ci sarebbe più libertà quanto più cose sbagliate o indesiderabili possiamo fare. Da questo punto di vista sarebbe indifferente se le opzioni di scelta a nostra disposizione siano più o meno favorevoli alla realizzazione umana. L'importante è che siano quantitativamente le maggiori possibili. Si dovrebbe preferire una maggiore quantità di possibilità di scelta dissennate ad una minore quantità di scelte, anche se sagge o convenienti.

Dunque, affinché la libertà di scelta sia un valore finale, dobbiamo avere la possibilità di compiere il maggior numero di scelte sbagliate possibili, insieme naturalmente a quelle sagge. Dovremmo dire che chi ha la possibilità di scegliere di drogarsi, di vivere in miseria, di fare un lavoro umiliante sia più libero di chi è privo di queste possibilità di scelta, anche se non farebbe mai scelte del genere.

---

<sup>22</sup> A. Sen, *Lo sviluppo è libertà. Perché non c'è crescita senza democrazia*, trad. it. Di G. Rigamonti, Mondadori, Milano 2000, pp. 290-91.

<sup>23</sup> Su questa base si potrebbe criticare l'approccio alla libertà basato sulle preferenze che è stato difeso da Sen, poiché esso escluderebbe ciò che non è preferito.

<sup>24</sup> «if freedom is of some intrinsic value in a person's life, then the valuation of a capability set need not coincide with the evaluation of the chosen element of it. The substantive problem ... is whether we value freedom *over and above* its instrumental role, i.e., what freedom permits us to achieve» (sott. nell'originale). A. Sen, *Freedom of Choice: Concept and Content*, in "European Economic Review", 32, 1988, p. 290.

Quest'esito inevitabile è facilmente soggetto al rilievo che il ruolo della libertà è quello di coltivare capacità di scegliersi una vita cui «a ragion veduta» si dia valore<sup>25</sup>.

«Essere più liberi di fare le cose alle quali (non arbitrariamente) si dà valore è significativo per la libertà complessiva della persona e importante per migliorare le sue possibilità di raggiungere traguardi apprezzabili»<sup>26</sup>.

Inoltre, non basta avere un'ampiezza di scelta se poi non si sa scegliere, cioè non si ha la potenzialità di convertire i beni principali in capacità di promuovere i propri scopi. Ralf Dahrendorf mette in guardia contro l'illusione che una crescita indiscriminata delle opzioni corrisponda automaticamente ad un miglioramento delle «chances di vita»<sup>27</sup>.

Il concetto di “funzionamento” di Sen, cioè ciò che la persona può desiderare – in quanto gli dà valore – di fare o di essere, non è che un modo di affrontare l'esistenza di valori fondamentali, cioè di stati di vita desiderabili.

«Lo stesso scegliere può essere considerato un funzionamento che ha di per sé valore, ed è perfettamente sensato distinguere l'aver *x* in assenza di alternative e lo scegliere *x* in presenza di alternative sostanziali»<sup>28</sup>. Ma ciò non significa che si tratti di un funzionamento indipendente.

Sulla scia di Sen possiamo, allora, distinguere il ruolo costitutivo dal ruolo strumentale della libertà<sup>29</sup>. Il primo riguarda l'apporto che il valore della libertà dà di per sé alla realizzazione di una vita buona, che non è

---

<sup>25</sup> A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 78.

<sup>26</sup> Ivi, p. 24.

<sup>27</sup> Cfr. soprattutto R. Dahrendorf, *La libertà che cambia* (1979), trad. it., Roma-Bari, 1995, ma anche Id., *Libertà attiva. Sei lezioni su un mondo instabile* (2003), trad. it., Roma-Bari, Laterza, 2003. Cfr anche gli scritti di L. Alici: *Metamorfosi della libertà tra moderno e postmoderno*, in *Per una libertà responsabile*, a cura di G.L. Brena, Padova, Messaggero, 2000, pp. 39-71; *I vincoli della libertà*, in *Interpersonalità e libertà*, a cura di G.L. Brena, Padova, Messaggero, 2001, pp. 27-61; *L'eventualità del bene*, in *Libertà, giustizia e bene in una società plurale*, a cura di C. Vigna, Milano, Vita e Pensiero, 2003, pp. 35-64.

