

Quaderni laici

In copertina: logo dell'Associazione «Libertà e Giustizia».

Quaderni laici

numero 7, settembre 2012

Quale eguaglianza per quale libertà? Da Thomas Hobbes ad Amartya Sen

a cura dell'Associazione «Libertà e Giustizia»

Mauro Barberis, Sandra Bonsanti, Michelangelo Bovero,
Alessandro Ferrara, Olivia Guaraldo, Palmira Naydenova,
Stefano Petrucciani, Regina Pozzi, Marco Revelli,
Franco Sbarberi, Nadia Urbinati, Salvatore Veca,
Ermanno Vitale, Gustavo Zagrebelsky

CLAUDIANA - TORINO
www.claudiana.it

Quaderni laici

Rivista quadrimestrale

pubblicata dal Centro di Documentazione, Ricerca e Studi sulla Cultura Laica

«Piero Calamandrei» – Onlus

in collaborazione con la Consulta torinese per la Laicità delle Istituzioni e «Libertà e Giustizia»

Direttore responsabile:

Federico Calcagno

Comitato di redazione:

Alfonso Di Giovine, Tullio Monti, Palmira Naydenova, Jean Jacques Peyronel, Gian Enrico Rusconi, Edda Saccomani, Paolo Sales, Massimo L. Salvadori, Franco Sbarberi, Carlo Augusto Viano, Gustavo Zagrebelsky

Corrispondenza:

Rivista Quaderni laici - via San Massimo 7, 10123 Torino - tel. e fax: 011 815.42.83

redazione@centrostudicalamandrei.it - www.centrostudicalamandrei.it

Abbonamenti 2012:

Italia ordinario € 30,00

Italia sostenitore € 60,00

Esteri ordinario € 40,00

Esteri sostenitore € 70,00

Conto corrente bancario: Centro di Documentazione, Ricerca e Studi sulla Cultura Laica

«Piero Calamandrei» - Onlus

IBAN IT36G0335901600100000005770

Gli invii tramite banca devono essere al netto di spese bancarie.

La ricevuta viene rilasciata a chi ne faccia richiesta.

I dati personali forniti verranno utilizzati unicamente per le operazioni di controllo e spedizione della Rivista in conformità alla Legge 675/96. Si garantisce la massima riservatezza dei dati forniti.

AI SENSI DEGLI ARTT. 3, 4, 5 DELLA LEGGE 08-02-1948, N. 46, ISCRITTO NEL REGISTRO DEI GIORNALI E PERIODICI AL N. 28 PER DISPOSIZIONE DEL PRESIDENTE DEL TRIBUNALE DI TORINO IN DATA 03/03/09.

Responsabile ai termini di legge: Federico Calcagno

© Claudiana srl, 2012

via San Pio V, 15 - 10125 Torino

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati. Printed in Italy

ISBN 978-88-7016-908-9

Copertina: Vanessa Cucco

Stampatre - via Bologna 220/82 - 10154 Torino - tel. 011.247.51.36

Finito di stampare il 19 settembre 2012.

Prefazione



di Sandra Bonsanti
presidente di «Libertà e Giustizia»

È stata una Scuola bella e importante quella che tra il 16 e il 18 settembre 2011 ha visto insieme, nella Sala degli Arazzi del Castello dei Conti Guidi di Poppi, tanti studiosi e appassionati delle questioni della democrazia nella nostra storia.

«Libertà e Giustizia» da molti anni concentra la parte principale del suo impegno in giornate di studio dedicate ai temi di cultura politica, ma la novità di fermarci a riflettere ogni anno alla fine dell'estate in un posto così pieno di storia segna un momento importante nella vita dell'associazione.

Siamo dunque molto grati ai «Quaderni laici» che ci consentono di trasmettere fuori della nostra piccola cerchia tutto quello che è stato pensato e siamo molto orgogliosi che i testi vengano pubblicati all'interno di una tradizione così nobile e prestigiosa.

Subito dopo l'edizione della Scuola del 2011 abbiamo trasferito i temi che erano stati sollevati e discussi nelle giornate di studio in una grande manifestazione, l'8 ottobre a Milano (Arco della Pace) che ha visto la presenza di 25.000 persone.

In un clima diverso torniamo quest'anno a Poppi pronti ad affrontare un altro tema-chiave nella vicenda politica italiana e sicuramente l'amicizia e la collaborazione con i «Quaderni laici» ci sarà di ispirazione per continuare questo lavoro così importante dovuto alla gentilezza e all'accoglienza dell'amministrazione comunale di Poppi, alla saggezza dei professori Gustavo Zagrebelsky e Franco Sbarberi, e alla presenza di tanti soci e amici di «Libertà e Giustizia».

Grazie ancora.

cune forme di oppressione e di discriminazione sociale non garantisce mai la totale abolizione né degli antichi privilegi né di nuove forme di dominio. Peraltro, l'estesa gamma delle teorie sull'eguaglianza che si sono succedute nel tempo è legata anche ai differenti modi in cui i bisogni sociali sono avvertiti di volta in volta dai più svantaggiati e al fatto che non tutti i bisogni sono conciliabili fra loro. Vi è un rispetto dovuto a ciascuno in quanto essere umano, e ciò comporta che tutte le persone siano trattate come individui di pari dignità, e un'attenzione dovuta alle diverse esigenze e identità soggettive, e ciò esige l'arte della differenziazione.

