

Libertà

Il termine *libertà* gode di un'ottima fama e dunque nel corso della storia le diverse teorie sociali e politiche lo hanno utilizzato per indicare difformi modalità di interazione sociale, conferendo così a esso significati diversi.

Gli antenati greco e romano del termine, *eleutheria* e *libertas*, hanno un duplice significato: configurano uno *status*, quello di non-schiavo; e, successivamente, assumono una connotazione pubblico-politica.

Libertà come “autodeterminazione”

Secondo l'interpretazione di Madame de Staël e di Benjamin Constant¹, è la nozione tipica di libertà degli antichi, la cui elaborazione diventa la sostanza del repubblicanesimo classico e della dottrina democratica. Presuppone una dimensione collettiva e decisioni collettive; consiste nella possibilità di una data collettività di darsi le leggi, dunque di non ubbidire ad altre leggi che a quelle imposte a sé stessi. In questo modo si è artefici del corso della propria esistenza, si manifesta una volontà (comune), che è libera se non è eterodiretta². In questa accezione la libertà è la possibilità di partecipare al comando, attraverso la partecipazione al processo politico (nelle democrazie rappresentative è la partecipazione alla scelta dei governanti, dunque indirettamente al processo di creazione delle leggi)³. La libertà come autogoverno quindi è un'autodeterminazione collettiva, non individuale⁴.

Per la citazione del presente saggio: P. Vernaglione, *Libertà*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/filosofia-politica/liberta.pdf>, 31 luglio 2009, agg. 2020.

¹ B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), Einaudi, Torino, 2001.

² In un contesto, come quello antico, in cui la guerra era l'attività primaria e la riduzione in schiavitù dei vinti il suo corollario, la libertà era principalmente libertà dalla conquista straniera, dunque indipendenza dell'intera collettività.

³ A rigore, la garanzia della coincidenza tra decisione collettiva e autonomia individuale si consegue solo nella 'democrazia diretta unanime', in cui ciascun individuo vota su ogni questione e le decisioni vengono prese all'unanimità. In questo caso ogni cittadino soggiace effettivamente a leggi che egli stesso ha scelto. Già in un regime di decisioni a maggioranza e non all'unanimità la coincidenza viene meno, perché gli eventuali individui in minoranza non hanno dato il consenso alle norme scelte. Nelle democrazie rappresentative poi tale coincidenza è inesistente, perché i rappresentanti sono indipendenti dai loro elettori (divieto di mandato imperativo); alcuni elettori votano candidati che non vengono eletti; alcuni elettori hanno eletto rappresentanti che fanno parte della minoranza; è possibile che nessun candidato rispecchi il punto di vista di un elettore, e così via. Solo i parlamentari che votano un certo provvedimento possono affermare di sottostare a norme che loro stessi si sono dati.

⁴ Socrate viene perseguitato e ucciso per aver esercitato la libertà individuale di parola e di critica, inaccettabile in quanto possibile elemento di corruzione delle virtù comunitarie della *polis*. Sebbene autori come Platone, Aristotele o Cicerone avessero qualificato quella che oggi chiamiamo libertà individuale in termini puramente spregiativi, come disordine o licenza, non si può dire che tale nozione di libertà (inerente all'*oikia* anziché alla *polis*) non fosse stata all'epoca concettualizzata, se non altro per deplorarla. Per questa interpretazione v. M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna, 1999. Nella classificazione proposta da Isaiah Berlin, la libertà come autodeterminazione collettiva è la "libertà positiva" (che però in questo lavoro indicherà un'altra concezione, v. *infra*). I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), Feltrinelli, Milano, 2000. Nel neorepubblicanesimo contemporaneo evolve in una libertà come "assenza di dominio", cioè come indipendenza da un potere esterno arbitrario o enorme; che può essere sia istituzionale sia personale. Un esempio del primo è il potere di un sovrano assoluto o di un imperatore o di un tiranno. Esempi del secondo sono il potere di un marito di maltrattare la moglie, di un docente di decidere in base al capriccio la carriera degli studenti, di un datore di lavoro di angariare i dipendenti. Perché vi sia assenza di libertà non è necessario che tali soggetti esercitino *effettivamente* le loro azioni, è sufficiente che essi *possano* compierle senza temere sanzioni, perché tale situazione induce i soggetti passivi a convivere con il timore e l'umiliazione permanente di poter subire un sopruso, modificando così i propri comportamenti in direzione della condiscendenza, del servilismo e dell'autocensura verso il potente. Questo concetto di libertà conduce a esiti non dissimili da quelli generati dalla concezione della libertà positiva (v. *infra*), e cioè un intervento statale minuzioso nei vari ambiti della vita sociale. Sulla rielaborazione moderna della tradizione repubblicana si vedano Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna, 1989; M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999; P. Pettit, *Il repubblicanesimo*, Feltrinelli, Milano, 2000.