<sup>28</sup> A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 80.

<sup>29</sup> Ivi, p. 42.

certamente tale se non è “libera”. Il secondo, invece, concerne il contributo che la libertà dà alla realizzazione degli altri valori fondamentali.

Si raggiunge così il nucleo centrale del dibattito contemporaneo intorno alla libertà come valore finale anche della vita politica. Esso si può ridurre in termini molto semplici: l'uso della libertà è essenziale alla definizione di essa?

La posizione tipica dei libertari è ben espressa da Hayek quando dice: «L'importanza di essere liberi di fare una certa cosa non ha niente a che vedere con la questione se si farà o meno mai ricorso a tale possibilità»<sup>30</sup>.

Se questo è inteso come un valore finale, allora il risultato sarà che si tratterà necessariamente non solo del valore politico supremo, ma anche dell'unico valore politico ammissibile. Infatti, gli altri valori politici, qualunque siano, indicano di per sé che una scelta è preferibile ad un'altra. Essere socievoli è meglio che non esserlo. Lavorare è meglio di restare disoccupato. Insomma, gli altri valori politici implicano che si è liberi di agire o non agire, ma al contempo indicano quale uso della libertà dovrebbe farsi. Ed allora o la libertà dei libertari *non* è un valore politico oppure è l'*unico* valore politico, poiché non può accettare di avere accanto a sé valori che indicano come dovrebbe essere usata.

Per converso i libertari obiettano che la riduzione della libertà al suo uso significherebbe il suo annichilimento e con ciò stesso la giustificazione dell'ingerenza del potere politico nella concezione della vita buona degli individui. Bisogna riconoscere che quest'obiezione è rilevante, poiché sembrerebbe che una libertà intesa come autorealizzazione debba essere subordinata al primato del bene, cioè all'uso della libertà, e che, quindi, solo la libertà negativa<sup>31</sup> possa erigersi a valore politico finale.

In conclusione, sembrerebbe che la libertà può essere un valore politico finale solo a patto di essere l'unico valore supremo e di essere intesa soltanto come libertà negativa. Il che è irrealistico e inaccettabile.

---

<sup>30</sup> F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge, London, p. 31.

<sup>31</sup> Non bisogna confondere la distinzione tra *libertà da* e *libertà di*, che sono correlate (ad es., la libertà *di* stampa è al contempo libertà *dalla* censura), con quella tra libertà negativa (come non impedimento) e libertà positiva come autodeterminazione. Per questo rinvio a N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 56-60.

## 5. La famiglia dei valori politici fondamentali

Se chiediamo alla vita sociale e politica di essere un luogo di realizzazione della vita buona e non già soltanto un mercato di scelte, allora è evidente che non essere ostacolati a compiere certe azioni non significa per nulla essere capaci di compierle, essere in grado di compierle e neppure che sia bene compierle. Tutte cose che sono essenziali per una vita buona.

Allora è naturale rivolgersi all'altra forma della libertà, alla libertà come autodeterminazione, che valorizza la volontà dell'individuo.

«Per “libertà positiva” s'intende nel linguaggio politico la situazione in cui un soggetto ha la possibilità di orientare il proprio volere verso uno scopo, di prendere decisioni, senza essere determinato dal volere altrui. Questa forma di libertà si chiama anche “autodeterminazione” o, ancor più appropriatamente “autonomia”»<sup>32</sup>. Dobbiamo anche aggiungere che, mediante l'esercizio di questa libertà, il soggetto esprime se stesso, le azioni sono *sue* nel senso pregnante di manifestare la sua identità. In questo senso anche il semplice fare ciò che piace può essere più espressivo dell'identità del soggetto e, quindi, un atto di libertà più autentico dell'avere a disposizione un immenso numero di scelte. Ebbene, questa forma di libertà è oggi divenuta una richiesta politica.