In terzo luogo, anche l'idea di libertà, come quella di eguaglianza, è polimica. Nella versione più antica e inestinguibile la libertà allude all'assenza di dominio materiale, e dunque alla piena disponibilità del proprio corpo e delle proprie azioni. Per Aristotele, è libero l'uomo che «vive per sé e non per un altro». Lo schiavo, al contrario, è un essere che «non appartiene a se stesso, ma ad un altro»: il padrone³. In Euripide compare anche la sostanziale corrispondenza tra l'idea di libertà come assenza di dominio e l'idea di eguaglianza come eguale trattamento di fronte alla legge (*isonomia*): «Nulla vi è per una città più nemico di un tiranno – si legge nelle *Supplici* – quando non vi sono anzitutto leggi generali, e un uomo solo ha il potere, facendo la legge egli stesso a se stesso; e non vi è affatto eguaglianza. Quando invece ci siano leggi scritte, il povero e il ricco hanno eguali diritti», e possono dunque ritenersi egualmente liberi⁴.

L'evoluzione del concetto romano di *libertas* è simile a quello greco di *eleutheria*. In età repubblicana *libertas* allude tanto all'indipendenza del singolo nei confronti di un *dominus* privato quanto all'assenza di dominio nelle relazioni politiche della città. Dove per dominio si intende sia il potere di un *rex* sia il potere di un *tyrannus*. Così scrive Cicerone in un celebre passo del *De re publica*: «Il popolo che vive sotto un re è privo di molti vantaggi e soprattutto della libertà, la quale non consiste nel vivere sotto un padrone giusto, ma nel non averne alcuno»⁵. È bene aggiungere che anche per Cicerone (come, del resto, per Livio) l'eguaglianza dei *cives* di fronte alla legge è una precisa garanzia della loro libertà. In altri termini: l'*aequum ius* è la condizione di una *aequa libertas*, e dunque dell'eguale libertà di partecipare alla formazione delle decisioni politiche e di rivestire cariche pubbliche. Un dato oggettivo, tuttavia, non va mai trascurato: nelle repubbliche antiche l'assenza di dominio non è stato un diritto riconosciuto a tutti, ma un

³ ARISTOTELE, *Metafisica*, 982b, 25; *Politica*, 1254a, 15.

⁴ EURIPIDE, *Supplici*, 405-406.

⁵ CICERONE, *De re publica*, 2, 3.

privilegio dei *cives*. L'*aequa libertas* dei pochi è coesistita con la schiavitù dei molti, e dunque con la loro diseguaglianza sostanziale.

Anche per il Machiavelli dei *Discorsi* una giusta libertà è data dalla «pari equalità» che le leggi dei regimi repubblicani garantiscono a ogni cittadino. Ma le condizioni per una libertà effettiva sono viste nel contenimento pubblico dei privilegi economico-sociali dei «signori» e dei «gentiluomini», «che oziosi vivono [...] senza avere cura alcuna o di coltivazione o di altra necessaria fatica a vivere»⁶. Di più: i conflitti sociali (i «tumulti») non sono una patologia, bensì una risorsa, perché «chi esaminerà bene il fine d'essi, non troverà ch'eglino abbiano partorito alcuno esilio o violenza in disfavore del bene comune, ma leggi e ordini in beneficio della pubblica libertà»⁷. Nonostante questo passaggio significativo, soltanto con Etienne de La Boétie il repubblicanesimo moderno, attraverso il richiamo al diritto naturale, incomincia a fondare su basi universalistiche il nesso tra libertà ed eguaglianza. Nel *Discorso sulla Servitù volontaria* si legge infatti che «siamo tutti naturalmente liberi, poiché siamo tutti eguali; e a nessuno può saltare in mente che la natura, che ci ha fatti eguali, abbia reso qualcuno servo»⁸. In altri termini: se ogni uomo ha come dotazione originaria la libertà, la dipendenza materiale e spirituale del servo nei confronti del padrone e quella del suddito nei confronti del despota, perdono ogni forma di legittimità perché annientano nell'individuo i suoi tratti costitutivi. La novità è decisiva. Dichiarare tutti naturalmente liberi ed eguali legittima la prescrizione che tutti *devono* poterlo diventare (anche se l'autore non sottovaluta affatto l'assuefazione psicologica del popolo al «veleno della servitù»).

L'aspetto normativo del pensiero di Etienne de la Boétie non sfuggirà ai protagonisti della Rivoluzione francese: l'articolo primo della *Dichiarazione* del 1789 riconoscerà che tutti gli «uomini nascono e rimangono liberi ed eguali nei diritti». E nelle altre dichiarazioni dei diritti dell'uomo che accompagnano i moti rivoluzionari del Settecento e dell'Ottocento libertà ed eguaglianza appaiono costantemente intrecciate e coniugate come diritti fondamentali che gli stati devono garantire ai propri cittadini. Se gli uomini sono «simili», annoterà a sua volta Tocqueville nella seconda *Democrazia in America*, «ciascuno si porta dietro, nascendo, un identico diritto alla libertà»⁹. Quanto alla *querelle* sulla difficile convivenza tra libertà ed

⁶ N. MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, in: ID., *Le grandi opere politiche*, a cura di G.M. Anselmi e C. Varotti, Bollati Boringhieri, Torino 1993, p. 203.

⁷ Ivi, pp. 38-39.

⁸ E. DE LA BOETIE, *Discorso sulla Servitù volontaria* (1574-1576), a cura di U.M. Olivieri, La Rosa editrice, Torino 1999⁵, p. 10.

