

Libertà

Il termine *libertà* gode di un'ottima fama, ha una forte connotazione laudativa e dunque nel corso della storia le diverse teorie politiche e sociali se ne sono impossessate, con il risultato di conferire a esso significati diversi¹. Si possono individuare quattro nozioni di libertà: libertà negativa, libertà positiva, libertà come autodeterminazione e libertà come dimensione interiore².

Libertà “negativa”

L'accezione più convincente (almeno *prima facie*, per la sua capacità di rendere conto delle intuizioni pre-teoriche sulla libertà) è quella individualistica della libertà come assenza di interferenze, concettualizzata in maniera organica nel Seicento³ da Thomas Hobbes⁴ e successivamente riarticolata da John Locke, primo grande esponente del filone liberale classico. Un individuo è libero se gli altri non gli impediscono di svolgere le azioni che egli intende intraprendere o non lo costringono a svolgere azioni che non vuole. Esempi: sono libero di uscire da una stanza se altri individui *non* mi chiudono a chiave dentro; sono libero di praticare i riti della mia religione se altri *non* mi puntano una pistola alla tempia per impedirmelo; sono libero se altri *non* mi costringono a svolgere un anno di servizio militare contro la mia volontà. L'attributo “negativa”, dunque, non intende suggerire alcun giudizio di valore, bensì descrive solo una modalità di interazione fra gli individui: una persona è libera se vi è un *non* fare da parte degli altri⁵.

Questa descrizione della libertà esclusivamente empirica, avalutativa, è precedente all'introduzione di qualsiasi valutazione (e teoria) etica. La libertà come semplice non-impedimento infatti ancora non fa i conti con i conflitti tra le libertà individuali “non impedito” che inevitabilmente sorgono nelle relazioni sociali⁶. Ad esempio, X ha la libertà (non gli viene impedito) di rinchiudere in una stanza Y contro la volontà di costui, e lo fa; la piena libertà di X si scontra con la libertà di Y

¹ «Non vi è parola che abbia ricevuto maggior numero di significati diversi, e che abbia colpito la mente in tante maniere come quella di libertà». C.L. Montesquieu, *Lo spirito delle leggi* (1748), Rizzoli, Milano, 1989, p. 307. «Libertà è un'idea di cui esistono duecento definizioni, e questa ricchezza di interpretazioni ha causato più spargimenti di sangue di qualsiasi altra cosa, eccetto la teologia». J. Acton, *Lectures on Modern History*, Macmillan, Londra, 1906, p. 12 (traduzione mia). Gli antenati greco e romano del termine, *eleutheria* e *libertas*, hanno un duplice significato: configurano uno *status*, quello di non-schiavo; e, successivamente, assumono una connotazione pubblico-politica.

² Tale sequenza è seguita per comodità esplicative, e non coincide con la successione storica dei concetti.

³ Qualche accenno a tale concezione si trova anche in epoche precedenti, ad opera ad esempio del filosofo cinese Lao-Tzu nel VI secolo a.C. o di Pericle nella Grecia del V secolo a.C.; e importante è il contributo teorico degli Scolastici della Scuola di Salamanca nel Cinquecento. Tuttavia in maniera organica e articolata il concetto si definisce a partire dal XVII secolo; quando è in generale la figura dei diritti soggettivi a spiccata valenza individualistica (e non, ad esempio, per l'appartenenza a un determinato ceto) che emerge e acquista centralità. Ciò avviene in particolare nell'ambito del giusnaturalismo razionalistico e successivamente dell'illuminismo giuridico.

⁴ «Libertà significa propriamente assenza di opposizione (per opposizione intendo impedimenti esterni del movimento) [...]. Un uomo libero è *colui che, nelle cose che è capace di fare con la propria forza e il proprio ingegno, non è impedito di fare ciò che ha la volontà di fare* [...] Dall'uso delle parole *libero arbitrio* [...] quella che si può inferire è la libertà dell'uomo, la quale consiste nel non incontrare arresti nel fare ciò che ha la volontà, il desiderio o l'inclinazione di fare». T. Hobbes, *Leviatano* (1651), Laterza, Roma-Bari, 1989, p. 175-176, corsivo nel testo.

⁵ I limiti alle azioni umane causati da ostacoli naturali non devono essere considerati limitazioni della libertà, ma assenza di *potere*. Ne è un esempio il fatto che gli esseri umani non possono attraversare l'oceano con un salto. Alcune leggi naturali non possono essere violate, e tuttavia l'azione impedita non è un'assenza di libertà, che nell'accezione “negativa” implica sempre l'interferenza da parte di esseri umani.

⁶ Hobbes interpreta la libertà come non-impedimento come una condizione riscontrabile solo nello stato di natura; è una libertà senza limiti e leggi, senza restrizioni, è una libertà come *licenza*. Questa condizione di libertà la si ha pienamente solo se, sempre nello stato di natura, un individuo vive da *solitario*; altrimenti le interazioni con altri individui implicano automaticamente restrizioni della libertà così intesa (con un'analogia contemporanea: un guidatore che percorre da solo una strada è massimamente libero; appena compaiono altri automobilisti, questi rappresentano un'interferenza che lo costringe a modificare il suo comportamento: rallentare o fermarsi o cambiare corsia ecc.). La condizione solitaria è opportuna perché, come si è detto, nello stato di natura non esistono norme che impediscono le interazioni violente, e dunque per Hobbes l'esito è quello distruttivo della “guerra di tutti contro tutti”. La soluzione politica di Hobbes al problema dell'ordine sociale – sacrificare la libertà alla sicurezza – è tutt'altro che liberale, ma qui si esamina soltanto il contributo alla definizione ed evoluzione del concetto di libertà.