Secondo Walzer, «il secolo XX è stata manifestamente l'epoca dei grandi fenomeni collettivi», mentre dalla fine del secolo «la teoria politica dominante porta tutta la sua attenzione sull'individuo, sugli uomini e le donne isolati e autonomi, e sulle associazioni alle quali questi individui aderiscono liberamente». Da ciò egli conclude che «l'autonomia degli individui è, in effetti, un valore chiave per comprendere il mondo nel quale noi siamo»<sup>33</sup>. Walzer considera questa nuova autocomprensione dell'uomo con una certa apprensione. È vero che, di per sé, la libertà umana non è altro che la possibilità di spezzare legami involontari, ma la rottura effettiva di tali legami non è un processo da assecondare sempre e comunque; al contrario: «Questa rappresentazione ideale di individui autonomi, che scelgono di legarsi o slegarsi senza obblighi di alcun genere è un esempio del male che le utopie possono provocare»<sup>34</sup>.

---

<sup>32</sup> Ivi, p. 48.

<sup>33</sup> M. Walzer, *Individu et communauté, in Un siècle de philosophie. 1900-2000*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, 2000, p. 407.

<sup>34</sup> Ivi, p. 408.



Berlin ha così descritto l'autonomia personale del liberalismo, ritenendo però erroneamente che essa sia implicita nella libertà come non interferenza: «Voglio che la mia vita e le mie decisioni dipendano da me stesso e non da forze esterne di qualsiasi tipo. Voglio essere strumento dei miei stessi atti di volontà e non di quelli di altri. Voglio essere un soggetto, non un oggetto; voglio essere mosso da ragioni, da propositi consapevoli che siano proprio i miei e non da cause che mi riguardano, per così dire, solo dall'esterno. Voglio essere qualcuno, non nessuno; voglio essere un agente - uno che decide, non uno per cui si decide; che è autodiretto e non uno su cui agiscono la natura esterna e altri uomini, come se fossi una cosa, un animale o uno schiavo incapace di impersonare un ruolo umano e cioè di concepire degli obiettivi e una propria linea di condotta e portarli a termine»<sup>35</sup>.

Da qui risulta chiaramente che l'autonomia è qualcosa che si ha solo quando la si *vuole* avere. La conquista della libertà richiede atti di libertà, cioè un uso della libertà. Ciò è in linea con quanto s'è già detto a proposito dell'autoedificazione della propria capacità morale (*moral agency*). Porsi di fronte a se stesso come agente morale significa assumersi una responsabilità nei confronti di se stesso e dei propri progetti di vita. Voler essere libero è una scelta che dobbiamo fare non solo come popolo, ma anche come individui<sup>36</sup>. Voler essere liberi, cioè l'autodeterminazione, e l'autorealizzazione sono strettamente collegati.

Questa nuova configurazione dell'io come essere che progetta se stesso ha ovviamente notevoli riflessi sul modo di concepire la vita morale, trattandosi nella sostanza del modo d'intendere la natura umana implicito nella concezione del liberalismo<sup>37</sup>. Potrebbe infatti sembrare che, poiché l'unico vincolo a cui soggiace un progetto di vita è quello di essere elaborato in regime di autonomia, allora esso sia sottratto ad ogni

---

<sup>35</sup> I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 197.

<sup>36</sup> Rousseau ha notato che con il patto sinaitico un gruppo disordinato di fuggiaschi s'è trasformato in un popolo, capace di autodeterminarsi mediante le leggi. Cfr. J. J. Rousseau, *Considerazioni sul governo di Polonia*, in *Scritti politici*, Utet, Torino, 1970, p. 1129 e sull'argomento v. anche M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, trad. it. di M. D'Alessandro, Feltrinelli, Milano 1986.