Tale nozione di libertà come *autonomia* (nel senso etimologico del termine, dare leggi a se stessi) è riscontrabile nell’“obbedienza alla legge” rousseauiana. Il singolo è libero solo quando ubbidisce alla volontà del corpo sociale, che egli contribuisce a formare⁵.

Ancora una dimensione collettiva ha il termine libertà nel Medioevo (*Freiheit* fra i popoli germanici), indicando principalmente l’esonero dagli obblighi derivanti dalla protezione feudale. In tale contesto la libertà è un predicato di soggetti collettivi (le *libertates*, gli *iura*, i *Freiheiten* della Chiesa, delle città, delle corporazioni), non degli individui.

Libertà come dimensione mentale o spirituale

La libertà degli stoici è intesa come “libertà del saggio”, cioè come esercizio della ragione, dunque inerente al “foro interiore”. In questo slittamento di significato, il termine evidenzia uno spostamento dalle sfere domestica e politica alla sfera del rapporto del singolo con l’umanità in generale.

Anche il primo cristianesimo interpreta la libertà in senso puramente spirituale, come non sottomissione al peccato e al mondo dei sensi. Tale concezione della libertà è nella pratica compatibile con qualsiasi forma di asservimento “terreno”, personale o politico. Una nozione affine, ma non coincidente con la precedente, è quella di libertà come capacità di conoscere la verità e il bene, e sfuggire l’errore e il male. Questo concetto di libertà come liberazione (*proairesis*, *arbitrium*), sviluppato da autori come Agostino e Tommaso d’Aquino, informerà anche il protestantesimo di Lutero⁶.

Riguarda il foro interno anche la libertà concettualizzata da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*⁷ (1785). La libertà si ha soltanto quando si agisce in modo *autonomo* e ciò avviene se si agisce sulla base della *ragione* (pratica, cioè inerente all’etica). Se invece si agisce in maniera *eteronoma*, cioè in base ai termini prescritti dalla natura (dalla biologia, dai bisogni) o dalla convenzione sociale, non si è liberi. La ragione consente di determinare quando un’azione è morale (e libera): se intesa come un dovere in sé, non perché utile o conveniente; e corrisponde al dovere se è formulabile come imperativo categorico⁸. Dunque in Kant agire liberamente ed eticamente è un tutt’uno.

In un’opera successiva, *Metafisica dei costumi*⁹ (1796), l’imperativo categorico non sembra giocare più un ruolo altrettanto centrale: i doveri di giustizia funzionano come limiti o vincoli esterni all’azione degli individui, per evitare collisioni fra le libertà dei singoli (v. *infra* a proposito della libertà “negativa”). Il rispetto di tali obblighi assume una natura giuridica, e concerne il foro esterno, non le motivazioni morali degli agenti.

Libertà “negativa”

L’accezione più convincente (almeno *prima facie*, per la sua capacità di rendere conto delle intuizioni pre-teoriche sulla libertà) è quella individualistica della libertà come assenza di

⁵ Jacob L. Talmon ha definito “democrazia totalitaria” la concezione di Rousseau. J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), Il Mulino, Bologna, 1967. Un analogo capovolgimento del concetto di libertà è compiuto da Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*, 1821), che vede nell’apoteosi dello Stato, e nell’obbedienza alla volontà dello Stato, l’affermazione della vera libertà.

⁶ Con il cristianesimo il libero arbitrio, facoltà attribuita all’anima, viene esteso all’intera umanità, assumendo dunque carattere universale. Inoltre il cristianesimo contribuisce indirettamente anche alla costruzione della libertà liberale (v. *infra*): infatti, enfatizzando il valore di ogni singola anima, attribuendo una dimensione universale alla coscienza, asserendo l’eguaglianza morale degli esseri umani (in contrapposizione alla disuguaglianza naturale, di status, del mondo antico), trasforma la percezione dell’identità umana, fornendo un fondamento ontologico per l’individuo; e dando così origine all’individualismo, e di conseguenza a concetti come la dignità e la libertà del singolo e ai diritti di proprietà privata.

