

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 filosofico¹.

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 coincide 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*

* 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.

¹ 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.

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 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 tendenza². 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

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

dell'una sembra implicare un danno per l'altra e viceversa³. 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 ristretto⁴.

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

³ 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.

⁴ Ad esempio, la concezione di Finnis intende i valori politici come gli stessi valori fondamentali della persona umana, cioè è una concezione finalistica e ampia, mentre la concezione di Rawls dei "beni primari" comprende valori finali e strumentali ed è ristretta (*thin*).

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»⁵.

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*»⁶. Dietro le leggi ci sono gli uomini.

Di conseguenza, l'ideale difesa della libertà politica mira alla riduzione delle leggi al minimo, cioè a ciò che consente l'uguale

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

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

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 liberi⁷. 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»⁸.

«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»⁹.

Possiamo, dunque, indicare che il conflitto principale è tra le concezioni che vedono solo un rapporto negativo tra legge e

⁷ 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».

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

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

libertà sulla scia di Hobbes¹⁰ 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.

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.

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

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*¹¹. Ed allora si tratterà piuttosto dell'indipendenza del gruppo o del popolo piuttosto che della

¹¹ 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.

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.

La libertà politica come indipendenza (principio di autodeterminazione del popolo¹²) 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

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

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 certezza¹³. 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 futuro¹⁴.

Secondo Machiavelli la libertà repubblicana consiste nella facoltà di «godere liberamente le cose sue senza alcun sospetto, non dubitare dell'onore delle donne, di quel de' figliuoli, non temere di sé»¹⁵. 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.

¹³ 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.

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

¹⁵ *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, I.16.

Insomma, se un valore è indipendente o a sé stante, ciò non vuol dire che sia necessariamente un valore finale¹⁶.

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 riconosce¹⁷ 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

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.

un sistema o ad una famiglia, che deve fare i conti con il suo ordine interno.

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 costituenti, 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 vana¹⁸. 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 complesso¹⁹. Rawls afferma che le libertà fondamentali formano una famiglia e «che è questa famiglia ad avere la priorità, non una qualsiasi libertà singolarmente presa»²⁰.

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»²¹.

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.

¹⁸ 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.

¹⁹ Cfr. *Political Liberalism*, cit., p. 357.

²⁰ Ivi, p. 357.

²¹ 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.

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.

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 umano²².

Se la libertà consiste fondamentalmente 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

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

opzioni gradite vi sono anche quelle sgradevoli, che nessuno mai sceglierebbe²³. 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 raggiungere²⁴. 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.

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 valore²⁵.

«Essere più liberi di fare le cose alle quali (non arbitrariamente) si dà valore è significativo per la libertà

²³ 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.

²⁴ «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.

²⁵ A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 78.

complessiva della persona e importante per migliorare le sue possibilità di raggiungere traguardi apprezzabili»²⁶.

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*»²⁷.

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»²⁸. 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 libertà²⁹. Il primo riguarda l'apporto che il valore della libertà dà di per sé alla realizzazione di una vita buona, che non è certamente tale se non è “libera”. Il

²⁶ Ivi, p. 24.

²⁷ 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.

²⁸ A. Sen, *Lo sviluppo è libertà*, cit., p. 80.

²⁹ Ivi, p. 42.

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»³⁰.

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 negativa³¹ possa erigersi a valore politico finale.

³⁰ F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty*, Routledge, London, p. 31.

³¹ 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

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.

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”³². 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'aver 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

libertà positiva come autodeterminazione. Per questo rinvio a N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 1995, pp. 56-60.

³² Ivi, p. 48.

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»³³. 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»³⁴.

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»³⁵.

Da qui risulta chiaramente che l'autonomia è qualcosa che si ha solo quando la si *vuole* avere. La conquista della libertà

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

³⁴ Ivi, p. 408.

³⁵ I. Berlin, *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p.197.

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 individui³⁶. 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 liberalismo³⁷. 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 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

³⁶ 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.

³⁷ 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*.

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 parte³⁸. 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 processi di autodeterminazione aspira

³⁸ N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, cit., p. 55.

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 liberale³⁹. 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 simpatici⁴⁰.

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.

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

⁴⁰ 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.