<sup>37</sup> Questa concezione progettuale dell'io è stata ben sviluppata da L. E. Lomansky, *Persons, Rights, and the Moral Community*, Oxford U.P., Oxford, 1987, che s'industria a derivare da essa i diritti fondamentali, così come Gewirth ha fatto partendo dalla pura e semplice *agency*.

scrutinio di ragionevolezza. Ma non è così, perché l'autonomia non significa poter scegliere i propri progetti di vita a caso o a piacimento.

Se consideriamo il fatto che nel nostro progetto di vita si coagula l'idea che ognuno di noi ha della propria realizzazione, allora ci rendiamo conto che il tema centrale dell'etica contemporanea è quello del rapporto tra autonomia e benessere, cosa che peraltro si riflette – come già s'è visto – nella stessa concezione dei diritti. Nel concetto di benessere si esprime, infatti, quell'esigenza alla propria identità che appartiene sin dall'origine alla storia dei diritti dell'uomo. Non avere riconosciuta la propria identità è essere impediti nel raggiungimento della propria realizzazione, cioè del proprio benessere (*well-being*). Tuttavia, poiché la propria identità è ora il frutto della progettualità autonoma, allora la frustrazione del benessere sarà anche violazione dell'autonomia personale. Ci imbattiamo così in uno dei principali nodi irrisolti dell'etica contemporanea, cioè quello dell'ardua composizione tra autonomia e benessere, aggravato peraltro dal passaggio dalla prospettiva personale a quella sociale. Si tratta evidentemente di un pesante lascito kantiano di cui ancora non riusciamo a liberarci.

Nel discorso politico la libertà come autodeterminazione è stata generalmente considerata rilevante non già in quanto propria del singolo individuo, ma in quanto propria del corpo politico di cui l'individuo fa parte<sup>38</sup>. È vero che – secondo i principi della democrazia – le decisioni del corpo politico sono in qualche modo il risultato degli atti di autodeterminazione dei singoli cittadini nell'esercizio dei loro diritti politici. Ma in realtà tutti, anche i dissenzienti, devono prestare obbedienza alla “volontà generale” che si esprime nelle leggi. Ciò vuol dire che autonomo in senso proprio è l'intero corpo politico piuttosto che i singoli cittadini.

Solitamente il discorso politico non s'interessa direttamente e in generale dell'autodeterminazione dell'individuo se non ai fini della formazione della volontà generale. Al di fuori di questa prospettiva l'effettiva autonomia dei singoli appare essere una questione privata, un problema morale e, al più, meramente giuridico quando si tratta di stabilire la reale volontà delle parti.

Eppure, da molteplici indizi (primi fra tutti quelli provenienti dalla problematica dei diritti) l'autonomia stessa dei singoli individui e dei loro

---

<sup>38</sup> N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, cit., p. 55.

processi di autodeterminazione aspira prepotentemente oggi ad essere riconosciuta e rispettata come un vero e proprio valore politico a sé stante e finale.

In che modo è possibile dare accoglimento e soddisfazione a questa pretesa che mostra d'intendere la vita politica come luogo di autorealizzazione delle persone?

Di recente Philip Pettit ha elaborato una reinterpretazione della libertà secondo il repubblicanesimo al fine di renderla più vicina alla visione liberale<sup>39</sup>. La libertà politica dovrebbe consistere nel "non dominio", cioè nel non essere assoggettati a padroni o a volontà esterne. Questa condizione è ben più radicale della non interferenza liberale, perché – come giustamente nota Pettit – gli altri possono interferire nelle nostre azioni senza dominare la nostra volontà e, per converso, possiamo essere in balia della volontà altrui senza subire interferenze, come avviene nel caso di padroni accondiscendenti a cui siamo simpatici<sup>40</sup>.