⁷ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1990.

⁸ Kant offre due versioni dell’imperativo categorico. La prima individua l’universalizzabilità quale criterio di giudizio di ogni azione: bisogna agire in base ai principi che potremmo rendere universali senza cadere in contraddizione. La seconda versione è quella che vede le persone come fini in sé; esse quindi vanno trattate come fini e non come mezzi. Infatti, se si prova a individuare qualcosa la cui esistenza ha valore assoluto, per renderla il fondamento di un imperativo categorico, si conclude che questa cosa può essere solo l’umanità.

⁹ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

interferenze, concettualizzata per la prima volta nel Seicento¹⁰ da Thomas Hobbes¹¹ e successivamente in maniera più articolata da John Locke, primo grande esponente del filone liberale classico. Un individuo è libero se gli altri non gli impediscono di svolgere le azioni che egli intende intraprendere. Esempi: sono libero di uscire da una stanza se altri individui non mi chiudono a chiave dentro; sono libero di praticare i riti della mia religione se altri non mi puntano una pistola alla tempia per impedirmelo. L'attributo "negativa" dunque non esprime alcun elemento valutativo, bensì descrive una modalità di interazione fra gli individui: l'obbligo negativo, di *non* fare, da parte degli altri¹².

Tuttavia la limitata definizione di libertà di Hobbes, la libertà senza limiti e leggi dello stato di natura (libertà come *licenza*), non è sufficiente per garantire un'interazione sociale giusta e ordinata. È necessario stabilire anche i limiti alle azioni del soggetto di cui si predica la libertà. Infatti, la sola condizione della assenza di impedimenti non basta, perché potrebbe legittimare azioni che tutti noi riteniamo immorali, come ad esempio la sottrazione di un bene di proprietà di un altro individuo senza il suo consenso (furto) o un'aggressione violenta. In altri termini, va individuata un'area nella quale gli altri non hanno il diritto di interferire.

Il liberalismo ha cercato di individuare questi limiti. Teorico sommo della "libertà negativa" è John Locke, che individua i limiti nella protezione della vita, libertà e proprietà, diritti naturali. Egli condivide le premesse filosofiche hobbesiane in tema di libertà, ma pone l'accento sulla presenza della legge quale condizione e garanzia della libertà (soluzione condivisa dal costituzionalismo precedente e successivo)¹³.

Un criterio per gestire gli aspetti intersoggettivi della libertà è contenuto nella nota formula kantiana "la libertà di ciascuno finisce dove comincia la libertà degli altri"¹⁴. Tuttavia essa è esclusivamente formale e, se non accompagnata da una specifica teoria, non consente di individuare un criterio operativo certo per stabilire da che cosa sia dato il confine fra le libertà dei due individui coinvolti¹⁵.

¹⁰ A partire dal XVII secolo è in generale la figura dei diritti soggettivi a spiccata valenza individualistica (e non, ad esempio, per l'appartenenza a un determinato ceto) che emerge e acquista centralità. Ciò avviene in particolare nell'ambito del giusnaturalismo razionalistico e successivamente dell'illuminismo giuridico.

¹¹ «Libertà significa propriamente assenza di opposizione (per opposizione intendo impedimenti esterni del movimento) [...]. Un uomo libero è *colui che, nelle cose che è capace di fare con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha la volontà di fare* [...] Dall'uso delle parole *libero arbitrio* [...] quella che si può inferire è la libertà dell'uomo, la quale consiste nel non incontrare arresti nel fare ciò che ha la volontà, il desiderio o l'inclinazione di fare». T. Hobbes, *Leviatano* (1651), Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 175-176, corsivo nel testo. Per Hobbes questa condizione di libertà senza restrizioni si ha nello stato di natura e se un individuo vive da *solitario*; altrimenti le interazioni con altri individui implicano automaticamente restrizioni della libertà così intesa (con un'analogia contemporanea: un guidatore che percorre da solo una strada è massimamente libero; appena compaiono altri automobilisti, questi rappresentano un'interferenza che lo costringe a modificare il suo comportamento: rallentare o fermarsi o cambiare corsia ecc.). La condizione solitaria è opportuna anche perché nello stato di natura non esistono norme che impediscono le interazioni violente ("la guerra di tutti contro tutti"). La soluzione politica di Hobbes al problema dell'ordine sociale – sacrificare la libertà alla sicurezza – è tutt'altro che liberale, ma qui si esamina soltanto il contributo alla definizione ed evoluzione del concetto di libertà.