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 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 propria⁴¹. 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 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.

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

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 vita⁴². 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 giusto⁴³.

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 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

⁴² N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, cit., p. 53.

⁴³ 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.

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?»⁴⁴.

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 umanità⁴⁵. 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 progettare e di perseguirla.

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

⁴⁵ 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 inglesi⁴⁶.

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

⁴⁶ «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.

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 orizzonti⁴⁷.

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'enfatizzazione 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

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

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 consapevoli⁴⁸. 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 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 assoluto⁴⁹.

⁴⁸ 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.

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

DIÁLOGO

- Dr. Regúnaga: Me gustaría conocer la opinión del profesor Viola sobre la ubicación de Montesquieu entre las corrientes que él mencionó. Porque recuerdo que en el libro *Las Cartas Persas, Les Lettres Persanes*, Montesquieu cita el ejemplo, hace que el persa mencione el ejemplo de los trogloditas, que al vivir en una anarquía total, pierden toda posibilidad de resolver nada e incluso terminan desapareciendo, mientras que después aparece otra corriente, los trogloditas virtuosos, que actúan en función de la necesidad de ejercitar la virtud, y entonces, se autolimitan en función de la virtud, y esto les hace crecer, les hace prosperar, les hace multiplicar su capacidad y reemplazar totalmente a los trogloditas anárquicos que justamente consideran a la libertad como la libertad de hacer absolutamente lo que se les ocurra en el momento en que lo quieran hacer.

- Prof. Viola: Il pensiero di Montesquieu si può inserire, insieme a quello di Locke, all'interno del problema dell'importanza della legge per il concetto di libertà. Tuttavia oggi si discute se Montesquieu in realtà non debba essere considerato come un sostenitore di quella visione "repubblicana" del concetto di libertà, che non si deve identificare con quella "liberale" in senso stretto. Nella visione repubblicana l'accento cade nella diversa prospettiva della libertà come esercizio, dimensione che il liberalismo tradizionale ha trascurato in quanto l'esercizio chiama in causa ancora più manifestamente la necessità della legge, la necessità della regola e la funzione che la legge ha. Non solo quella della legge, ma anche la necessità del concetto di virtù, poiché anche nella virtù c'è la regola, ma non vista come regola esterna. La virtù è una regola interna non espressamente formulata. Questo è il punto, anche quando si parla di regola e della sua necessità, questa deve essere interna perché la libertà venga veramente tutelata, perché effettivamente se noi interpretiamo la regola come limite esterno, allora hanno ragione i liberali che si tratta di un ostacolo all'esercizio della libertà. La posizione di Locke, infatti, è ambigua, perché egli ben conosceva la legge naturale dei cristiani, ha scritto i famosi *Saggi sulla legge naturale*. Ma poi, di fatto, ha pensato questa legge in funzione dell'utile della convivenza, della pura e semplice utilità dell'ordine sociale. E questo ha implicato un uso distorto il concetto di legge naturale, che ha contrassegnato tutto il giusnaturalismo moderno. Cioè, la perdita del concetto cristiano di legge scritta nel cuore, e quindi all'interno della libertà, per diventare una legge scritta nell'utilità sociale, necessaria per l'ordine sociale. E allora, è quasi del tutto esterna come lo è l'attività sociale all'individuo e, essendo

esterna, viene vista como un límite, como una coacción (aunque sea necesaria a fin de bien). Cuando por esta ley es el soberano o el gobernante, entonces en muchos casos puede resultar no estrictamente necesaria e, consecuentemente, como arbitraria. Locke no quería llegar a estos resultados, pero ellos eran implícitos en su modo de considerar la ley natural.

- Mons. Serrano: lo quisiera, dos comentarios a dos problemas que me parecen estructurales. El primero como el estado, la ley por, viene en contra de la irrepugnancia del individuo, porque la ley es una ordenación al bien común, tiene presente la comunidad, pero la persona cada día de más se afirma como irrepugnancia, pienso que es quizás un problema insoluble, pero se debe poner la acción política en esa dirección, y ¿cómo lo hace?. El otro es un más cercano, es decir, ¿cómo se resuelve la tensión entre estado social e iniciativa privada?