Due sono le novità di questa concezione che mi sembrano di un certo rilievo. Da una parte il "non dominio" è una libertà attribuita direttamente al singolo e solo indirettamente al corpo politico nel suo complesso (com'era proprio della c. d. *libertà degli antichi*) e, dall'altra, questa è manifestamente una libertà negativa come quella della non interferenza. Mi soffermerò ora brevemente su questi due punti senza più pretendere di mantenermi fedele al pensiero di Pettit, che – a mio parere – è troppo prigioniero della dimensione negativa della libertà.

È per tutti evidente che nella società contemporanea emergono più o meno nascostamente nuove forme di schiavitù all'interno di un corpo politico democratico, cioè libero nel senso già detto dell'autodeterminazione collettiva. I singoli individui, che pur come cittadini partecipano ai processi di decisione politica, si trovano non rare volte in balia di volontà altrui e, quindi, non possono assumere la responsabilità delle loro scelte. A differenza della schiavitù tradizionale, in cui i padroni erano ben identificati, le nuove schiavitù sono forme di

---

<sup>39</sup> Ph. Pettit, *Il repubblicanesimo. Una teoria della libertà e del governo* (1997), trad. it. di P. Costa, Feltrinelli, Milano 2000.

<sup>40</sup> Ci sarebbe da chiedersi quale rapporto vi sia tra questa concezione e la distinzione aristotelica (ripresa da Tommaso d'Aquino) fra *dominium dispoticum* e *dominium politicum*. Quest'ultimo, da una parte, è dominio vero e proprio, ma, dall'altra, riguarda esseri razionali e, quindi, capaci di autodeterminazione. È il problema del rapporto tra autodeterminazione e autorità.

assoggettamento a poteri senza nome e senza volto, a veri e propri sistemi di influenza organizzata. Queste forme di soggiogazione sono ben più esigenti dei padroni di un tempo ed, essendo anonimi, non conoscono la condiscendenza e la simpatia. Sono ben difficili da individuare, perché spesso agiscono, penetrando nella stessa volontà dell'individuo che s'illude per ciò stesso di compiere atti di autodeterminazione. Se questa minaccia è reale, allora è ben comprensibile che l'autodeterminazione del singolo debba essere considerata come un valore politico a sé stante ed è altresì ben comprensibile che i diritti politici della cittadinanza non siano a questo scopo sufficienti, poiché sono costruiti per evitare i despoti politici, ma non già le nuove forme di dispotismo economico, sociale e ideologico. Sorge, allora, il problema del modo in cui l'individuo si possa difendere dalle nuove schiavitù. Mi sembra che l'unica risposta soddisfacente sia quella di dare un qualche riconoscimento socio-politico alle capacità stesse di autodeterminazione degli individui.

Per questo la concezione di Pettit, mentre permette di evidenziare il problema reale del nuovo asservimento, è insoddisfacente nella soluzione proprio perché costruisce il "non dominio" come una libertà negativa, che – come abbiamo cercato di mostrare nelle pagine precedenti – non potrà mai assurgere al ruolo di valore politico finale senza eliminare gli altri valori politici. Non essere assoggettati alla volontà di alcuno non significa per ciò stesso essere capaci di usare la propria<sup>41</sup>. Ma, nei confronti delle nuove schiavitù, l'unico modo per mostrare di non essere soggetti a forze di pressione esterne è proprio quello di *usare* con indipendenza la propria volontà, cioè di esercitare una vera e propria libertà positiva. La libertà è così inscindibilmente collegata con il suo uso.