¹² I limiti alle azioni umane causati da ostacoli naturali non devono essere considerati limitazioni della libertà, ma assenza di *potere*. Ne è un esempio il fatto che gli esseri umani non possono attraversare l'oceano con un salto. Alcune leggi naturali non possono essere violate, e tuttavia l'azione impedita non è un'assenza di libertà, che nell'accezione "negativa" implica sempre l'interferenza da parte di esseri umani.

¹³ J. Locke, *Il secondo trattato sul governo* (1690), Rizzoli, Milano, 1998. È nello *Spirito delle leggi* (1748) di Charles-Louis de Montesquieu che si esprime compiutamente la concezione della libertà garantita da leggi, e viene chiaramente esplicitata la nozione di libertà come sicurezza dalla violenza altrui. Un'importante evoluzione del concetto di libertà negativa si ha fra Settecento e Ottocento: Karl W. Von Humboldt (*Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, del 1792) e B. Constant (*Della libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, del 1819) sottolineano l'importanza e l'urgenza di ridurre le interferenze da parte dello Stato, più che dei privati.

¹⁴ I. Kant, *Metafisica dei costumi* (1796), Laterza, Roma-Bari, 1989.

¹⁵ Ad esempio, Maria e Giovanni vivono in due appartamenti diversi, situati l'uno di fronte all'altro. Maria potrebbe pretendere che Giovanni non accenda mai le luci nella propria casa perché a lei dà fastidio la luce proveniente da un'altra casa, e potrebbe sostenere questa pretesa affermando che Giovanni, accendendo le luci in casa propria, sta invadendo la

John S. Mill segue l'impostazione di Hobbes e fissa i limiti alle azioni di ciascuno nel possibile danno arrecato agli altri (*harm principle*): "libertà è poter fare tutto ciò che non danneggia gli altri"¹⁶. Tale concezione rinvia a una rigorosa definizione del troppo vago concetto di "danno"; che, se troppo esteso, come è avvenuto con l'impostazione utilitarista, potrebbe legittimare un interventismo pervasivo nelle relazioni sociali ed economiche, e di conseguenza potrebbe limitare troppo la gamma di azioni consentite¹⁷.

Un'altra definizione di libertà negativa è quella proposta da Isaiah Berlin in *Due concetti di libertà* (1958): essa consiste nell'essere lasciato libero di fare ciò che uno "vuole", "desidera", "preferisce". Successivamente egli stesso si accorse delle difficoltà di tale concezione, ammettendo che così il grado di libertà personale dipende dalla varietà e intensità dei desideri soggettivi, indipendentemente dal fatto che un altro individuo stia impedendo al soggetto in questione di compiere una gamma di azioni anche ampia¹⁸.

Nel corso del Novecento la teoria libertaria riprende e sviluppa la concezione di Locke (vita, libertà, proprietà) e conferisce maggiore chiarezza e coerenza al concetto e alla conseguente definizione, individuando il limite del *neminem laedere* solo nell'aggressione fisica, alla persona o alla sua proprietà¹⁹. Dunque un individuo è libero se gli altri non intraprendono contro il suo corpo violenza fisica e/o non sottraggono o danneggiano i suoi beni o entrano con la forza (non invitati) all'interno di un bene (immobile: terra, abitazione) di sua proprietà. A sua volta il soggetto in questione non deve compiere per primo le medesime azioni aggressive nei confronti degli altri. L'uso

sua (di Maria) libertà. Ma questo è assurdo. Dunque, c'è bisogno di un criterio più chiaro per stabilire i limiti della libertà di ciascuno. Come si è detto, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) Kant concettualizza la libertà attraverso l'imperativo categorico.