⁹ A. DE TOCQUEVILLE, *La democrazia in America*, a cura di N. Matteucci, II, Utet, Torino 1981, p. 503.

eguaglianza che si apre all'interno della Rivoluzione francese e che prosegue nell'Ottocento e nel Novecento per iniziativa del movimento socialista, essa non riguarda tanto, a ben vedere, l'incompatibilità di principio tra i due valori, bensì il contrasto storico tra libertà ed eguaglianza "formali", da un lato, e libertà ed eguaglianza "reali", dall'altro; o, come si diceva in area francese, tra l'*égalité des droits* e l'*égalité des jouissances*.

Un altro elemento va ancora tenuto presente. Tra Settecento e Ottocento l'idea di libertà come esercizio effettivo di un diritto comune diventa il filo conduttore che lega alcuni teorici del liberalismo e della democrazia moderna, da Rousseau a Condorcet, da Constant a Mill, i quali ripropongono in termini inediti il linguaggio antico dell'*aequa libertas* e dell'*aequum ius*. Dove libertà suona come limite e, insieme, come principio ispiratore dell'eguaglianza, ma con un duplice approccio: mentre per il pensiero liberale libertà significa, in primo luogo, *assenza di interferenza* sull'azione dei singoli, per il pensiero democratico essere liberi significa anzitutto *dar-si leggi proprie*.

A questo punto – e torniamo così al problema sollevato all'inizio – uno dei problemi cruciali diventerà il seguente: quale forma di libertà si intende estendere a tutti? La libertà di voto, ad esempio, verrà fondata su criteri censitari anche da celebri esponenti dell'illuminismo. Kant, in particolare, riconosce il diritto di voto soltanto a coloro che sono economicamente autosufficienti: «Il domestico, il garzone di bottega, chi lavora a giornata, lo stesso parrucchiere sono da qualificarsi come *operarii*, non come *artifices* (nel senso più largo della parola), né come membri dello Stato, e quindi neppure come cittadini»¹⁰. Anche per Sieyès la cittadinanza politica ha limiti precisi: «Le donne, almeno allo stato attuale, i ragazzi, gli stranieri e coloro che non sono in grado di contribuire al mantenimento della macchina dello stato – puntualizza Sieyès nel luglio del 1789 – non devono influire minimamente sugli affari dello stato»¹¹. Il fatto è che l'eguaglianza giuridica ha cancellato i privilegi legati alla nascita, ma ha continuato a coesistere nella teoria e nella pratica sia con le diseguaglianze dei diritti politici sia con forti sperequazioni economico-sociali. Nella Francia del 1791 *égalité du civisme* non significa che tutti gli uomini sono egualmente degni di essere cittadini, ma soltanto che tutti i cittadini hanno eguali diritti. Parallelamente, l'*égalité de la représentation* non è l'estensione del diritto di rappresentanza

¹⁰ I. KANT, *Sopra il detto comune: «Questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»*, in: ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di N. Bobbio, L. Firpo, V. Mathieu, Utet, Torino 1965, p. 260.

¹¹ E. SIEYÈS, *Reconnaissance et exposition raisonnées des droits de l'homme et du citoyen* (20 luglio 1789), in: F. FURET, R. HALEVY (a cura di), *Orateurs de la Révolution française, I: Les Constituants*, Gallimard, Paris 1989, p. 1014.

politica a tutti gli individui, bensì il riconoscimento che la parte di residenti ammessi alla cittadinanza è eleggibile. Così, mentre la Costituzione del '91 garantisce giuridicamente a tutti i soggetti i diritti di proprietà, concede il diritto di voto soltanto a coloro che pagano un certo tributo ed esclude coloro che si trovano «in stato di domesticità, cioè di lavoro salariato»¹².

In tema di libertà e di eguaglianza le riflessioni più avanzate dell'illuminismo europeo si devono a Condorcet, che per la prima volta ha coniugato strettamente le ragioni del liberalismo con quelle della democrazia politica e il principio di universalità con quello di differenza. Nel suo pensiero, libertà significa, per ogni individuo, liberazione da ogni forma di potere dispotico e di costrizione ingiustificata; in secondo luogo, esercizio della cittadinanza politica e perfezionamento delle capacità intellettuali e morali di ciascuna persona. Per Condorcet non esiste indipendenza individuale se è «fondata su un diritto positivo inegualmente distribuito», se la legge continua a discriminare gli uomini sulla base del paese di appartenenza, del colore della pelle, dell'estrazione sociale, della religione e del genere. Così, per ovviare alle distorsioni del progresso e promuovere un «reale perfezionamento della specie umana», sarà necessario introdurre, attraverso una legislazione sociale adeguata, «una maggiore eguaglianza nelle condizioni del patto sociale», equiparando le opportunità professionali e culturali di uomini e donne sul piano interno e dividendo equamente le risorse economiche a livello internazionale. Nei singoli paesi le diseguaglianze più insopportabili sono quelle della ricchezza, dell'istruzione e delle discriminazioni civili e politiche tra uomo e donna. Pertanto, l'intervento mirato dello stato («l'arte sociale») dovrà puntare sia a un riequilibrio permanente delle fortune che sprigioni «effetti combinati» (nei settori del fisco, del credito, delle pensioni, delle occupazioni, delle assicurazioni), sia a una istruzione pubblica che «corregga la diseguaglianza naturale delle facoltà, anziché rafforzarla»¹³.

Anche per gli altri teorici della democrazia moderna i valori centrali sono quelli della libertà e dell'eguaglianza, ma, come si è detto, diversamente modulati rispetto al filone liberale¹⁴. La libertà democratica, anziché sottolineare l'assenza di coercizione e di restrizioni sugli atti degli indi-

¹² Ho sviluppato più ampiamente il rapporto tra eguaglianza e libertà nel pensiero politico moderno nel saggio *L'uguaglianza dei moderni*, in: "Il pensiero politico", XXIII, 1990, n. 1. pp. 52-77.