- Dra. Archideo: Por mi parte quisiera preguntarle en qué se diferencia esa pura posibilidad de Locke, porque en definitiva es libertad como posibilidad, lo cual es lógico -usted lo dijo últimamente con mucha claridad- por el hecho de dónde viene Locke. En última instancia Locke viene del inmanentismo, por eso habla de libertad en general, no habla de la libertad esencial, o sea, cuantifica la libertad al decir "libertad en general", en lugar de cualificarla. Entonces Locke, que habla de suma de leyes, bajo otro punto de vista, pero en definitiva está en la tesis republicana-liberal ¿en qué consiste lo distinto del fondo? desde el punto de vista de la libertad esencial ¿en qué consiste esa diferencia?

Por otra parte, Locke habla de la producción de las leyes, pero él entiende según razón: "según una pura posibilidad", no sale de allí, o sea, el principio es la pura posibilidad. En cambio Santo Tomás dice: "según qué cosa yo elijo", o sea hay un objeto para el sujeto. También lo que dice Sen, "sólo si puedo hacer el mal" o "tener por libertad", o sea, "si puedo": posibilidad. Él también en el fondo establece como punto de partida la posibilidad.

Entonces mi pregunta es ¿qué diferencia hay entre eso y la posibilidad de comunicación de la cual usted habló al final? de las propias elecciones como una libertad final; la posibilidad de comunicación entre nosotros, de las propias libertades, lo cual nos enriquece, sin duda cuantitativamente. Pero ¿cómo hago para ir a la libertad realmente esencial, que en definitiva también es la libertad final de la política?

- Prof. Viola: Queste due domande non sono tra loro collegate, comunque sono entrambe interessanti. Il problema, esposto da Mons.

Serrano, della irripetibilità del singolo o della persona è alla base di tutto il mio discorso, perché in sostanza ho inteso sottolineare che la libertà del singolo è un valore politico fondamentale e finale. La libertà del singolo, non della comunità in quanto tale, perché la singola persona umana ha un valore politico fondamentale. E questo cosa significa? Significa che noi dobbiamo capire meglio il concetto di bene comune, perché il bene comune non è soltanto il bene della comunità delle persone, ma proprio per questo è anche il bene della singola persona, perché la comunità delle persone – come rileva Maritain – è un tutto in cui ognuno è un tutto. La politica non è solo questione di istituzioni, di apparati burocratici e di procedure giuridiche, ma nel senso più elevato è questione di valori e di beni da raggiungere in comune per il beneficio dei singoli. Questo modo d'intendere la politica non sempre è stato tenuto presente dalla stessa cultura cristiana. Oggi, però, all'estremo opposto la richiesta che viene rivolta alla società da parte dei singoli è quello di dire, "voglio che la società politica sia funzionale alla mia vita; voglio che la mia vita, così come io la desidero e l'organizzo, sia riconosciuta dagli altri, sia apprezzata, sia valorizzata, cioè voglio che la politica sia ad essa funzionale". In fondo tutta la problematica dei diritti umani sta assumendo questo volto. La problematica dei diritti umani non di rado non è altro che la richiesta di avere un diritto, cioè di avere un riconoscimento di carattere simbolico estremamente importante. Perché la gente lotta per i diritti? Spesso lotta per i diritti soltanto perché vuole questo riconoscimento simbolico da parte della società che dice all'individuo: "la tua scelta di vita è buona, noi l'accettiamo. Tu la poi continuare a perseguire a testa alta, anzi ti aiutiamo perché tu la possa realizzare". Ecco, questo si vuole, ma, il problema è se possiamo accettare qualsiasi scelta di vita degli individui o delle persone. Non c'è dubbio che ogni scelta di vita se è fatta con consapevolezza ha una sua dignità; anche la peggiore ha una sua dignità se è fatta con consapevolezza. Però non tutte le scelte di vita sono comunicabili, cioè possono entrare a far parte della comune umanità. Qualora dovessero essere accettate in ogni caso, allora quale mai sarebbe la funzione della comunità politica? Possiamo pensare che essa consista nel distribuire i diritti senza discernimento? Un noto filosofo del diritto, Ronald Dworkin, paragona i diritti all'asso di briscola, all'asso pigliatutto che posso giocare nella vita sociale senza incontrare alcun ostacolo. Lo gioco e la società deve riconoscere ciò che voglio. Però, se la comunità politica dovesse ridursi a un gioco in cui ognuno ha l'asso di briscola, allora quale senso mai avrebbe? Non avrebbe alcun senso, sarebbe il mercato delle scelte in cui ognuno fa quello che piace, con l'unico limite di non danneggiare