¹⁶ «Il solo fine per cui il potere può a buon diritto essere esercitato su ogni membro di una comunità civile contro la sua volontà è quello di impedire un danno agli altri». J.S. Mill, *Saggio sulla libertà* (1859), il Saggiatore, Milano, 1997, p. 12. Un'anticipazione di tale definizione è rappresentata dall'articolo 4 della "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" francese del 1789: «La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri». Le implicazioni che Mill trae da tale principio non sono molto chiare, perché in parti diverse della sua opera utilizza espressioni e definizioni diverse. Distingue tra "azioni che riguardano sé stessi" e "azioni che riguardano gli altri". Le prime sono di pertinenza della *prudenza*, dunque né della legge né della morale. Le seconde hanno a che fare con legge e morale, nel seguente modo: la legge (quindi la costrizione esterna) deve intervenire solo nelle azioni che producono direttamente un danno agli altri; la morale invece riguarda le azioni verso gli altri volte a *prevenire* un loro danno (es. andare a testimoniare a un processo; che non è un obbligo giuridico). Successivamente Mill definisce danno "una lesione di quegli interessi che la legge o il tacito accordo considerano diritti". Un criterio che rinvia a un ambito di natura procedurale. Di fatto, quando indica libertà concrete, Mill si limita a elencare la libertà di espressione e quella che chiama libertà degli "esperimenti di vita"; escludendo da questi la libertà economica e dei commerci. La separazione tra libertà civili e libertà economiche fa di lui un antesignano del cosiddetto liberalsocialismo (v. *infra*, nota 21).

¹⁷ Ad esempio, un mendicante potrebbe pretendere l'elemosina dai passanti sulla base dell'argomento che altrimenti egli subisce un "danno" per il fatto di non poter mangiare, o di non poter mangiare a sufficienza. Oppure Luigi potrebbe pretendere di avere una relazione con Barbara contro la sua (di lei) volontà, sulla base dell'argomento che la mancata corrispondenza sentimentale da parte di Barbara gli procurerebbe un grave "danno" psicologico. Oppure una persona che odia il colore verde potrebbe sostenere che qualcun altro infligge un danno al suo senso estetico indossando un cappotto verde. O un barbiere potrebbe pretendere il divieto di apertura di un'altra barbieria accanto alla sua perché la perdita di clienti causata dal nuovo concorrente per lui è un danno. Più avanti, esaminando il concetto di libertà come non-aggressione, si chiarirà perché tutte e quattro le pretese sono inaccettabili, anche nei termini del semplice senso comune; e quali *veri* diritti violerebbero.

¹⁸ Ad esempio, se una persona attraverso la minaccia della violenza mi intima di non uscire mai di casa, ma io non ho interesse a uscire di casa, secondo questa definizione io sarei completamente libero, non sottoposto a coercizione o aggressione. Una conclusione paradossale di una simile definizione è che un modo per conseguire la libertà sarebbe quello di estinguere tutti i propri desideri.

¹⁹ A. Rand, *The Textbook of Americanism* (1946), Nathaniel Branden Institute, New York, 1961; M.N. Rothbard, *L'etica della libertà* (1982), Liberilibri, Macerata, 1996.

della forza è ammesso solo se deve difendersi dalla violenza altrui o per irrogare una sanzione all'aggressore²⁰.

Poiché il corpo di ciascun individuo è sua proprietà, in sintesi si può dire che in questa concezione la libertà è garantita quando è rispettata la proprietà (del corpo e dei beni). Dunque il concetto di libertà confluisce nel più ampio concetto di *proprietà*. È la demarcazione della proprietà a rappresentare il limite alla libertà reciproca lasciato insoluto dalla definizione kantiana²¹.

I 'diritti umani', affermati negli ultimi decenni in ambito internazionale, se intesi come protezione della persona da schiavitù, torture, arresti e processi ingiusti, aggressioni su basi etniche o religiose, privazione della libertà di espressione ecc. sono inclusi in questo concetto di libertà-proprietà²².

La libertà negativa spesso entra in conflitto con la libertà come autodeterminazione, perché le decisioni collettive (a maggioranza) del processo democratico non garantiscono la tutela della libertà individuale.

Libertà "positiva"

A cavallo fra Ottocento e Novecento, il pensiero socialdemocratico e socialista, insoddisfatto della concezione liberale della libertà, ne propose una versione diversa, che sarà definita successivamente libertà "positiva"²³. Secondo questa concezione non basta che l'individuo sia libero in astratto di compiere le azioni che desidera; deve essere posto nella condizione concreta di poterle svolgere. Deve disporre di mezzi. Chi è privo di mezzi è non-libero. Dunque gli devono essere forniti i mezzi per compiere quelle date azioni. Viene introdotto un "diritto a" (ricevere qualcosa), oltre al "diritto di" (compiere azioni con le proprie risorse). Questa interpretazione identifica la libertà con la *capacità* (o *potere*) di agire. Coincide in pratica con la garanzia del possesso di risorse economiche, e fa slittare il significato di libertà verso il concetto di *benessere*²⁴. Si può dire che questo concetto di libertà enfatizza la possibilità operativa di svolgere un'azione, cioè l'effettivo esercizio (*possibility*), mentre l'interpretazione liberale ne identifica la possibilità in astratto (*permissibility*)²⁵.