A quest'ultima considerazione si obietta che qui usciamo fuori del campo proprio della politica, che dovrebbe limitarsi ad eliminare gli ostacoli senza entrare nel sacrario della coscienza personale, laddove si maturano le scelte più intime e personali. La paura è che rendere questa libertà positiva di autodeterminazione del singolo un valore politico finale permetterebbe nuove forme di totalitarismo. In fondo – si dice – il cittadino ha pur sempre nelle leggi, di cui è in qualche modo autore, la

---

<sup>41</sup> Questa considerazione è ripetuta più volte da Pettit per ribadire che la sua concezione si colloca sul versante della libertà negativa.

possibilità di neutralizzare in parte i potentati di questo mondo e di autoeducarsi in parte all'uso della propria volontà.

Il fatto è che queste leggi di cui stiamo parlando sono le leggi dello Stato e che la vita politica di cui stiamo parlando non coincide affatto con quella dello Stato, ma riguarda anche il mondo della società civile, dei processi economici, di quelli culturali e ideologici, tutti ambiti che sempre di più oggi sfuggono ai poteri dello Stato, che peraltro non ha rinunciato a controllarli non sempre con successo. Il cittadino repubblicano sente di dover obbedire alle leggi dello Stato che ha contribuito a formare, ma resta scoperto quando si trova nel ruolo del consumatore, dell'utente di servizi, del produttore, del destinatario dei mezzi d'informazione e così via. Cercare di estendere a questi altri ruoli sociali i meccanismi della rappresentanza democratica non dico che sia inutile, ma che è inadeguato proprio per il permanere della logica della libertà negativa e di quella di una libertà positiva collettiva.

Il punto centrale della presente questione è, invece, proprio quello di *riconoscere valore politico finale all'autonomia del singolo individuo.*

Devo qui ricordare che secondo la prevalente tradizione filosofica la libertà come autodeterminazione non è intesa come una volontà capricciosa o assolutamente indeterminata, ma come una volontà capace di affrancarsi dagli impulsi irrazionali, dalle pulsioni emotive per seguire i dettami della ragione. Essere liberi in questo senso vuol dire essere capaci di ascoltare e di seguire la legge della ragione in modo da configurare in modo significativo il proprio piano di vita<sup>42</sup>. Ma il punto cruciale è proprio quale sia questa "legge della ragione", cioè – ancora una volta – il problema del bene e della sua oggettività. La libertà positiva non può eludere la questione del bene e del giusto<sup>43</sup>.

I principi morali dipendono dalle nostre scelte? Possiamo scegliere a piacimento i nostri principi morali, così come scegliamo le nostre preferenze e i nostri gusti? Ma è poi vero che scegliamo i nostri gusti e le nostre preferenze? Spesso i nostri gusti e le nostre preferenze sono indipendenti dalla nostra volontà. Sono "nostri", perché ci capita di

---

<sup>42</sup> N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, cit., p. 53.

<sup>43</sup> La storia del pensiero politico moderno, da Hobbes a Rawls, mostra con evidenza questo ritorno al tema della giustizia nella costruzione del concetto stesso di libertà politica come libertà positiva. Cfr., ad esempio, G. Duso, *La libertà moderna e l'idea di giustizia*, in "Filosofia politica", 15, 2001, 1, pp. 5-28.

averli. Sono loro che scelgono noi. Quando li scegliamo in senso proprio, allora abbiamo delle motivazioni che c'inducono a preferire alcune cose rispetto ad altre. L'ideale dell'autonomia personale ci dice che noi stessi siamo i giudici del valore di questi motivi. I gusti e le preferenze sono "nostri", perché fondati su motivi che abbiamo approvato insindacabilmente. Il fatto che li abbiamo approvati rende "nostre" le scelte. Tutto ciò è indubbiamente vero quando si tratta di scegliere se giocare a scacchi o a dama, o in altre scelte del genere. Ma per i principi morali non può essere così. Come non è possibile avere un proprio linguaggio privato, così è contraddittorio parlare di "propri" principi morali. E tuttavia in un altro senso se questi principi non sono "nostri", cioè se non li percepiamo come propri della comune umanità a cui apparteniamo, allora non saremo veramente "liberi". Dobbiamo avere buone ragioni per adottare i principi morali. Se fosse vero che «i principi che definiscono la vita etica devono essere adottati *senza alcuna ragione*, ma in base a una scelta che trascende la ragione, appunto perché è la scelta di ciò che per noi deve valere come una ragione» – si chiede MacIntyre – che ne è a questo punto dell'etico? «Come può avere un'autorità su di noi un principio che adottiamo senza ragione?»<sup>44</sup>.