l'eguale libertà altrui. Tuttavia lo stesso principio liberale del danno è, per così dire, una specie di cavallo di Troia, all'interno del liberalismo, perché gli altri potrebbero sentirsi danneggiati dal fatto stesso che nella società si ammettano e si diffondano stili di vita offensivi per la dignità delle persone. E allora a questo punto il principio del danno potrebbe diventare un limite ben più consistente di quello che il liberalismo ammetta. Questa è una critica che si fa. Allora, è chiaro che non tutte le scelte umane sono "comunicabili", ma lo sono solo quelle che configurano forme di vita che siano valori "a ragion veduta", come dice Sen, cioè valori che possano essere accettati dagli altri. E questo è il punto che implica una legge della ragione all'interno della libertà, una legge che è necessaria se la comunità politica vuole avere un senso, altrimenti non è una comunità in senso proprio, ma solo un *modus vivendi*. Ciò non significa che la varietà degli stili di vita debba essere sacrificata, ma solo che essa ha dei limiti che sono quelli stessi della dignità della persona umana. Anche se io non farei quello che fai tu, anche se io non progetterei la mia esistenza come fai tu, tuttavia riconosco che la tua vita è degna di essere vissuta al pari della mia. E già questo è un esercizio per le nostre corte vedute, perché, quando noi scegliamo un tipo di vita, siamo portati a considerare le scelte altrui come infelici o sbagliate per definizione perché non le faremmo, ma in questo siamo noi a sbagliare. Dobbiamo abituarci ad una maggiore elasticità mentale, cioè a capire gli altri, a capire anche le culture diverse, i modi di vita diversi. Tuttavia ci sono delle cose che non possiamo accettare e che non dobbiamo accettare. Dove si trova questo limite? Questo è il problema della cultura etica contemporanea. Certo, se si dovessero verificare eventi come quello che si è verificato in questi giorni in Turchia per cui cinque ragazze sono state lasciate morire per annegamento, perché il bagnino, in base al principio musulmano di non toccare le donne, non poteva intervenire (sembra che un "bombero" musulmano non possa salvare una donna dall'incendio), allora dobbiamo dire chiaramente che ci troviamo di fronte a principi inaccettabili e ingiusti. Questo esempio non è così lontano da noi come si potrebbe pensare. Nelle società multiculturali può sempre succedere d'incontrare un "bombero" o un bagnino musulmano. Possiamo lasciargli il diritto di seguire il suo stile di vita? Quindi possiamo dire che le scelte di vita che vanno contro certi diritti fondamentali non sono comunicabili né accettabili. Non possiamo accettare un fatto del genere. Però, questo non significa che persino il valore che c'è dietro questo uso errato dell'identità culturale non abbia una sua dignità. In questo caso, ad esempio, il valore che c'è sullo sfondo è quello del rispetto nei confronti

della donna. Ma esso è inteso in modo aberrante, così come è aberrante la mercificazione della donna nelle società occidentali. Questo non significa che l'intera cultura debba essere condannata nel suo complesso in ragione di questa aberrazione. Su questo c'è un bellissimo libro di Jacques Maritain dal titolo italiano *Nove Lezioni sulla Legge Naturale*, purtroppo introvabile perché è esaurito da molto tempo. Questo libro, che comprende le lezioni tenute da Maritain in Francia nel 1950 e che erano state stenografate, poi ritrovate dopo la sua morte e pubblicate in italiano, prima ancora che in francese, prende in considerazione gli usi e i costumi culturali inaccettabili, cercando in essi una qualche giustificazione. Per esempio, persino nel cannibalismo, che sembra sia stato molto diffuso nelle prime aggregazioni umane, Maritain individua un'istanza valoriale, anche se deviante. Non si mangia il nemico per sfamarsi o per sopravvivere, ma per acquisire la sua forza o per segno di rispetto, così come ci si ciba dei genitori anziani per restare fedeli alla tradizione. Certo non è questo il modo per realizzare questi valori, ma la mentalità primitiva crede che sia questo. Non erra nel valore, ma nel modo di realizzarlo. È un errore teoretico più che pratico.