¹³ CONDORCET, *Abbozzo di un quadro storico degli sviluppi dello spirito umano*, a cura di M. Minerbi, Einaudi, Torino 1969, pp. 121, 161, 183, 175. Sul nesso tra liberalismo e democrazia nel pensiero di Condorcet si veda l'attenta monografia di G. Magrin: *Condorcet: un costituzionalismo democratico*, Angeli, Milano 2001.

¹⁴ Ho trattato in parte questi temi anche nel saggio *Liberalismo e democrazia. Alcune considerazioni preliminari*, in: "Parolechiave", 43, *democrazia*, giugno 2010, pp. 109-127.

vidui, privilegia *l'autonomia dei soggetti* all'interno della comunità, e dunque l'esercizio consapevole dei diritti resi necessari dalla logica del consenso. E l'autodeterminazione degli individui orienta in democrazia anche le forme dell'eguaglianza. *L'eguaglianza dei diritti politici* si configura infatti come l'eguale possibilità, per ogni soggetto, di far valere il proprio punto di vista (in modo diretto e indiretto) nel processo di formazione e di controllo delle scelte politico-sociali generali.

All'interno del pensiero democratico (e poi di quello comunemente definito liberaldemocratico) emergono due orientamenti fondamentali, che verranno variamente sviluppati nel Novecento. Per quanti ritengono, come Rousseau, che la sovranità debba essere indivisibile, inalienabile e irrapresentabile, il bene fondamentale da garantire è l'eguaglianza di *partecipazione diretta* alla formazione della volontà legislativa (eguaglianza nella *gestione* della sovranità). Per coloro che sostengono, come il Condorcet di fine Settecento e poi come Tocqueville e Mill, che la divisione sociale del lavoro sia un elemento imprescindibile della società moderna e che la libertà politica dei cittadini si misuri anzitutto attraverso il diritto di voto, il bene primo da tutelare è l'eguale diritto di tutti a *essere rappresentati* nelle sedi legislative (eguaglianza nel *controllo* della sovranità). Nell'un caso e nell'altro la libertà personale è concepita come un valore primario, ma mentre nei teorici dell'eguaglianza partecipativa «il solo corpo sovrano è giudice» della sfera di libertà e di disponibilità dei beni del singolo¹⁵, nei teorici dell'eguaglianza rappresentativa ogni forma di potere è soltanto lo strumento «dell'esercizio più esteso e più libero dei diritti naturali» e non deve comprimere mai, in nome di una «austerità mal intesa», la libertà e la diversificazione di vita dei soggetti¹⁶.

Un'ulteriore novità emersa alla fine del XVIII secolo e perfezionatasi soltanto nel Novecento si ha con il passaggio dalla costituzionalizzazione dei diritti civili e politici (i diritti di «prima generazione») alla costituzionalizzazione dei diritti sociali (i diritti di «seconda generazione»). Questo secondo passaggio introduce giuridicamente anche il principio di differenza, teorizzato e rivendicato anzitutto dal movimento delle donne, sia in Francia sia in Inghilterra, e poi da Condorcet e da John Stuart Mill. Secondo il principio di universalità, identificabile prima nell'istanza delle libertà civili, poi anche in quella delle libertà politiche, nessuno deve essere sottoposto a trattamenti diversificati, perché nel godimento delle libertà fondamentali tutti

¹⁵ J.-J. ROUSSEAU, *Il contratto sociale*, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 1984, pp. 46-47.

¹⁶ CONDORCET, *De l'influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe*, in: *Oeuvres de Condorcet*, VIII, Firmin Didot, Paris 1847, p. 8; ID., *Abbozzo di un quadro storico dei progressi dello spirito umano* cit., p. 172.

gli uomini e tutte le donne devono essere trattati in maniera eguale. Il principio di differenza postula invece il riconoscimento attivo delle diversità tra individui o tra gruppi di individui. Nel caso delle differenze di età, salute, genere, potere economico, cultura, è la specificità della condizione degli individui che deve essere in primo luogo riconosciuta e tutelata, e non tanto la comune appartenenza al genere umano.

Tale consapevolezza matura in Francia nella fase culminante del processo rivoluzionario, quando il popolo legislatore si trasforma compiutamente in demiurgo del progresso e promuove a livello costituzionale un'avanzata legislazione sociale. L'articolo 21 della Costituzione giacobina del '93 obbliga infatti il potere pubblico a tutelare tutti i cittadini indigenti, «sia procurando loro del lavoro, sia assicurando i mezzi di esistenza a quelli che non sono in età di poter lavorare». E l'articolo 22, che ripropone il tema dell'educazione sollevato da Condorcet, stabilisce che «la società deve favorire con tutto il suo potere i progressi della ragione pubblica», mettendo l'istruzione alla portata di tutti i cittadini.