Non bisogna scambiare con le leggi dello Stato o con gli imperativi sociali questa "legge della ragione". Non bisogna neppure intenderla come un imperativo categorico astratto che ogni uomo dovrebbe seguire per rispettare in sé la propria umanità<sup>45</sup>. Si tratta più realisticamente di un uso della *ragionevolezza* nel dar forma nella propria esistenza ai valori fondamentali della vita umana. Si tratta di avere la capacità di scegliersi una vita, che – come ci ha ricordato Sen - «a ragion veduta» abbia valore ed esprima l'identità dell'agente. Questa vita è diversa da cultura a cultura, da individuo ad individuo. Tuttavia una vita che «a ragion veduta» abbia valore, prima ancora di trovare rispetto ed accoglienza nella comunità politica, deve essere resa possibile, facendo sì che gli individui siano in grado di progettarla e di perseguirla.

---

<sup>44</sup> A. MacIntyre, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, trad. it. di P. Capriolo, Feltrinelli, Milano 1988, p. 59.

<sup>45</sup> In tal modo si separa l'azione dal suo soggetto, cioè l'azione non è una realizzazione del soggetto. Kant tratta l'azione «come un contenuto logico sospeso in aria». Per questo e altre critiche all'imperativo categorico kantiano cfr. G. Simmel, *La legge individuale e altri saggi*, trad. it. di G. Barbolini, Pratiche Editrice, Parma 1995, p. 83 ss.

Bisogna qui cogliere tutta la differenza tra l'obbedire a leggi che si sono fatte, che è l'autodeterminazione democratica, e il trovare la propria regola interiore da seguire: sì, dico la "propria" perché la legge della ragione può dar luogo ad autodeterminazione se è intesa come una misura interna e non già come vincolo esteriore, com'è inevitabilmente persino la legge democratica di Rousseau. Tuttavia questa regola interna e personale è al contempo una "legge" in quanto è comunicabile, cioè comprensibile e significativa per tutti, anche per coloro che s'identificano con differenti stili di vita, cosicché non può essere trovata se non con l'aiuto di altri nel contesto di una comunità di vita.

Ed allora la "legge" con cui ha a che fare questa libertà positiva non è qualcosa che essa trovi già formata anteriormente agli atti di autodeterminazione, ma è qualcosa che deve essere cercata a somiglianza dell'idea che del diritto avevano i romani e gli inglesi<sup>46</sup>.

Il rispetto dell'autonomia dell'individuo richiede che abiti in una società in cui una legge della ragione così intesa, cioè personale e al contempo comunicabile, possa essere cercata e vi sia cooperazione in questa ricerca. Una vera e propria autodeterminazione non può essere preconstituita, come succede in quella collettiva, ma deve essere solo lasciata alla responsabilità di ognuno. Però l'aiuto degli altri è necessario ed è questo il ruolo della politica: un aiuto che non riguardi soltanto la rimozione degli ostacoli, ma anche l'accrescimento delle opportunità e l'educazione delle capacità.

A questo fine la separazione dei poteri e la protezione costituzionale dei diritti non bastano, ma occorre che la società civile svolga un ruolo politico, coltivando in particolar modo gli ambiti valoriali essenziali per ogni vita umana, cioè le sfere pubbliche del bene da cui gli individui possono attingere per dar forma alla loro esistenza.