- Mons. Serrano: Il simbolismo religioso, per esempio, la Comunione ...

- Prof. Viola: Sì, certo, per esempio il simbolismo della Comunione ha qualche cosa di simile al cannibalismo, ma su un piano spirituale. Comunque io non vado oltre, perché la responsabilità di questo c'è l'ha Mons. Serrano.

- Mons. Serrano: Dell'iniziativa privata

- Prof. Viola: Il fatto di mettere al primo posto la persona o il singolo, come valore politico fondamentale e finale – anch'io lo credo – dovrebbe trasformare la problematica del rapporto tra Stato sociale e iniziativa individuale. Lo Stato sociale ha ridotto i cittadini in clienti, clienti esigenti e passivi nei confronti dei servizi sociali dello Stato. Ciò ha mortificato il valore dell'individuo, che, pur essendo in quanto persona destinatario di un servizio sociale, non lo era nel rispetto della dignità umana che richiede partecipazione attiva. Il ritorno del mercato o dell'iniziativa personale non deve intendersi solo nella prospettiva economica, ma anche dal punto di vista etico-politico, cioè come l'istanza dell'individuo di recuperare il suo valore. Dall'altra, però, mediante questa reazione il capitalismo ritorna, l'individuo diviene incapace di cogliere la dimensione comunitaria, il rispetto degli altri, e questo è l'errore esattamente opposto al precedente. Ma qui bisogna notare che non si è capaci di conciliare il rispetto per l'individuo con quello per la comunità. Ancora una volta la ragione è che il valore della singola persona non viene considerato come

bene comune a tutti gli effetti, ma come distruttivo o pericoloso per la comunità politica. Per questo ho insistito nella mia relazione sulla libertà come valore politico finale, anche se non l'unico. Una cosa che non ho potuto dire per mancanza di tempo, ma che c'è nella mia relazione scritta, è che nel liberalismo la libertà, se viene considerata come valore politico finale, deve esserlo in modo da subordinare a sé tutti gli altri valori e questo è inaccettabile. In realtà, quando si parla di "libertà" al plurale – come fa Rawls –, si vuole dire che la libertà nel suo esercizio ha sempre a che fare con altri beni o valori. Tuttavia resta aperto il problema se questi altri beni o valori sono subordinati al valore della libertà o sono sul suo stesso piano. Io credo che si debba parlare di una famiglia di valori politici fondamentali, perché essi al contempo realizzano le persone e costituiscono la base della comunità politica. Facciamo realmente "comunità" intorno ai valori della persona. La persona è il fondamento e il fine della vita politica.

- Dra. Archideo: Cuál es la diferencia entre la posibilidad de Locke ...

- Prof. Viola: Giustamente Lei ha notato che per Locke il problema della libertà è ridotto a quello della possibilità di azione, ma così si trascura la qualificazione della libertà, cioè il collegamento con l'oggetto della libertà ovvero il bene. Ora, in Locke il bene c'è. Nessuno ne può fare a meno. Il bene che Locke ha presente è quello della relazione con i beni esterni, del *dominio* della natura, in una parola della "proprietà". Libertà e proprietà per Locke coincidono. E qui possiamo scorgere i segni della presenza cristiana. Locke era un cristiano convinto e in tutte le sue teorie economiche e politiche c'è la presenza di verità cristiane fondamentali. Per esempio, il concetto di provvidenza è per Locke importantissimo. Tuttavia siamo già nel processo di secolarizzazione deformante delle idee cristiane (poiché c'è una buona e una cattiva secolarizzazione). Locke insiste sulla priorità del godimento esclusivo della "propria" proprietà. Com'è noto, per Hobbes nello stato di natura non v'è proprietà, non v'è mio o tuo, ma c'è la lotta di tutti contro tutti. Per Locke, invece, già nello stato di natura c'è il mio e il tuo, c'è la divisione delle terre e l'appropriazione dei frutti del proprio lavoro. Però, questa proprietà è insicura, è insicura perché gli altri possono togliermela impunemente. E allora, ecco la necessità di un'organizzazione statale che protegga questa proprietà naturale. Quindi, per Locke la libertà è già qualificata, ma lo è per la relazione che noi abbiamo con il bene esterno. Ecco, la proprietà è questo. Tuttavia, attraverso la relazione con i beni esterni, ho relazione con me stesso. Il mio corpo, le mie membra appartengono a me, donde il concetto di lavoro di Locke, che dice "tutto ciò che ho