Al di là di queste anticipazioni teoriche e politiche – riflesse parzialmente anche nella Costituzione girondina – è il XIX secolo a riservare un motivo di riflessione più ampia, suggerito questa volta dalla teoria e dalla pratica del movimento socialista: l'idea di eguaglianza come *regolazione sociale delle risorse*. Già Tocqueville, da liberale lungimirante, aveva colto il problema centrale del presente e del futuro: nei paesi scossi dalla Rivoluzione industriale vi è un'eguaglianza puramente “immaginaria”, perché attraverso i contratti di lavoro la società civile ha reintrodotto il rapporto alienante tra servo e padrone. Nel lavoro di fabbrica, infatti, l'operaio «non appartiene più a sé stesso, ma al mestiere che l'ha scelto»; «il servo e il padrone sono in continuo contatto; i loro corpi si toccano, ma i loro animi non si incontrano mai, hanno occupazioni comuni, non hanno quasi mai interessi comuni»¹⁷. Ecco perché, andando oltre Tocqueville e nella febbrile ricerca di una libertà “integrale” (un'«associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno è *condizione* del libero sviluppo di tutti»), il Marx del '48 assegnerà alla classe proletaria l'arduo compito di sostituire dalle fondamenta l'ordinamento economico-sociale di tipo capitalistico. Nella prospettiva marxiana le rivoluzioni sono, in primo luogo, eventi epocali con il carattere della esemplarità e della necessità, e come tali vanno attentamente descritte. Ma rappresentano anche, in secondo luogo, la massima innovazione possibile della modernità dispiegata. E come tali contengono un significato normativo per il futuro: la promessa di emancipazione da ogni forma di dominio attraverso la socializzazione dei mezzi di produzione e l'estinzione progres-

¹⁷ TOCQUEVILLE, *Scritti politici. La democrazia in America*, II cit., p. 675.

siva dello stato. Nel *Capitale*, il «regno della libertà» è addirittura prefigurato «oltre la sfera della produzione materiale vera e propria», in uno sviluppo continuo delle capacità individuali certamente suggestivo ma largamente imprecisato e problematico¹⁸.

Alla fine dell'Ottocento e per ondate successive è poi sopravvenuta la «crisi del marxismo» e i suoi teorici – tedeschi e austriaci, francesi e italiani – hanno messo in discussione proprio il presupposto oggettivo dell'escatologia marxiana: l'idea che l'economia borghese sia destinata a una fine scientificamente comprovata dalle leggi del materialismo storico. Si è così incominciato a sostenere che il socialismo va concepito non tanto come una critica del modo di produzione capitalistico, quanto dei criteri di distribuzione della ricchezza, causa prima delle sperequazioni sociali. E la strategia della rivoluzione, a questo punto, ha ceduto il passo o è stata affiancata in molti paesi dalla strategia delle riforme, tesa a unificare la battaglia per le libertà politiche con quella per i diritti sociali, come il diritto al lavoro, all'istruzione e alla salute.

2.

Anche nel XX secolo l'istanza della libertà eguale ha continuato per molti pensatori politici a misurarsi sul terreno della giustizia sociale, e dunque sull'opportunità o meno di pervenire, attraverso la mano pubblica, a una distribuzione più equa dei redditi e dei servizi. Come vedremo in alcune relazioni, all'interno della famiglia liberale due sono stati gli orientamenti prevalenti. Secondo un settore più moderato del liberalismo (come quello rappresentato da Hayek e da Nozick), una società di mercato, che si autoregola sulla base della proprietà privata e del contratto, deve rispettare i principi della giustizia commutativa, e quindi dello scambio alla pari tra prestazione e controprestazione, ma non quelli della giustizia distributiva, e dunque di una perequazione permanente dei beni da parte dello stato, perché ciò livellerebbe illegittimamente capaci e incapaci. Altri teorici del pensiero liberaldemocratico (come Rawls e Sen), hanno invece sostenuto che la politica non è riducibile alla lotta per la selezione della classe di governo perché, attraverso l'intervento mirato dello stato, deve creare le pre-

¹⁸ K. MARX, *Il capitale. Critica dell'economia politica*, III, 3, Rinascita, Roma 1956, pp. 231-232.

messe materiali di un'attiva partecipazione dei cittadini alla gestione della cosa pubblica: una «giustizia come equità» (nel linguaggio di Rawls), un'apertura alle «capacità» effettive delle persone e ai loro «funzionamenti» sociali (nel linguaggio di Sen).

Già alla vigilia della grande guerra l'idea che il liberalismo abbia uno statuto complesso perché costruito su un sistema plurimo di libertà e di eguaglianze è stato il motivo dominante di un importante saggio di Leonard T. Hobhouse, *Liberalism*. Nell'ottica di Hobhouse – che privilegia, alla maniera di Mill, il «processo storico del movimento liberalizzatore» – la libertà è una conquista che si dispiega nel tempo senza rigide modalità e contenuti definitivi. Ciò significa che le idee di Locke e di Cobden, di Constant e di Bentham, che hanno contribuito a delineare l'identità del primo liberalismo, vanno intese come i tasselli iniziali di un mosaico appena abbozzato, non come le fonti esclusive di un sistema politico compiuto. Il liberalismo delle origini, teorizzando il divieto delle intrusioni esterne sui comportamenti pubblici e privati degli individui, ha avuto un significato rivoluzionario nei confronti del dispotismo di stato, dei residui corporativi della società civile e del mercantilismo economico. Ma il principio della libertà di commercio e di contratto è stato poi utilizzato anche dal *colonial system* e dagli *imperialist liberals* per legittimare l'oppressione politica e militare della popolazione di colore.

Quanto all'idea dello «stato minimo», nessun liberale, secondo Hobhouse, può negare l'importanza che il potere statale sia strutturalmente limitato (attraverso la divisione delle funzioni e la separazione degli organi di governo) e subordinato alla salvaguardia dei diritti indisponibili della persona. Ma l'esperienza pluriennale del socialismo ha dimostrato altresì che non si può parlare di effettiva indipendenza individuale se l'autorità pubblica non è in grado di assicurare a tutti i cittadini le *precondizioni della libertà*, ossia servizi sociali adeguati e una distribuzione equa della ricchezza. Non spetta allo stato nutrire, alloggiare e vestire i propri cittadini, ma i diritti sociali «sono altrettanto validi quanto i diritti civili o di proprietà»¹⁹, perché consentono agli individui di svilupparsi da soli.