di compiere le azioni a, b, c... che avrebbe compiuto se non fosse stato costretto con la forza dentro la stanza. Qualificare la libertà come un semplice “non proibire” azioni allora rende il concetto incompleto, “monco”: se interessa un’interazione sociale *giusta* (e ordinata) è necessario stabilire anche i *limiti* alle azioni del soggetto di cui si predica la libertà (nel nostro esempio, X). Altrimenti potrebbero essere legittimate azioni che tutti noi riteniamo immorali, come il comportamento di X o in generale come la sottrazione di un bene di proprietà di un altro individuo senza il suo consenso (furto) o un’aggressione violenta. In altri termini, per evitare collisioni tra le sfere di libertà degli individui, va individuata un’area nella quale gli altri non hanno il diritto di interferire. Bisogna introdurre delle teorie *normative*.

Il liberalismo classico è una di queste: John Locke, teorico sommo della “libertà negativa”, identifica i suddetti limiti nella protezione dei tre diritti naturali, vita, libertà⁷ e proprietà. Egli condivide le premesse filosofiche hobbesiane in tema di libertà, ma pone l’accento sulla presenza della legge quale condizione e garanzia della libertà (soluzione condivisa dal costituzionalismo precedente e successivo)⁸. Per garantire una libertà giusta bisogna introdurre limiti normativi alla libertà delle persone, che sono quindi non-libere di uccidere un innocente o di rubare o di sequestrare un’altra persona.

Un criterio per gestire gli aspetti intersoggettivi della libertà è contenuto nella nota formula kantiana “la libertà di ciascuno finisce dove comincia la libertà degli altri”⁹. Tuttavia essa è esclusivamente formale e, se non accompagnata da una specifica teoria, non consente di individuare un criterio operativo certo per stabilire da che cosa sia dato il confine fra le libertà degli individui coinvolti¹⁰.

John S. Mill segue l’impostazione di Hobbes e fissa i limiti alle azioni di ciascuno nel possibile *danno* arrecato agli altri (*harm principle*): “libertà è poter fare tutto ciò che non danneggia gli altri”¹¹. Tale concezione rinvia a una rigorosa definizione del troppo vago concetto di “danno”; che, se troppo esteso, come è avvenuto con alcune versioni dell’utilitarismo, potrebbe condurre a conclusioni

⁷ Qui il termine indica specificamente le libertà personali come quella religiosa, di espressione, di riunione, da arresti arbitrari.

⁸ J. Locke, *Il secondo trattato sul governo* (1690), Rizzoli, Milano, 1998. È nello *Spirito delle leggi* (1748) di Charles-Louis de Montesquieu che si esprime compiutamente la concezione della libertà garantita da leggi («La libertà è il diritto di fare tutto ciò che le leggi permettono», libro XII, cap. II), e viene chiaramente esplicitata la nozione di libertà come sicurezza dalla violenza altrui. Un’importante evoluzione del concetto di libertà negativa si ha fra Settecento e Ottocento: Karl W. Von Humboldt (*Idee per un saggio sui limiti dell’attività dello Stato*, del 1792) e Benjamin Constant sottolineano l’importanza e l’urgenza di ridurre le interferenze da parte dello Stato, più che dei privati.

⁹ I. Kant, *Metafisica dei costumi* (1796), Laterza, Roma-Bari, 1989.

¹⁰ Ad esempio, Maria e Giovanni vivono in due appartamenti diversi, situati l’uno di fronte all’altro. Maria potrebbe pretendere che Giovanni non accenda mai le luci nella propria casa perché a lei dà fastidio la luce proveniente da un’altra abitazione, e potrebbe sostenere questa pretesa affermando che Giovanni, accendendo le luci in casa propria, sta invadendo la sua (di Maria) libertà. Ma questo è assurdo. Dunque, c’è bisogno di un criterio più chiaro per stabilire i limiti della libertà di ciascuno. Come si vedrà più avanti, nella *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785) Kant concettualizza la libertà attraverso l’imperativo categorico.

¹¹ «Il solo fine per cui il potere può a buon diritto essere esercitato su ogni membro di una comunità civile contro la sua volontà è quello di impedire un danno agli altri». J.S. Mill, *Saggio sulla libertà* (1859), il Saggiatore, Milano, 1997, p. 12. Un’anticipazione di tale definizione è rappresentata dall’articolo 4 della “Dichiarazione dei diritti dell’uomo e del cittadino” francese del 1789: «La libertà consiste nel poter fare tutto ciò che non nuoce ad altri». Le implicazioni che Mill trae da tale principio non sono molto chiare, perché in parti diverse della sua opera utilizza espressioni e definizioni diverse. Distingue tra “azioni che riguardano sé stessi” e “azioni che riguardano gli altri”. Le prime sono di pertinenza della *prudenza*, dunque né della legge né della morale. Le seconde hanno a che fare con legge e morale, nel seguente modo: la legge (quindi la costrizione esterna) deve intervenire solo nelle azioni che producono direttamente un *danno* agli altri; la morale invece riguarda le azioni verso gli altri volte a *prevenire* un loro danno (es. andare a testimoniare a un processo; che non è un obbligo giuridico). Successivamente Mill definisce danno “una lesione di quegli interessi che la legge o il tacito accordo considerano diritti”. Un criterio che rinvia a un ambito di natura procedurale. Di fatto, quando indica libertà concrete, Mill si limita a elencare la libertà di espressione e quella che chiama libertà degli “esperimenti di vita”; escludendo da questi la libertà economica e dei commerci. La separazione tra libertà civili e libertà economiche fa di lui un antesignano del cosiddetto liberalsocialismo (v. *infra*, nota 19).

assurde e/o legittimare un interventismo pervasivo nelle relazioni sociali ed economiche, e di conseguenza potrebbe limitare troppo la gamma di azioni consentite¹².