²⁰ In questa impostazione è centrale il consenso: *volenti non fit injuria*, di conseguenza se il soggetto passivo (colui che subisce una violenza) è consenziente, come avviene, ad esempio, in un incontro di boxe, l'atto violento non dev'essere vietato: infatti, non rappresenta un'aggressione nel senso sopra esposto.

²¹ Con questo criterio non sono più possibili le conclusioni paradossali esaminate nella nota 17: i passanti, Barbara, chi indossa il cappotto e il nuovo barbiere non devono essere costretti perché le monete sono proprietà dei passanti, Barbara è proprietaria di se stessa, il cappotto è proprietà di chi lo indossa e il salone è proprietà del nuovo barbiere, e nessuna delle azioni (nei primi due casi omissive) dei soggetti in questione sono aggressioni agli altri nel senso di *dare inizio alla violenza*. Nel caso della concorrenza, esemplificato dal nuovo negozio di barbiere, alcuni autori suggeriscono di usare il termine perdita (*loss*) anziché danno (*harm*) per descrivere gli eventuali minori introiti dell'*incumbent*.

²² Non è più così se, come appare oggi prevalente, nei diritti umani si includono anche i *welfare rights*, tutele di natura economico-sociale che comportano prelievi e trasferimenti di risorse (v. *infra*). Sul piano giuridico questa concezione implica che le norme giuridiche *non* devono: 1) vietare agli individui le azioni che "danneggiano" sé stessi o imporre loro comportamenti 'nel proprio interesse', in quanto ciascuno, essendo proprietario del proprio corpo, deve poterne disporre come crede; 2) vietare gli scambi consensuali, cioè tutti gli scambi intrapresi volontariamente dalle persone. Per questa corrente di pensiero sono dunque illegittimi i tre tipi di norme giuridiche attualmente vigenti e variamente sostenute dalle altre concezioni politiche: paternalistiche, perfezionistiche e redistributive.

²³ Sul piano teorico è il liberalsocialista Thomas H. Green, in *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* del 1881, a definire il concetto, poi fatto proprio dalle teorie di ispirazione democratica e socialista (l'espressione è oggi accolta e utilizzata da Amartya Sen). Tutto il cosiddetto liberalsocialismo inglese di fine Ottocento, rappresentato, oltre che da Green, dalle figure di B. Bosanquet, D.G. Ritchie e L.T. Hobhouse, segue questa nozione di libertà. Non è arbitrario affermare che in questi autori di liberale resta ben poco, dal momento che, oltre a sostenere un interventismo statale diffuso e capillare, essi ripudiano anche la priorità dell'individuo rispetto alla comunità, un punto fermo della dottrina liberale. Oggi sostengono la libertà positiva filosofi politici come Martha Nussbaum, Cass Sunstein, Ronald Dworkin e Henry Shue.

²⁴ "Libertà dal bisogno" nella sintetica ed enfatica formula coniata da F.D. Roosevelt. Tuttavia, all'interno di questa concezione di libertà, oltre alle politiche redistributive, si possono far rientrare anche molti esiti del paternalismo e del perfezionismo giuridici (v. nota seguente).

²⁵ All'interno della concezione "positiva" la libertà come *capacità* viene distinta dalla libertà come *autorealizzazione/autoperfezionamento*, sostenuta da comunitaristi come C. Taylor. La differenza riguarda *gli scopi* che l'agente può essere considerato libero o non-libero di perseguire. Per la nozione di libertà-capacità è sufficiente fornire i mezzi, mentre per la libertà/autorealizzazione la qualità degli scopi è rilevante per qualificare la libertà. La libertà coincide

Tale concezione comporta inevitabilmente interventi di redistribuzione della ricchezza. Esempi: un individuo che non possiede l'uso delle gambe, può spostarsi solo se dispone di una carrozzella; se non ha il denaro per acquistare la carrozzella, tale concetto di libertà comporta che altri gli forniscano le risorse (attraverso le imposte) per acquistare la carrozzella (o, il che è equivalente, gli forniscano direttamente la carrozzella); un indigente può mangiare se altri gli forniscono il denaro necessario per acquistare il cibo. Questa concezione coincide con il concetto di diritti economici e sociali (diritti "positivi"); e interseca il concetto di uguaglianza economica.