Si badi bene: Hobhouse ha avuto in mente (come, del resto, Condorcet e Mill) l'intrecciarsi equilibrato tra la libertà come non impedimento e non costrizione all'agire e la libertà come autodeterminazione e autosviluppo, perché tutte appaiono finalizzate alla realizzazione armonica delle potenzialità dell'individuo, uomo o donna che sia. In altri termini: essere liberi significa sviluppare la propria diversità non in virtù di privilegi di classe o di

¹⁹ L.T. HOBHOUSE, *Liberalismo* (1911), Introduzione di F. Sbarberi, Vallecchi, Firenze 1995, p. 159.

discriminazioni di genere, ma delle capacità che ciascuno può esplicitare a parità di condizioni socialmente garantite. Non c'è niente di più estraneo al pensiero di Hobhouse che supporre, come farà poi Isaiah Berlin, un conflitto radicale tra libertà «negativa» e libertà «positiva», la prima ritenuta compatibile, in linea di principio, con l'assenza di autonomia politica, la seconda tendenzialmente succube del dispotismo dell'intelligenza di alcuni soggetti fanatizzati. Ed ecco anche perché il «socialismo liberale» ipotizzato da Hobhouse nel 1911 incrocia liberalismo e socialismo nel nome di una democrazia promossa dal basso e rispettosa delle scelte ultime dell'individuo. Contro ogni dogmatismo religioso e di partito, tale forma di socialismo deve «coinvolgere l'impegno della massa e corrispondere ai suoi desideri profondi, e non a quelli di pochi esseri superiori. In secondo luogo, e per questa stessa ragione, deve fare i conti con l'individuo. Deve *dare all'uomo carta bianca nella sua vita personale*, per lui così importante»²⁰. Su quest'ultimo punto il richiamo al saggio sulla libertà di Mill è molto evidente.

Consapevole dei passaggi teorici suggeriti da Hobhouse, Carlo Rosselli annoterà nell'esilio parigino che il liberalismo «concepisce la libertà non come un dato di natura, ma come divenire, sviluppo. Non si nasce, ma si diventa liberi. E ci si conserva liberi solo mantenendo attiva e vigilante la coscienza della propria autonomia e costantemente esercitando la propria libertà»²¹. Il principio democratico, a sua volta, si riassume nella formula dell'autogoverno ed esige da un lato che si effettui «la costituzionalizzazione del regime di fabbrica» e dall'altro che gli individui, al pari delle comunità, «si amministrino da sé, con le loro forze, senza interventi coercitivi o paternalistici»²², perché aprirebbero la strada a un socialismo accentrato e collettivista come quello costruito in Unione Sovietica.

Questo impianto, tra le due guerre, verrà riproposto anche da Keynes e da Dewey e, nel nostro paese, da Salvemini e da Rosselli, da Calogero e da Capitini, da Calamandrei e da Bobbio. E quando nel secondo dopoguerra nascerà la rivista fiorentina «Il Ponte», il nucleo fondatore, costituito da Piero Calamandrei, da Enzo Enriquez Agnoletti e da Ernesto Codignola, potrà contare in Piemonte su un sodalizio teorico e politico composto, oltre che da Norberto Bobbio (che alla rivista collaborò per più di un cinquantennio), da Aldo Garosci e dai fratelli Galante Garrone, da Vittorio Foa e da Franco Venturi, tutti provenienti dall'esperienza di «Giustizia e Libertà» e del Partito d'azione. Con una convinzione ideale comune, che ritengo appartenga oggi anche a «Libertà e Giustizia»: «la fiducia nella forza diretti-

²⁰ Ivi, pp. 169-170; il corsivo è mio.

²¹ C. ROSSELLI, *Socialismo liberale*, in: ID, *Socialismo liberale e altri scritti*, a cura di J. Rosselli, Einaudi, Torino 1973, p. 435.

²² Ivi, p. 453.

va di un movimento – come ebbe a dire Bobbio nel 1986 – che sia insieme liberale e socialista, che non ripudi la grande tradizione liberale dei diritti dell'uomo e la prolunghi nella continua e mai conclusa battaglia per *l'emancipazione dei non liberi e per l'eguagliamento dei non eguali*²³.

La ragione di questa scelta era stata discussa da Bobbio con gli studenti di Padova in pieno regime fascista: «ciò che costituisce la caratteristica propria dell'uomo e gli dà nello stesso tempo la possibilità di differenziarsi dagli altri esseri e dagli altri uomini, è la libertà. Giustizia non è dunque semplicemente eguaglianza – criterio astratto – ma eguaglianza riferita alla libertà – criterio concreto [...]. Con questo criterio, giustizia non vuol dire che io sia eguale a te, ma che io sia eguale a te nella *possibilità di esplicitare la libertà*. In tal caso l'eguaglianza astratta si fa concreta nella libertà», diventando libertà eguale²⁴. In questo quadro, lo stato democratico verrà assunto nel lungo periodo come un ordinamento capace non solo di garantire i diritti di libertà, ma anche di promuovere maggiore eguaglianza di potere economico, politico e culturale.