Una definizione di libertà negativa ha enfatizzato la libertà di fare ciò che uno “vuole”, “desidera”, “preferisce” (B. Russell, F. Knight). È stato fatto notare che così il grado di libertà personale dipende dalla varietà e intensità dei desideri soggettivi, indipendentemente dal fatto che un altro individuo stia impedendo al soggetto in questione di compiere una gamma di azioni anche ampia¹³.

Nel corso del Novecento la teoria libertaria riprende e sviluppa la concezione di Locke (vita, libertà, proprietà) e conferisce maggiore chiarezza e coerenza al concetto e alla conseguente definizione, individuando il limite del *neminem laedere* solo nell’aggressione fisica – o nella minaccia diretta di aggressione fisica – alla persona o alla sua proprietà¹⁴. Dunque un individuo è libero se gli altri non intraprendono contro il suo corpo violenza fisica e/o non sottraggono o danneggiano i suoi beni o entrano con la forza (non invitati) all’interno di un bene (immobile: terra, abitazione) di sua proprietà. A sua volta il soggetto in questione non deve compiere per primo le medesime azioni aggressive nei confronti degli altri. L’uso della forza è ammesso solo se deve difendersi dalla violenza altrui (legittima difesa) o per irrogare una sanzione all’aggressore^{15,16}.

Poiché il corpo di ciascun individuo è sua proprietà, in sintesi si può dire che in questa concezione la libertà è garantita quando è rispettata la proprietà (del corpo e dei beni). Dunque il concetto di libertà confluisce nel più ampio concetto di *proprietà*. È la demarcazione della proprietà a rappresentare il limite alla libertà reciproca lasciato insoluto dalla definizione kantiana¹⁷.

¹² Ad esempio, un mendicante potrebbe pretendere l’elemosina dai passanti sulla base dell’argomento che altrimenti egli subisce un “danno” per il fatto di non poter mangiare, o di non poter mangiare a sufficienza. Oppure Luigi potrebbe pretendere di avere una relazione con Barbara contro la volontà di lei, sulla base dell’argomento che la mancata corrispondenza sentimentale da parte di Barbara gli procurerebbe un grave “danno” psicologico. Oppure una persona che odia il colore verde potrebbe sostenere che qualcun altro infligge un danno al suo senso estetico indossando un cappotto verde. O un barbiere potrebbe pretendere il divieto di apertura di un’altra barbieria accanto alla sua perché la perdita di clienti causata dal nuovo concorrente per lui è un danno (non è una conclusione tratta da Mill, che nel capitolo 5 esplicitamente afferma che le perdite derivanti dalla competizione non devono essere impediti dai governi). Più avanti, esaminando il concetto di libertà come non-aggressione, si chiarirà perché tutte e quattro le pretese sono inaccettabili, anche nei termini del semplice senso comune; e quali *veri* diritti violerebbero. Tuttavia diverse tradizioni di pensiero sostengono che non sussista una completa libertà di compiere azioni che danneggiano se stessi, perché, prendendo in considerazione gli effetti *potenziali e indiretti*, quelle azioni potrebbero danneggiare anche gli altri. Ad esempio, un alcolista o tossicodipendente *potrebbe* provocare una rissa o un incidente automobilistico o trascurare la famiglia. Coloro che si oppongono a tale impostazione replicano che questi sono danni incerti, indiretti e collocati in un orizzonte temporale futuro troppo esteso, mentre la compressione di libertà derivante dal divieto di quei comportamenti (il bere e il drogarsi) è certa e diretta. Poiché i divieti non si possono imporre caso per caso, ma vengono introdotti in maniera generalizzata, l’esito finale è la violazione di un bene maggiore, la libertà, in nome di un astratto principio di precauzione. Il diritto, è la conclusione, non può fare sociologia, deve occuparsi delle connessioni dirette tra fatti.

¹³ Ad esempio, se una persona attraverso la minaccia della violenza mi intima di non uscire mai di casa, ma io non ho interesse a uscire di casa, secondo questa definizione io sarei completamente libero, non sottoposto a coercizione o aggressione. Una conclusione paradossale di una simile definizione è che un modo per conseguire la libertà sarebbe quello di estinguere tutti i propri desideri. Inizialmente questa concezione fu proposta anche da Isaiah Berlin, che successivamente si accorse delle difficoltà in una versione successiva di *Due concetti di libertà* (1958, 1969).

¹⁴ A. Rand, *Textbook of Americanism*, Nathaniel Branden Institute, New York, 1946; M.N. Rothbard, *L’etica della libertà* (1982), Liberilibri, Macerata, 1996.

¹⁵ Sebbene di minor rilievo, tra gli usi legittimi della forza vanno indicati anche l’impiego dei mezzi di correzione da parte dei genitori nei confronti dei figli e in generale le azioni espressione della potestà genitoriale.

¹⁶ In questa impostazione è centrale il consenso: *volenti non fit injuria*, di conseguenza se il soggetto passivo (colui che subisce una violenza) è consenziente, come avviene, ad esempio, in un incontro di boxe, l’atto violento non dev’essere vietato: infatti, non rappresenta un’*aggressione* nel senso sopra esposto.