prodotto con le mie mani è mio, perché è parte di me”. In Locke non c'è la problematica dell'identità personale, che pure era stata sviluppata nei secoli precedenti ed era andata smarrita. Per questo la libertà come scelta predomina e viene messa tra parentesi la libertà come autorealizzazione. Certo anche Locke pensa all'autorealizzazione, ma la ripone nell'esercizio del dominio nei confronti delle cose e del mio stesso corpo. L'autorealizzazione come scelta del tipo di vita che voglio avere non è presente in Locke. La libertà per lui non è qualificata in questo senso. In Locke si è persa questa visione, si è persa perché siamo all'origine della società del mercato, della società dei beni, siamo all'origine di quello che è stato giustamente chiamato “l'individualismo possessivo”. L'essenza della libertà, invece, sta nel rapporto che abbiamo con i fini ultimi della nostra esistenza. Questa è l'anima della libertà e qui è in gioco non già i “beni”, ma il “bene”. Se una libertà così intesa diventa il valore centrale della politica, allora non si tratta soltanto dei miei fini personali, ma di quelli dell'umanità in generale, del fine dell'umano. Per questo posso capire le scelte fatte dagli altri, così come loro possono comprendere la mia, cioè se si tratta di scelte ragionevoli o fatte – come dice Sen – “a ragion veduta”, cioè partecipi della comune umanità.

- Dra. Archideo: Ma, no soltanto, ci deve essere ben chiaro quali sono quelle "ragion vedute".

- Prof. Viola: Si tratta di scelte che partecipano a comuni principi morali e al senso del bene.

- Dra. Archideo: Quali principi morali? Perché c'è ne sono tanti, perché io devo rispettare l'altro che ha un principio morale, l'altro che ha un altro. Io lo rispetto nel senso che ha un'altra cultura, ecc., ma, si devo fare filosofia della parte giuridica, filosofia di una legge, devo sapere che cosa sia il bene comune, che si intende per bene comune e quali sono le cose perché dicono "ragione vedute". Quali sono queste "ragione vedute", perché devono essere oggettive, non solo soggettive, se non entriamo nella possibilità come comunicazione.

- Prof. Viola: Certo. Si tratta di principi oggettivi, ma non già precostituiti. Dobbiamo cercarli insieme, con la deliberazione pubblica, con la ragione pubblica nella piazza della città. Ognuno propone le proprie opinioni senza demonizzare quelle degli altri. Nella sfera pubblica è necessario il dibattito e si deve arrivare ad un consenso comune. Non possiamo imporre agli altri le nostre convinzioni e dobbiamo avanzare argomenti che tutti possano accettare sulla base della sola ragione. Nelle società

contemporanee c'è il confronto aperto di differenti visioni della vita morale.

- Dra. Archideo: Ma, è una cosa ammettere una morale per il "consenso", è quantitativa questa morale, la morale è una qualificazione, le ragioni devono essere qualificate non quantificate, perché sono tutte leggi positivi...

- Prof. Viola: In una società pluralistica in cui non v'è più una morale comune consolidata, è chiaro che l'unica maniera è quella di cercare di convincere gli altri. Non c'è altro rimedio se non quello del dibattito pubblico per arrivare ad una decisione comune.