A metà degli anni Novanta la relazione tra libertà e potere verrà ripresa dal filosofo di Torino anche sotto questo profilo: «Se, nel rapporto tra due soggetti, potere e libertà sono l'uno la negazione dell'altro [perché se uno solo dei due soggetti detiene il potere l'altro può solo obbedire], nello stesso soggetto potere e libertà, e – corrispondevolmente – non-libertà e non-potere, coincidono. Chi acquista libertà acquista anche potere. Chi perde potere, perde anche libertà»²⁵. Un motivo decisivo dell'assenza di libertà va visto dunque nelle *diseguaglianze di potere*. Sono le diseguaglianze di potere, infatti, che mettono in crisi il processo partecipativo e il dialogo paritario della democrazia attraverso tre discriminazioni fondamentali: tra sapienti e ignoranti, tra ricchi e poveri, tra potenti e deboli. Muovendo da altri presupposti, anche Robert Dahl ha sostenuto che nelle economie di mercato contemporanee le diseguaglianze fra i cittadini «non riguardano semplicemente reddito e livello di benessere ma anche, direttamente e indirettamente, grado di informazione, status, istruzione, possibilità di accesso alle élites politiche»²⁶.

²³ N. BOBBIO, *Liberalsocialismo* (gennaio-febbraio 1986), in: *Cinquant'anni e non bastano. Scritti di Norberto Bobbio sulla rivista "Il Ponte"*, Introduzioni di M.L. Salvadori e M. Bovero, Fondazione «Monte dei Paschi di Siena», Firenze 2005, p. 224; il corsivo è mio.

²⁴ ID., *Lezioni di filosofia del diritto. Ad uso degli studenti*, a.a. 1942-1943, rist. da Giappichelli, Torino 1946, pp. 113-114; il corsivo è mio.

²⁵ ID., *Democrazia* in: A. D'ORSI (a cura di), *Alla ricerca della politica. Voci per un dizionario*, Bollati Boringhieri, Torino 1995, p. 4.

²⁶ R. DAHL, *Inventare soluzioni è la sfida di oggi*, "Reset", gennaio-febbraio 2005, p. 33.

Nella *Critica al programma di Gotha*, nel tentativo di liberare il proletariato dalle spire del lavoro alienato, Marx aveva immaginato una società post-rivoluzionaria che si richiamasse al principio: «Ognuno secondo le sue capacità; a ognuno secondo i suoi bisogni». Ma se il fine perseguito è davvero l'«autosviluppo del soggetto» – come aveva in mente anche Mill – perché ipotizzare una dittatura intermedia in cui le prestazioni e i bisogni sono fissati inevitabilmente dall'alto? E perché non selezionare realisticamente i bisogni che possono essere soddisfatti dalla mano pubblica all'interno delle democrazie? L'indicazione di Marx potrebbe essere così riformulata: a ciascuno secondo i suoi bisogni primari, perché ciascuno sviluppi le sue capacità. Dove, per bisogni primari, si dovrebbero anzitutto intendere: l'istruzione, un lavoro equamente remunerato, la salute, una pensione dignitosa, la tutela dei prodotti naturali e un ambiente salubre. Quanto alla gamma complessa dei bisogni immateriali, essa differisce, ieri come oggi, da persona a persona e ognuno dovrebbe poterla soddisfare secondo le proprie inclinazioni e nei limiti delle proprie capacità socialmente dispiegabili.

A una concezione dell'eguaglianza come pari godimento di diritti civili, politici e sociali, e all'istanza della libertà come limite e, insieme, come complemento necessario di misure redistributive occorre continuare a guardare almeno per due ragioni: 1) per l'elaborazione di progetti politici a livello nazionale, che stentano a emergere, perché i partiti odierni sembrano puntare più su forme di democrazia di *investitura*, in cui è prioritaria la scelta del leader e degli organigrammi dei governi, che non su forme di democrazia di *indirizzo*, le quali privilegiano invece la scelta ragionata e la discussione pubblica dei contenuti programmatici²⁷; 2) per una giustizia sociale credibile nel mondo globalizzato contemporaneo, in cui l'emarginazione delle zone e dei soggetti meno ricchi e meno liberi è fortemente aumentata e ha dato luogo a una gravissima crisi finanziaria e ad antagonismi endemici.

La dimensione transnazionale è un orizzonte ineludibile e pone all'ordine del giorno problemi inediti. Il processo di globalizzazione ha spostato da vari anni fuori dei confini nazionali molte decisioni tradizionalmente riservate alla sovranità dei singoli stati. Ma il presunto scontro *tra* le ci-

²⁷ Sulla distinzione tra democrazia di investitura e democrazia di indirizzo nel contesto politico italiano valgono sempre le lucide osservazioni di L. ELIA in *La costituzione aggredita. Forma di governo e devolution al tempo della destra*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 33-43. Ma sulla tendenza odierna da parte dei partiti a «formare cartello», e «quindi a distinguere il meno possibile il programma dell'uno dal programma dell'altro, e a competere, come fanno sul mercato le imprese oligopolistiche, variando il più possibile la pubblicità (la propaganda), ma il meno possibile la fabbricazione della merce» si veda anche l'*Introduzione* di A. Pizzorno a *La democrazia di fronte allo Stato. Un discussione sulle difficoltà della politica moderna*, Fondazione Feltrinelli, Milano 2010, pp. xxi e ss.

viltà del mondo, ipotizzato da Huntington alla fine del secolo scorso, si è sempre configurato, ieri come oggi, come un insieme di conflitti (economici, politici, culturali) nati *all'interno* di ciascuna civiltà e che si sono poi riflessi trasversalmente anche a livello internazionale. Si pensi agli stati europei che si combatterono durante il primo e secondo conflitto mondiale; alle polemiche che il fascismo italiano e francese sollevarono tra le due guerre contro la cultura «materialistica» e contro la «plutocrazia» anglo-americana; e, negli anni più recenti, alla guerra India-Pakistan, Irak-Iran e alle sollevazioni di massa negli altri paesi dell'Africa del Nord, dove il potere delle oligarchie politiche e di quelle religiose è stato e continua a essere forte, ma non per questo capace di dominare le ragioni sociali della conflittualità interna.