¹⁷ Con questo criterio non sono più possibili le conclusioni paradossali esaminate nella nota 12: i passanti, Barbara, chi indossa il cappotto e il nuovo barbiere non devono essere costretti perché le monete sono proprietà dei passanti, Barbara è proprietaria di se stessa, il cappotto è proprietà di chi lo indossa e il salone è proprietà del nuovo barbiere (e il barbiere preesistente non ha il diritto di mantenere i propri clienti, non è proprietario di essi), e nessuna delle azioni (nei primi due casi omissive) dei soggetti in questione sono aggressioni agli altri nel senso di *dare inizio alla violenza*. Nel caso della concorrenza, esemplificato dal nuovo negozio di barbiere, alcuni autori suggeriscono di usare il termine perdita (*loss*) anziché danno (*harm*) per descrivere gli eventuali minori introiti dell’*incumbent*.

I ‘diritti umani’, affermati negli ultimi decenni in ambito internazionale, se intesi come protezione della persona da schiavitù, torture, arresti e processi ingiusti, aggressioni su basi etniche o religiose, privazione della libertà di espressione ecc. sono inclusi in questo concetto di libertà-proprietà¹⁸.

Libertà “positiva”

A cavallo fra Ottocento e Novecento, il pensiero socialista e liberalsocialista, insoddisfatto della concezione liberale della libertà, ne propose una versione diversa, che sarà definita successivamente libertà “positiva”. Secondo questa concezione non basta che l’individuo sia libero in astratto di compiere le azioni che desidera; deve essere posto nella condizione concreta di poterle svolgere. Deve disporre di mezzi. Chi è privo di mezzi è non-libero. Dunque gli/le devono essere forniti i mezzi per compiere quelle date azioni. Viene introdotto un “diritto a” (ricevere qualcosa), oltre al “diritto di” (compiere azioni con le proprie risorse). Questa interpretazione identifica la libertà con la *capacità* (o *potere*) di agire. Enfatizza la possibilità operativa di svolgere un’azione, cioè l’effettivo esercizio (*possibility*), mentre l’interpretazione liberale ne identifica la possibilità in astratto (*permissibility*)¹⁹. Coincide in pratica con la garanzia del possesso di risorse economiche, e fa slittare il significato di libertà verso il concetto di *benessere*²⁰, (con)fondendolo con il concetto di uguaglianza, in particolare una tipologia, l’uguaglianza delle opportunità, che a sua volta poggia sull’attribuzione dei cosiddetti diritti economici e sociali (diritti “positivi”).

Tale concezione comporta inevitabilmente interventi di redistribuzione della ricchezza. Esempi: un individuo che non possiede l’uso delle gambe può spostarsi solo se dispone di una carrozzella; se non ha il denaro per acquistare la carrozzella, tale concetto di libertà comporta che altri gli forniscano

¹⁸ Non è più così se, come appare oggi prevalente, nei diritti umani si includono anche i diritti civili e i *welfare rights*, tutele di natura economico-sociale che comportano prelievi e trasferimenti di risorse (v. *infra*). Sul piano giuridico questa concezione implica che le norme giuridiche *non* devono: 1) vietare agli individui le azioni che “danneggiano” sé stessi o imporre loro comportamenti ‘nel proprio interesse’, in quanto ciascuno, essendo proprietario del proprio corpo, deve poterne disporre come crede; 2) vietare gli scambi consensuali, cioè tutti gli scambi intrapresi volontariamente dalle persone. Per questa corrente di pensiero sono dunque illegittimi i tre tipi di norme giuridiche attualmente vigenti e variamente sostenute dalle altre concezioni politiche: paternalistiche, perfezionistiche e redistributive.

¹⁹ Sul piano teorico è Thomas H. Green, in *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* del 1881, a definire il concetto, e tutto il cosiddetto liberalsocialismo inglese di fine Ottocento (*New Liberalism*), rappresentato, oltre che da Green, dalle figure di B. Bosanquet, D.G. Ritchie e L.T. Hobhouse, segue questa nozione di libertà; successivamente fatta propria dalle teorie di ispirazione democratica, socialdemocratica, socialista (Sidney e Beatrice Webb), cristiano-sociale e in generale welfarista. Non è arbitrario affermare che in questi autori di liberale resta ben poco, dal momento che, oltre a sostenere un interventismo statale diffuso e capillare, essi ripudiano anche la priorità dell’individuo rispetto alla comunità, un punto fermo della dottrina liberale. Nel Novecento ha una prosecuzione e uno sviluppo, anche se su basi filosofiche a volte diverse, nel pensiero *liberal* (John Rawls, Ronald Dworkin). Sostengono la libertà positiva anche i neoaristotelici Amartya Sen e Martha Nussbaum (*Creating Capabilities*, 2011), il comunitarista Charles Taylor (*What’s Wrong with Negative Liberty*, 1985), Cass Sunstein (*The Second Bill of Rights*, 2004) e Henry Shue (*Basic Rights*, 1980). All’interno di questo filone autori come Sen, Nussbaum e Taylor estendono la concezione della libertà come *capacità* integrandola con (trasformandola in) la nozione di libertà come *autorealizzazione/autoperfezionamento*, nella quale, oltre ai *mezzi* garantiti dal *liberalism*, è centrale il giudizio sugli *scopi*. La libertà coincide con la realizzazione non degli scopi triviali, ma di quelli fondamentali, che sono quelli che aristotelicamente garantiscono la fioritura umana, cioè lo sviluppo delle facoltà umane. Per questa concezione, una persona che passa tutto il suo tempo a guardare telenovelas ha vincoli interni non visibili alla libertà. Di converso, divieti di segno paternalistico, come quello sul fumo, non sono considerati una compressione della libertà bensì l’esatto opposto, dal momento che rimuovono un ostacolo all’autorealizzazione e a una vita migliore. In ogni caso, l’esito delle due concezioni è quasi sempre il medesimo, una consistente redistribuzione delle risorse. Ad esempio, nella visione di questi autori, l’erogazione gratuita o semigratuita di un servizio come l’istruzione incrementa sia la libertà come capacità sia la libertà come perfezionamento. Sul fronte del conservatorismo sociale, un esponente di questa impostazione è Sohrab Amari (*Tyranny, Inc.*, Forum Books, New York, 2023).