Insomma, quello che si chiede alla società politica non è di imporre un modello di bene, ma di essere un luogo in cui gli individui possano cercare il bene in tutta la molteplicità delle sue forme e l'ampiezza dei suoi orizzonti<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> «I Romani e gli Inglesi condividevano l'idea che il diritto è qualcosa da scoprire piuttosto che da decretare e che nessuno è così potente nella società da essere in posizione di identificare la sua propria volontà con la legge». B. Leoni, *La libertà e la legge*, cit., p. 13.

<sup>47</sup> È quello che intendeva Tommaso d'Aquino quando collegava l'inclinazione alla socialità alla ricerca della verità e di Dio.

Una libertà politica così intesa può bene essere considerata un valore politico finale, che porta in sé la possibilità di realizzazione degli altri valori in un piano di vita che sia significativo, poiché la legge della ragione indica il modo di armonizzare tra loro questi valori. Al contempo questa libertà positiva è un valore fra gli altri, cioè una forma di bene essa stessa che, pur essendo distinta, si accompagna indissolubilmente con ogni altra forma di bene e con ogni azione propriamente umana. In tal modo la libertà del singolo assume il ruolo di valore politico finale e, al contempo, entra a far parte della famiglia dei valori politici fondamentali senza eliminarli o asservirli.

L'equivoco di fondo che è sotteso all'enfaticizzazione attuale del valore dell'autonomia consiste – a mio parere – fondamentalmente nella persistente confusione tra i due concetti già evidenziati, cioè tra autonomia morale e autonomia personale. La prima non è una concezione del bene, ma una prerogativa della persona che deve accettare liberamente i principi morali che vincolano la sua azione, mentre la seconda, cioè l'autonomia personale, è una prerogativa della persona che formula da sé (cioè esercitando l'autonomia morale) la concezione del proprio bene *a patto che essa sia comunicabile alla comunità delle persone*. Su questo punto le due autonomie s'incontrano. Il carattere di "comunicabilità" di una concezione del bene la rende "morale" a tutti gli effetti. Tuttavia non si può conferire alla seconda, all'autonomia personale, il ruolo della prima, l'autonomia morale. Rawls se n'è accorto, ma non tutti i seguaci del liberalismo ne sono consapevoli<sup>48</sup>. Se l'autonomia personale si erge di per sé a fondamento della moralità, si esalta il soggettivismo e viene distrutta ogni possibilità di imparzialità. Per questo, quando si addita nell'autonomia dell'individuo un valore politico centrale, bisogna chiarire cosa s'intende per esso. Solo così saremo in grado di cogliere l'anima di verità nascosta nelle richieste del nostro tempo.

Abbiamo cercato di mostrare che l'autonomia personale come ideale assoluto di vita non è sostenibile in modo conseguente e che la questione del bene non solo non è contingente, ma è la ragione fondamentale per cui ha senso essere autonomi in senso morale. Se il bene soggettivo è comunicabile, allora entra nella sfera morale. Se non lo è, allora resta nella sfera delle preferenze soggettive sprovviste di valore morale

---

<sup>48</sup> Cfr. J. Rawls, *Justice as Fairness: Political Not Metaphysical*, in "Philosophy and Public Affairs", 14, 1985, pp. 223-251. Cfr. anche la teoria rawlsiana dei due poteri della persona.



universale e non si vede perché mai la comunità politica nel suo complesso debba soddisfarle.

Queste due prerogative delle persone, lungi dal separarle dalla loro identità e fra loro, sono la condizione per partecipare ad una ricerca comune del bene, in cui quello personale e quello sociale siano strettamente collegati ed interdipendenti. La pratica attuale dei diritti dell'uomo è uno dei luoghi principali in cui si svolge questa ricerca del bene personale e sociale. Essa è più adeguatamente spiegata assumendo questa prospettiva piuttosto che quella dell'individualismo etico assoluto<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Difende la necessità di riconciliare i diritti con la comunità A. Gewirth, *The Community of Rights*, The University of Chicago Press, Chicago, 1996.