Nella fase di passaggio a una società planetaria in cui proliferano molti poteri extra-statali, l'intreccio tra globalizzazione e politica è stato posto giustamente a tre livelli²⁸. Il primo è quello ufficiale e riguarda il libero flusso di capitali, l'accesso alle materie prime, la comunicazione telematica, la cultura e il mercato di massa. Il secondo attiene alla criminalità organizzata, al traffico internazionale di droga, di armi, di denaro riciclato, all'evasione fiscale e alle truffe finanziarie. Anche questi fenomeni di «illegalità legale» hanno dato luogo a una forma di globalizzazione, ovviamente «priva di nazionalità, di razza e di religione». La politica degli attentati, in particolare, è nata sin dall'inizio in questo ambiguo terreno e continua a essere opera di un'«internazionale terroristica» dalle cento teste, non necessariamente appartenenti soltanto a militanti politico-religiosi. Infine, il terzo livello della globalizzazione, di tipo trasversale, è costituito dalle organizzazioni internazionali extragovernative, dai movimenti della società civile, da gruppi politici e religiosi che da tempo non si sentono più rappresentati dagli stati, dai partiti e dalle chiese tradizionali. Questi soggetti, che credono in una versione esigente e conflittuale della democrazia, chiedono che le istituzioni economiche mondiali promuovano politiche in grado di ridurre ovunque le diseguaglianze e di sradicare la povertà.

Disancorare i diritti fondamentali di libertà e di eguaglianza dalla cittadinanza interna significa dunque opporsi al sistema perverso che esclude dal loro godimento la grande maggioranza del genere umano e puntare non all'irrealistica e pericolosa prospettiva di un governo unico del mondo, ma a una «comunità universale di diritto e di diritti»²⁹. Chi non intende fissare un confine incolmabile tra etica e politica non può non ripartire da qui,

²⁸ Si veda per tutti R. KAPUSCINSKI, *Il nostro fragile mondo*, intervista apparsa su "Internazionale", n. 408, 19 ottobre 2001, pp. 17-26.

²⁹ G. ZAGREBELSKY, *La virtù del dubbio. Intervista su etica e diritto*, a cura di G. Preterossi, Laterza, Bari 2007, p. 143.

privilegiando i diritti della persona nei confronti tanto dei fondamentalismi religiosi quanto di una democrazia fondata sulla punta dei fucili. In sostanza: nell'orizzonte transnazionale contemporaneo si devono esigere i diritti di libertà per tutti i popoli soggetti a regimi autoritari e teocratici, e maggiore eguaglianza di potere economico, politico e culturale sia negli stati autoritari sia in quelli liberaldemocratici.

Infine: riconoscere senza ipocrisie la presenza plurale e talvolta discorda di identità, affiliazioni, credenze di ogni individuo contemporaneo e ragionevolmente convivere è il servizio migliore che ciascuno di noi e le comunità in cui viviamo possano rendere alla «grammatica interiore» dei soggetti e ai valori fondativi della libertà e dell'eguaglianza: costitutivamente fragili, ma sempre irrinunciabili.

Franco Sbarberi

politologo, è stato professore ordinario di Filosofia politica presso l'Università di Torino.

Indice



Prefazione	
di Sandra Bonsanti	5
La libertà eguale ha un futuro?	
di Franco Sbarberi	7
1.	7
2.	14
Il contratto dei moderni: da Hobbes a Locke	
di Ermanno Vitale	21
1. Introduzione	21
2. Il «modello hobbesiano»	23
3. La declinazione hobbesiana del modello contrattualistico	28
4. La versione lockeana del modello: stato limitato e diritto di resistenza	32
5. Resistere	37
La leggenda del <i>classical liberalism</i>	
di Mauro Barberis	39
1. Tre riscritture della storia del liberalismo	40
2. Benjamin Constant	44

3. Alexis de Tocqueville	45
4. John Stuart Mill	48
5. Il classical liberalism rivisitato	50

La rivoluzione dei diritti e l'enigma della fraternità.

La lezione di Tocqueville

di Regina Pozzi	53
1.	53
2.	55
3.	56
4.	61

Il problema Marx tra passato e presente

di Marco Revelli	67
------------------	----

Dispotismo e libertà nel femminismo di J.S. Mill

di Nadia Urbinati	79
1. Il radicalismo della teoria-denuncia della subordinazione	81
2. Storia e carattere del pamphlet milliano	87
3. La <i>polis</i> e la critica del dispotismo domestico	91
4. L'amicizia tra uguali e diversi	94

Hannah Arendt: la politica come libertà

di Olivia Guaraldo	97
1.	97
2.	104
3.	110

Bobbio e il modello liberalsocialista

di Michelangelo Bovero	117
1.	117
2.	119
3.	121
4.	123
5.	126

Il liberalismo “politico” di John Rawls	
di Alessandro Ferrara	127
1. Linee generali e Teoria della giustizia	127
2. Liberalismo politico	129
3. L’operazione filosofica sottesa a Liberalismo politico: sfondo e implicazioni	134
Bibliografia	141
Libertà e giustizia nel proceduralismo di Jürgen Habermas	
di Stefano Petrucciani	143
1. Quale libertà, quale giustizia	143
2. Proceduralismo e giustizia sociale sono compatibili?	147
Teorie della giustizia da Rawls a Sen	
di Salvatore Veca	153
Rubrica: Interviste sulla laicità	165
Incontro con Gustavo Zagrebelsky	
di Palmira Naydenova	167