²⁰ “Libertà dal bisogno” nella sintetica ed enfatica formula coniata da F.D. Roosevelt. Tuttavia, all’interno di questa concezione di libertà, oltre alle politiche redistributive, si possono far rientrare anche molti esiti del paternalismo e del perfezionismo giuridici. Sempre all’interno della concezione positiva, un’altra definizione di libertà, proposta da R. L. Hale (1952) e di matrice socialista e comunista, è “assenza di qualsiasi ostacolo all’uso dei beni materiali”. L. von Mises ha obiettato che, in una simile concezione di libertà, se io proibisco ad altri l’uso del mio spazzolino da denti, sto restringendo ingiustamente la loro libertà. Oppure che una donna che confeziona, con le materie prime da lei acquistate, un capo d’abbigliamento per il marito, sta restringendo la mia libertà perché pone un ostacolo al mio uso di esso.

le risorse (attraverso le imposte) per acquistare la carrozzella (o, il che è equivalente, gli forniscano direttamente la carrozzella); un indigente può mangiare se altri gli forniscono il denaro necessario per acquistare il cibo.

Dunque, “positiva” perché gli individui godono di tale libertà se gli altri *fanno* qualcosa (forniscono le risorse a colui che non le possiede o le possiede in quantità giudicate insufficienti)²¹. Mentre, come si è visto, nella libertà “negativa” gli altri hanno un dovere *negativo* (non fare), nella libertà “positiva” hanno un dovere *positivo* (fare)²².

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

È interessante notare che libertà positiva e libertà negativa sono in conflitto reciproco. Infatti, per garantire la libertà positiva di alcuni bisogna violare la libertà negativa di altri: per dare le risorse a una persona bisogna sottrarle ad altre²³; queste subiranno un prelievo forzoso, dunque la loro libertà come assenza di aggressioni o impedimenti (negativa) è pregiudicata²⁴.

In conclusione, i diritti “negativi” possono coesistere, sono compatibili: la presenza della sola libertà “negativa” non comporta conflitti, perché in un contesto sociale in cui vige solo la libertà negativa non vi è aggressione alle risorse (corpo, beni) altrui. Invece l’introduzione della libertà “positiva”, e delle azioni necessarie per garantirla, automaticamente viola la libertà negativa, comprimendola. Inoltre, i diritti positivi sono anche conflittuali fra loro²⁵. Infine, a differenza dei diritti negativi, violano l’universalismo etico, perché la loro esistenza dipende dal tempo e dal luogo: ad esempio, dipendendo in gran parte dalla disponibilità di beni e servizi, società povere non li possono garantire.

²¹ Sono infatti definiti anche “diritti di prestazione”, perché richiedono un’azione al soggetto, in genere lo Stato, che deve prestare il servizio al titolare del diritto.

²² L’inglese ha due termini per indicare la libertà, *liberty* (di radice latina) e *freedom* (di radice tedesca). Spesso vengono usati come sinonimi e in maniera intercambiabile (I. Berlin lo afferma esplicitamente); mentre fra coloro che distinguono i significati non c’è accordo. Alcuni studiosi (H. Arendt, H.F. Pitkin, A.H. Birch) sostengono che da una rassegna degli usi si può ricavare la seguente distinzione: *liberty* richiama la libertà come assenza di impedimenti, dunque nella connotazione “negativa”, e *freedom* la libertà come opportunità concreta di intraprendere una qualche azione o attività, dunque nell’accezione “positiva”.

²³ Oppure per garantire un servizio a una persona bisogna costringere un’altra a prestarlo. Supponiamo che A sia l’unico a offrire il servizio di cure mediche; allora, se B ha il diritto a ricevere cure mediche, A è costretto a fornirle; ma in tal modo è violato il suo diritto all’autodeterminazione.

²⁴ I detrattori della libertà positiva, oltre a ragioni deontologiche, avanzano anche altri due tipi di argomenti. Il primo è di segno consequenzialista: la continua e pervasiva redistribuzione del reddito e delle ricchezze implicata dalla concezione “positiva” mina la produttività attraverso i disincentivi. Il secondo evidenzia come la libertà intesa come potere personale trascuri la libertà come concetto sociale, interpersonale, cioè come un rapporto fra esseri umani; generando esiti paradossali. Ad esempio, io, non disponendo di alcun mezzo di locomozione, non posso spostarmi in un’altra città. Supponiamo che a tale condizione si aggiunga anche una costrizione esterna: un altro soggetto (ad esempio lo Stato, particolarmente autoritario) mi impedisce fisicamente di andare in un’altra città. Nonostante io sia incapace di farlo, non è irrilevante per me l’esistenza o meno del secondo vincolo, quello esterno. Questa concezione non riesce a distinguere fra due situazioni profondamente diverse, esemplificabili nella condizione di Robinson Crusoe, che non può lasciare l’isola perché non può nuotare così a lungo e/o non può costruire un’imbarcazione abbastanza resistente (non ha i *mezzi*) e nella condizione di un prigioniero che avrebbe i mezzi per lasciare l’isola ma non può farlo perché minacciato di uccisione. Tendiamo a descrivere la mancanza di vincoli esterni come una nostra libertà. Il concetto di libertà sociale, intersoggettivo, coglie un aspetto che il semplice concetto di potere personale non coglie. Poiché il potere/capacità personale aumenta con il progresso tecnologico e materiale, dovremmo concludere che l’abitante medio della Germania nazista o dell’Unione Sovietica era mille volte più libero di un ateniese dell’antica Grecia.