- Prof. Savagnone: Volevo riprendere il discorso di Maritain sul cannibalismo, anche perché mi è sembrato che alla fine, forse non si siano messe sufficientemente in luce le ragioni che hanno spinto Maritain a farlo. Non è emerso forse, che Maritain voleva fare vedere come, anche nelle sue manifestazioni più aberranti, l'uomo resti sempre uomo, e che perfino quando fa cose sbagliate sia possibile cogliere degli elementi di validità, distinguendoli da quella che è la forma sbagliata in cui si presentano. L'esigenza da cui Maritain parte è, infatti, di mentire l'antica obiezione, sempre ripetuta, secondo cui non esiste alcuna legge naturale, perché i costumi dei popoli sono i più disparati e cambiano nella storia. In realtà, dice Maritain, questa legge naturale, anche quando sembra che gli uomini la ignorino o la contraddicano completamente, invece è sempre in qualche modo oscuramente presente. Si pensi, per esempio, all'uso della poligamia, che sembra contraddire l'idea del matrimonio. Anche in questo caso c'è - al fondo di un'usanza sbagliata, com'è indubbiamente la poligamia - un'esigenza giusta, quella del primato, nel matrimonio, della generazione, che con molte mogli era maggiormente garantita. Si tratta di scoprire che, nella varietà dei costumi, c'è sempre qualche cosa che è come l'oro in mezzo alle scorie. E questo discernimento deve farlo la ragione.

Così si spiega il mutamento della scala di valori. Rispetto al passato, noi abbiamo scoperto tante cose importanti. Si pensi ai diritti umani. Fino alla fine del Settecento e alla prima metà dell'Ottocento, la coscienza comune ammetteva come valida moralmente la schiavitù. Noi non dobbiamo dimenticare che la schiavitù fu abolita soltanto nella seconda metà del 1800, dopo la Guerra di Secessione Americana. Fino ad allora, c'erano delle persone che andavano a Messa la domenica, che pregavano, che facevano la Comunione, i quali avevano degli schiavi e non ne provavano alcuno scrupolo. Un altro esempio può essere la tortura. Non ci dimentichiamo che fino all'opera "Dei delitti e delle pene"

di Cesare Beccaria, si riteneva che la tortura fosse uno strumento lecito di inquisizione, cioè, si riteneva che fosse normale torturare un imputato per sapere se era colpevole o no!

Oggi, nell'area del mondo occidentale non si troverebbe nessuno disposto a difendere la schiavitù o la tortura. E magari sono in discussione altri valori. E' un cammino senza fine. In esso non è facile individuare un pacchetto di valori indiscutibili, però il dialogo tra i cittadini può farli emergere. Il punto quindi non è di pretendere che già siano condivisi in partenza perché questo di fatto non c'è, ma di rendersi conto, alla luce del cammino della storia, che certe scorie in cui erano avviluppati i principi della legge naturale, via via, possono cadere.

Per quanto riguarda i valori che vengono smarriti, non va dimenticato che a volte è necessario che la tradizione sia messa in crisi per poter essere riconquistata. Si pensi a Socrate, che sembrò a molti suoi contemporanei un sofista, perché anche lui rimetteva in discussione le tradizioni, ma attraverso la discussione faceva emergere il vero significato di certe cose, e recuperava la tradizione proprio attraverso la sua crisi, non irrigidendosi in una difesa degli antichi costumi.

Allora, oggi, forse, la via che ci rimane è questa fiducia nella ragione, nella verità, che prima o poi si impone, che prima o poi emerge, tenendo conto tra l'altro che non abbiamo altre scelte, perché il dato di fatto che certe cose non siano condivise è sicuro. Allora, l'unica via realistica che mi pare rimanga sia quella di accettare la discussione, ma non nello spirito di chi crede che la verità dipenda dalla maggioranza, perché la verità non dipende, certo, dalla maggioranza, bensì nella convinzione che la ragione umana può convincere gli uomini.

- Dra. Archideo: Querría decir solamente una cosa en "pro" de lo que está diciendo.

En el último libro de Maritain *-El campesino de la Garona-*, Maritain dice algunas cosas bastante contrarias a lo que dice en *El humanismo integral*. No en los libros que tratan de lógica y de gnoseología que son clarísimos, pero hay ciertos relativismos que él pone en libros como en *El humanismo integral* y que de alguna manera tienen que ver con esto que dijo usted. No estoy de acuerdo con ese relativismo de Maritain, como no lo estuvo el Concilio Vaticano II y como no lo estuvo todo ese movimiento que hubo y al cual le tuvo que contestar el Santo Padre. Por eso digo que en ese sentido hay que tener bien claro que no es que Maritain sea el "plus ultra" de la verdad. En el orden lógico y gnoseológico, estoy de acuerdo que es un valor. Además es valioso que haya sido el primero en escribir en lengua vernácula y en haber dejado

el latín, o sea, le ha permitido a todos llegar a la filosofía y eso me parece magnífico.