Dunque, "positiva" perché gli individui godono di tale libertà se gli altri *fanno* qualcosa (forniscono le risorse a colui che non le possiede o le possiede in quantità giudicate insufficienti). Mentre, come si è visto, nella libertà "negativa" gli altri hanno un dovere *negativo* (non fare), nella libertà "positiva" hanno un dovere *positivo* (fare)²⁶.

Poiché i due concetti (*rectius*: concezioni) di libertà sono diversi, per evitare equivoci si è dovuto ricorrere all'aggiunta degli aggettivi.

È interessante notare che libertà positiva e libertà negativa sono in conflitto reciproco. Infatti, per garantire la libertà positiva di alcuni bisogna violare la libertà negativa di altri: per dare le risorse a una persona bisogna sottrarle ad altre; queste subiranno un prelievo forzoso, dunque la loro libertà come assenza di aggressioni o impedimenti (negativa) è pregiudicata²⁷.

In conclusione, i diritti "negativi" possono coesistere, sono compatibili (*compossible*): la presenza della sola libertà "negativa" non comporta conflitti, perché in un contesto sociale in cui vige solo la libertà negativa non vi è aggressione alle risorse (corpo, beni) altrui. Invece l'introduzione della libertà "positiva", e delle azioni necessarie per garantirla, automaticamente viola la libertà negativa,

con la realizzazione non degli scopi triviali, ma di quelli fondamentali, che sono quelli che aristotelicamente garantiscono la fioritura umana, cioè lo sviluppo delle facoltà umane. Per questa concezione, una persona che passa tutto il suo tempo a guardare telenovelas ha vincoli interni non visibili alla libertà. Di converso, divieti di segno paternalistico, come quello sul fumo, non sono considerati una compressione della libertà bensì l'esatto opposto, dal momento che rimuovono un ostacolo all'autorealizzazione e a una vita migliore. Comunque, l'esito delle due concezioni è quasi sempre il medesimo, una consistente redistribuzione delle risorse (fra cui anche l'erogazione gratuita o semigratuita di servizi come l'istruzione o la sanità).

²⁶ L'inglese ha due termini per indicare la libertà, *liberty* (di radice latina) e *freedom* (di radice tedesca). Spesso vengono usati come sinonimi e in maniera intercambiabile (I. Berlin lo afferma esplicitamente); mentre fra coloro che invece distinguono i significati non c'è accordo. Alcuni studiosi (H. Arendt, H.F. Pitkin, A.H. Birch) sostengono che da una rassegna degli usi si può ricavare la seguente distinzione: *liberty* richiama la libertà come assenza di impedimenti, dunque nella connotazione "negativa", e *freedom* la libertà come opportunità concreta di intraprendere una qualche azione o attività, dunque nell'accezione "positiva".

²⁷ I detrattori della libertà positiva, oltre a ragioni deontologiche, avanzano anche altri due tipi di argomenti. Il primo è di segno consequenzialista: la continua e pervasiva redistribuzione del reddito e delle ricchezze implicata dalla concezione "positiva" mina la produttività attraverso i disincentivi. Il secondo evidenzia come la libertà intesa come potere personale trascuri la libertà come concetto sociale, interpersonale, cioè come un rapporto fra esseri umani; generando esiti paradossali. Ad esempio, io, non disponendo di alcun mezzo di locomozione, non posso spostarmi in un'altra città. Supponiamo che a tale condizione si aggiunga anche una costrizione esterna: un altro soggetto (ad esempio lo Stato, particolarmente autoritario) mi impedisce fisicamente di andare in un'altra città. Nonostante io sia incapace di farlo, non è irrilevante per me l'esistenza o meno del secondo vincolo, quello esterno. Questa concezione non riesce a distinguere fra due situazioni profondamente diverse, esemplificabili nella condizione di Robinson Crusoe, che non può lasciare l'isola perché non può nuotare così a lungo e/o non può costruire un'imbarcazione abbastanza resistente (non ha i *mezzi*) e nella condizione di un prigioniero che avrebbe i mezzi per lasciare l'isola ma non può farlo perché minacciato di uccisione. Tendiamo a descrivere la mancanza di vincoli esterni come una nostra libertà. Il concetto di libertà sociale, intersoggettivo, coglie un aspetto che il semplice concetto di potere personale non coglie. Poiché il potere/capacità personale aumenta con il progresso tecnologico e materiale, dovremmo concludere che l'abitante medio della Germania nazista o dell'Unione Sovietica era mille volte più libero di un ateniese dell'antica Grecia.

comprimendola²⁸. Inoltre, i diritti positivi sono anche conflittuali fra loro²⁹. Infine, a differenza dei diritti negativi, violano l'universalismo etico, perché la loro esistenza dipende dal tempo e dal luogo: ad esempio, dipendendo in gran parte dalla disponibilità di beni e servizi, società povere non li possono garantire.