²⁵ Ad esempio, essendo le risorse a disposizione di un Paese (e quindi dello Stato attraverso l’imposizione fiscale) non illimitate, destinarne una quota maggiore alle cure mediche (tutela del “diritto alla salute”) comporta la riduzione per alcuni dell’esercizio del “diritto all’istruzione”, o del “diritto a una retribuzione equa” di altri dipendenti pubblici, o del “diritto all’indennità di disoccupazione” e così via.

Libertà come “autodeterminazione” (o “autonomia” o “autogoverno”)

Secondo l’interpretazione di Madame de Staël e di Benjamin Constant²⁶, è la nozione tipica di libertà degli antichi²⁷, la cui elaborazione diventa la sostanza del repubblicanesimo classico²⁸ e della dottrina democratica²⁹. Presuppone una dimensione collettiva e decisioni collettive; consiste nella possibilità di una data comunità di darsi le leggi (*auto-nomia*)³⁰, dunque di non ubbidire ad altre leggi che a quelle imposte a sé stessi. È una libertà come auto-obbligazione. In questo modo si è artefici del corso della propria esistenza, si manifesta una volontà (comune), che è libera se non è

²⁶ B. Constant, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), Einaudi, Torino, 2001. L’autore esprime anche un giudizio di valore, favorevole alla libertà negativa e ostile alla libertà positiva; manifestando avversione per Rousseau e Mably, elogiatori della seconda.

²⁷ Ciò non significa che la nozione di libertà privata, individuale (libertà inerente all’*oikia* anziché alla *polis*) non fosse stata all’epoca concettualizzata. Pericle, nell’epitaffio tramandato da Tucideide, distingue (ed elogia) entrambi i tipi di libertà: «La nostra è una vita libera non soltanto per quanto attiene i rapporti con la città, ma anche relativamente ai rapporti quotidiani [...]: nessuno si scandalizza se un altro si comporta come meglio gli aggrada». E nel *Digesto* è riportato questo frammento del giurista Florentinus (II secolo d.C.): «la libertà è la facoltà naturale di fare ciò che a ciascuno aggrada, tranne ciò che sia impedito dalla forza o dal diritto». Anche se l’atteggiamento prevalente nei confronti di quella che oggi chiamiamo libertà individuale è quasi sempre di deplorazione: autori come Platone, Aristotele o Cicerone la qualificano in termini puramente spregiativi, come disordine o licenza. E Socrate viene perseguitato e ucciso per aver esercitato la libertà individuale di parola e di critica, inaccettabile in quanto possibile elemento di corruzione delle virtù comunitarie della *polis*. Per questa interpretazione v. M. Barberis, *Libertà*, il Mulino, Bologna, 1999.

²⁸ Anche del repubblicanesimo contemporaneo, almeno nella versione “neoatene” di J. Pocock, che enfatizza la partecipazione politica e la virtù che la accompagna. Invece rifiutano di essere assimilati a questa concezione della libertà i “neoromani” (Q. Skinner, P. Pettit), che considerano la propria concezione della libertà come *non-dominio* distinta dalla libertà come autodeterminazione. Il dominio è la condizione in cui un agente ha la capacità di interferire in maniera arbitraria nelle scelte di un altro agente. L’interferenza comprende la coercizione del corpo (impedimento e costrizione), la coercizione della volontà (minaccia) e la manipolazione. Il potere che viene esercitato può essere sia istituzionale sia personale. Un esempio del primo è il potere di un sovrano assoluto o di un imperatore o di un tiranno. Esempi del secondo sono il potere di un padrone verso i suoi schiavi, di un marito di maltrattare la moglie, di un docente di decidere in base al capriccio la carriera degli studenti, di un datore di lavoro di angariare o licenziare per ripicca i dipendenti. Perché vi sia assenza di libertà non è necessario che tali soggetti esercitino *effettivamente* le loro azioni, è sufficiente che essi *possano* (abbiano il diritto e la capacità di) compierle senza temere sanzioni, perché tale situazione induce i soggetti passivi a convivere con il timore e l’umiliazione permanente di poter subire un sopruso, modificando così i propri comportamenti in direzione della condiscendenza, del servilismo, della deferenza, del timore e dell’autocensura verso il potente e vivendo una condizione di incertezza e ansia che impedisce di pianificare le proprie vite. In sostanza lo squilibrio di potere è l’elemento centrale per giudicare il grado di libertà dei soggetti. La *padronanza di sé* implicata da questo tipo di libertà secondo i neoromani non è sufficiente per considerare la loro concezione della libertà una semplice variante della libertà come autodeterminazione. Su questa rielaborazione moderna della tradizione repubblicana si vedano Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna, 1989; M. Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999; P. Pettit, *Il repubblicanesimo*, Feltrinelli, Milano, 2000. Per quanto riguarda gli esiti, però, essi non sono dissimili da quelli generati dalla concezione della libertà positiva (v. *supra*), e cioè un intervento statale minuzioso nei vari ambiti della vita economico-sociale al fine di rimuovere tutte le situazioni in cui sussista squilibrio di potere o di risorse.

²⁹ È il tipo di libertà che Isaiah Berlin contrappone alla libertà negativa nel suo *Due concetti di libertà*. Egli la definisce “libertà positiva”; ma, come abbiamo visto, in questo lavoro l’espressione è utilizzata per identificare un’altra concezione.