Ahora, con respecto a la esclavitud, hay que tener en cuenta que también, de acuerdo a todo lo que dije, la Iglesia hacía considerar al patrón padre del esclavo, o sea, lo que la Iglesia llama sociedad heril, o sea aparte de la sociedad familiar estaba la sociedad heril, o sea de todos los que servían fueran esclavos o no, después se fueron dejando afuera.

- Mons. Serrano: Quisiera añadir una precisión al pensamiento del profesor en eso de la poligamia, porque toca al matrimonio y porque además he sido profesor durante muchos años de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de las Misiones y hasta he tenido que elaborar tesis doctorales sobre el argumento.

Creo que la poligamia se da en un contexto cultural en el que hay una depresión de la mujer y por lo tanto es un fenómeno que parte de un dato de hecho que es que el hombre es superior a la mujer, y que el hecho de la poligamia redime ya, es un primer paso de redención de la mujer.

Estos negritos, estas gentes de las culturas poligámicas, enseguida te echan en cara, y con razón, que nosotros hemos hecho de la sexualidad un bien de consumo. Es decir, nosotros que estamos tan en contra de la poligamia tenemos prostitutas por todas las calles. De manera que es encontrar la ley natural aún en aberraciones. Entonces, qué dice el Corán, "el hombre puede tener tantas mujeres cuanto sea capaz de alimentar". Es decir, hacer de una mujer soltera una señora, aunque sea en un harem, es elevar la dignidad de la mujer, cierto, en aquella cultura. Y la prueba está en que ha habido una promoción de la mujer a través de la poligamia, que los mismos regímenes musulmanes están renunciando libremente a la poligamia, porque la mujer dentro de la poligamia, por lo menos, ha adquirido un nivel cultural que no tenía fuera de ella.

- Prof. Brenci: Credo che qui manchino alcuni specialisti che sarebbero stati interessantissimi alle definizioni dei tre aspetti della libertà dati dal professore. Se qui ci fosse stato un geometra differenziale, un probabilista e/o un esperto della "Teoria dei giochi e delle decisioni", avrebbero potuto contribuire con un vocabolario collaudato e con logica esemplare e a chiarire e definire i tre aspetti qui considerati della libertà. Soprattutto la possibilità del conseguimento del bene fa cose più importanti per il probabilista matematico che il bene può essere attinto a costi (intellettuali) diversi.

Quando ho sentito parlare di valutazioni quantitative, mi veniva da sorridere perché una scuola italiana, ha impiegato molti anni di studio per dimostrare che non può esistere una scala gerarchica dei beni definibile all'interno del metodo che si usa per l'autodeterminazione.

Su questa parte cioè sui criteri da usare nelle scelte sono state dette cose veramente importanti e la cosa più importante è che all'interno della gerarchizzazione dei beni se non si ricorre a un valore infinito di riferimento al sistema esterno è impossibile la determinazione del valore del bene. Questo è importante anche per individuare il valore del bene individuale e del bene collettivo perché il confronto è fattibile.

- Dra. Archideo: Collegato.

- Prof. Brenci: Sì, collegato ma il collegamento presuppone chi si tenga conto anche della impostazione.

- Dra. Archideo: La parte matemática, la parte comunicativa y también cuantitativa.

- Prof. Brenci: E anche quantitativa, ma è anche qualitativa, perché tutte le volte che si sceglie una definizione, per esempio, per un confronto la necessaria omogeneità dei termini di confronto è qualitativa non è quantitativa.

- Prof. Viola: Comunque sia, c'è differenza tra le conferme che vengono dalla matematica o dalla geometria e quelle che vengono dalla filosofia. In campi come quelli di cui stiamo discutendo, la conferma che viene dalla filosofia è ben più importante ed è di questa che abbiamo bisogno.

- Dra. Archideo: Agradezco al Prof. Viola su sustanciosa relación y a todos los que dialogaron con él. Todos nos han permitido entrar en temas muy actuales. Gracias.