²⁸ Una definizione di *diritto soggettivo* (giuridico, cioè riconosciuto dal diritto positivo) diffusa nella teoria del diritto contemporanea è: un diritto soggettivo è il riconoscimento-attribuzione da parte dell'ordinamento giuridico di una pretesa, che implica un altrui obbligo di non fare o di fare. Negli attuali sistemi giuridici il primo tipo di obbligo si traduce in tre situazioni idealtipiche per il titolare del diritto soggettivo: non subire lesioni al corpo o alla reputazione da altri; poter compiere un'azione; poter disporre di una cosa, che incorpora anche il divieto per gli altri di sottrarla, danneggiarla o distruggerla (diritti "negativi"). Il secondo tipo di obbligo invece si traduce nel diritto di esigere una prestazione da altri (diritti contrattuali, diritti "positivi"). Il diritto soggettivo comporta la facoltà di agire per difendere l'interesse riconosciuto ed eventualmente minacciato. Diritti e obblighi dunque sono correlativi.

L'accettazione di questa tassonomia non è unanime e dipende dalle diverse impostazioni etico-politiche. Ad esempio, per la teoria liberale classica di origine deontologica e per la teoria libertaria i diritti soggettivi sono la traduzione di un'istanza etica in un vincolo giuridico. I diritti generali sono solo "negativi"; gli unici diritti "positivi" sono quello derivanti da un obbligo contrattuale, e sono definiti diritti speciali. Per questa corrente di pensiero dunque la definizione di diritto soggettivo è più snella: è la pretesa assoluta di ciascun individuo a non essere aggredito nel corpo e nei beni di cui è proprietario, garantita dalla legittimità dell'uso della forza contro il trasgressore. Anche per il giusnaturalismo i diritti soggettivi derivano da norme morali oggettive ricavabili dalla natura umana, ma molti giusnaturalisti ricomprendono fra i diritti soggettivi anche alcuni diritti positivi. Per l'utilitarismo benthamiano invece una definizione di diritto soggettivo è la seguente: un d. s. è il beneficio (utilità) di cui un soggetto gode in conseguenza di un obbligo altrui imposto dal sovrano dietro minaccia di sanzione. Se i comandi agli altri hanno lo scopo di non impedire al soggetto il comportamento permesso si hanno i *liberty-rights*, se hanno lo scopo di eseguire una prestazione a vantaggio del soggetto si hanno i *rights correlative to obligations*.

Secondo alcuni autori (A.H. Birch) un diritto anziché una pretesa (*claim*) è il possesso di un titolo a qualcosa (*entitlement*), perché la pretesa implica un'attività da parte del titolare, mentre un diritto può esistere anche senza alcuna azione rivendicativa, e può esistere anche se l'agente non sa di possederlo, come può avvenire per i bambini. Nel corso del Novecento le tradizioni di pensiero democratica, *liberal* e repubblicana raffinanano la teoria dei diritti positivi. In genere si parla di "generazione" dei diritti, la cui successione sarebbe la seguente: diritti civili (libertà "dallo Stato"; diritti di I generazione), diritti politici (II generazione), diritti sociali (III generazione), diritti delle generazioni future, dell'ambiente, alla salvaguardia del patrimonio artistico, alla pace, culturali (all'identità culturale, comprensiva ad es. della lingua) e simili (IV generazione). Per alcuni la successione è un ordine di priorità assiologica (di importanza; di modo che un eventuale conflitto fra diritti sarà risolvibile facendo ricorso all'ordine lessicografico stabilito); per i seguaci di visioni più interventiste ed egualitariste invece la successione è esclusivamente cronologica.

²⁹ Ad esempio, essendo le risorse a disposizione di un Paese (e quindi dello Stato attraverso l'imposizione fiscale) non illimitate, destinarne una quota maggiore alle cure mediche (tutela del "diritto alla salute") comporta la riduzione per alcuni dell'esercizio del "diritto all'istruzione", o del "diritto a una retribuzione equa" di altri dipendenti pubblici, o del "diritto all'indennità di disoccupazione" e così via.