³⁰ Se non si presupponesse una dimensione collettiva e tale criterio fosse applicato a livello individuale, significherebbe che ogni individuo dà leggi a sé stesso e non ubbidisce ad altre leggi che a quelle date a sé stesso. Se il termine “leggi” non è inteso in senso figurato bensì giuridico-politico, tale condizione a livello sociale produrrebbe conflitti. Norberto Bobbio ha applicato il concetto a livello individuale, interpretando questo tipo di libertà, che chiama libertà come *autonomia*, come la situazione in cui opera un volontà *consapevole*, in cui l’azione è realmente *voluta* dal soggetto agente, non solamente *non impedita*; è l’azione della persona non conformista, non passiva, che ragiona con la propria testa (propone il seguente esempio: è la persona che stabilisce da sé l’itinerario di un proprio viaggio anziché accettare passivamente quello dell’agenzia turistica). Lo stesso autore, oltre a precisare che la libertà come autonomia deve presupporre la libertà come non-impedimento, riconosce però una difficoltà, l’impossibilità di stabilire, a parte alcuni casi estremi, quando una volontà si è determinata da sé stessa e quando invece è eterodiretta, parzialmente o totalmente. N. Bobbio, *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in Id., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 160-194. In ogni caso, nelle classificazioni operate in questa rassegna la libertà come volontà consapevole, razionale, può essere assimilata alla libertà come dimensione interiore (v. *infra*).

eterodiretta³¹. In questa accezione la libertà è la possibilità di condividere il comando, attraverso la partecipazione diretta al processo politico³²; è una libertà politica. È l'“obbedienza alla legge” rousseauiana: il singolo è libero solo quando ubbidisce alla volontà del corpo sociale (la “volontà generale”), che egli contribuisce a formare³³.

In conseguenza di ciò si è sostenuto, con una forzatura argomentativa, che anche questo tipo di libertà sia ascrivibile ai singoli e non solamente alle collettività: dal momento che l'individuo ha partecipato, direttamente o designando dei rappresentanti, al processo di produzione delle norme, per ciò stesso ha contribuito a indirizzare le scelte della collettività secondo le proprie preferenze³⁴. E se le norme (le scelte) sono conformi alla sua volontà allora egli, obbedendo alle norme, è come se obbedisse a sé stesso.

Tuttavia, data l'indivisibilità delle decisioni collettive, a rigore, la garanzia della coincidenza tra decisione collettiva e autonomia individuale si consegue solo nella ‘democrazia diretta unanime’, in cui ciascun individuo vota su ogni questione e le decisioni vengono prese all'unanimità. In questo caso ogni cittadino soggiace effettivamente a leggi che egli stesso ha scelto. Già in un regime di decisioni a maggioranza e non all'unanimità la coincidenza viene meno, perché gli eventuali individui appartenenti alla minoranza dissenziente non hanno dato il consenso alle norme scelte³⁵.

È ora più chiaro perché questo tipo di libertà è un'autodeterminazione collettiva, non individuale³⁶.

Essa entra spesso in conflitto con la libertà negativa, perché non è detto che le decisioni collettive (a maggioranza) del processo democratico garantiscano la tutela della libertà individuale.

Ancora una dimensione collettiva ha il termine libertà nel Medioevo (*Freiheit* fra i popoli germanici), indicando principalmente l'esenzione dagli obblighi derivanti dalla protezione feudale.

³¹ In un contesto, come quello antico, in cui la guerra era l'attività primaria e la riduzione in schiavitù dei vinti il suo corollario, la libertà era principalmente libertà dalla conquista straniera, dall'oppressione esterna, dunque indipendenza dell'intera collettività.

³² Nelle democrazie contemporanee, nelle quali l'ideale partecipativo diretto è di difficile realizzazione, è la partecipazione alla scelta dei governanti, dunque indirettamente al processo di creazione delle leggi. Questa libertà di impronta democraticista è stata anche definita libertà *populista* (W. Riker, *Liberalismo contro populismo*, Edizioni di Comunità, Milano, 1996).

³³ «L'obbedienza alla legge che ci siamo prescritta è la libertà». J.-J. Rousseau, *Il contratto sociale* (1762), Einaudi, Torino, 1994, p. 30. Jacob L. Talmon ha definito “democrazia totalitaria” la concezione di Rousseau. J.L. Talmon, *Le origini della democrazia totalitaria* (1952), Il Mulino, Bologna, 1967. Un analogo capovolgimento del concetto di libertà è compiuto da Hegel (*Lineamenti di filosofia del diritto*, 1821), che vede l'affermazione della vera libertà nell'apoteosi dello Stato, e nell'obbedienza alla sua volontà, rappresentata dalla legge.

³⁴ Secondo una variante di tale concezione (Hegel, T. Green, B. Bosanquet), la decisione collettiva tende a realizzare le volontà consapevoli, razionali, informate e dunque le persone irrazionali, ignoranti, ottenebrate, non lungimiranti, guidate dalle passioni più basse, saranno costrette a seguire la scelta collettiva, che comunque realizzerà il loro bene. In sostanza la scelta collettiva finale è quella che tutti avrebbero compiuto se fossero stati razionali, consapevoli ecc.; dunque è esercizio di “vera” libertà, è l'azione del soggetto autodiretto, che realizza la sua “vera” natura, non schiavo della natura e in balia degli eventi esterni. La conclusione, piuttosto paradossale, di questo *tour de force* argomentativo è che la persona costretta ha “voluto” quella scelta finale, dunque ha agito liberamente, anche se in realtà non l'ha voluta.

³⁵ Nelle democrazie rappresentative poi tale coincidenza è inesistente, perché i rappresentanti sono indipendenti dai loro elettori (divieto di mandato imperativo); alcuni elettori votano candidati che non vengono eletti; alcuni elettori hanno eletto rappresentanti che fanno parte della minoranza; è possibile che nessun candidato rispecchi il punto di vista di un elettore, e così via. Solo i parlamentari che votano un certo provvedimento possono affermare di sottostare a norme che loro stessi si sono dati.

³⁶ Se non si presupponesse una dimensione collettiva e tale criterio fosse applicato a livello individuale, significherebbe che ogni individuo dà leggi a sé stesso e non ubbidisce ad altre leggi che a quelle date a sé stesso. Se il termine “leggi” non è inteso in senso figurato bensì giuridico-politico, tale condizione a livello sociale produrrebbe conflitti. Norberto Bobbio invece ha sostenuto che, circa la corrispondenza tra gli esiti delle scelte collettive e le volontà individuali, non vi sia una difficoltà concettuale, ma solo politica, consistente nell'individuare storicamente e nel progettare praticamente una volontà collettiva tale che le decisioni da essa prese siano da accogliersi come la massima e la migliore espressione della volontà di ogni singolo. La libertà come autodeterminazione collettiva è un ideale-limite, non facile da raggiungere (se l'obiettivo è il rispetto della volontà di ogni singolo) ma concettualmente non incoerente. N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995. Autori appartenenti a correnti di pensiero di impronta liberale o libertaria, come ad esempio la Scuola della scelta pubblica, contestano l'assunto.

In tale contesto la libertà è un predicato di soggetti collettivi (le *libertates*, gli *iura*, i *Freiheiten* della Chiesa, delle città, delle corporazioni), non degli individui.

Libertà come dimensione mentale o spirituale

È una libertà inerente al “foro interiore”, non dipendente dai rapporti intersoggettivi. È ad esempio la libertà degli stoici, che consideravano libero colui che esercita la ragione; è la “libertà del saggio”. Chi invece agisce in base agli impulsi, agli istinti, ai bisogni fittizi, all’ambizione, alla vanagloria, non è libero, anche se nessuno gli impedisce concretamente di agire³⁷. Dunque un padrone, se è succube di passioni e bisogni inutili, può essere meno libero del suo schiavo.

Anche il primo cristianesimo interpreta la libertà in senso puramente spirituale, come non sottomissione al peccato e al mondo dei sensi e come capacità di conoscere la verità e il bene, e sfuggire l’errore e il male³⁸. Tale concezione della libertà è nella pratica compatibile con qualsiasi forma di asservimento “terreno”, personale o politico. Questo concetto di libertà come liberazione (*proairesis*, *arbitrium*), sviluppato da autori come Agostino e Tommaso d’Aquino, informerà anche il protestantesimo di Lutero³⁹.

Per Spinoza, affinché siano soddisfatte le condizioni della libertà, la guida delle azioni dev’essere la ragione, non il desiderio: «chiamo libero chi è guidato unicamente dalla ragione»⁴⁰.

Riguarda il foro interno anche la libertà concettualizzata da Kant nella *Fondazione della metafisica dei costumi*⁴¹ (1785). La libertà si ha soltanto quando si agisce in modo *autonomo* e ciò avviene se si agisce sulla base della *ragione* (pratica, cioè inerente all’etica). Se invece si agisce in maniera *eteronoma*, cioè in base ai termini prescritti dalla natura (dalla biologia, dai bisogni) o dalla convenzione sociale, non si è liberi. La ragione consente di determinare quando un’azione è morale (e libera): se intesa come un dovere in sé, non perché utile o conveniente; e corrisponde al dovere se è formulabile come imperativo categorico⁴². La libertà è il potere di fare ciò che *dovremmo volere*. Dunque in Kant agire liberamente ed eticamente è un tutt’uno⁴³.

In un’opera successiva, *Metafisica dei costumi*⁴⁴ (1796), l’imperativo categorico non sembra giocare più un ruolo altrettanto centrale: i doveri di giustizia funzionano come limiti o vincoli esterni all’azione degli individui, per evitare collisioni fra le libertà dei singoli (v. *supra* a proposito della

³⁷ Epitteto (I secolo d.C.): «non acquistiamo la libertà appagando ciò che desideriamo, ma distruggendo il nostro desiderio».

³⁸ Secondo S. Ambrogio (IV secolo d.C.) «il saggio, anche se schiavo, è libero; ne consegue che lo stolto, anche se regna, è schiavo».

³⁹ Con il cristianesimo il libero arbitrio, facoltà attribuita all’anima, viene esteso all’intera umanità, assumendo dunque carattere universale. Inoltre il cristianesimo contribuisce indirettamente anche alla costruzione della libertà liberale (v. *supra*): infatti, enfatizzando il valore di ogni singola anima, attribuendo una dimensione universale alla coscienza, asserendo l’eguaglianza morale degli esseri umani (in contrapposizione alla disuguaglianza naturale, di status, del mondo antico), trasforma la percezione dell’identità umana, fornendo un fondamento ontologico per l’individuo; e dando così origine all’individualismo, e di conseguenza a concetti come la dignità e la libertà del singolo e ai diritti di proprietà privata.

⁴⁰ B. Spinoza, *Etica* (1677), libro IV, prop. 68.

⁴¹ I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1990.

⁴² Kant offre due versioni dell’imperativo categorico. La prima individua l’universalizzabilità quale criterio di giudizio di ogni azione: bisogna agire in base ai principi che potremmo rendere universali senza cadere in contraddizione. La seconda versione è quella che vede le persone come fini in sé; esse quindi vanno trattate come fini e non come mezzi (es. non si devono torturare le persone, nemmeno per ottenere informazioni o comportamenti utili per alcuni). Infatti, se si prova a individuare qualcosa la cui esistenza ha valore assoluto, per renderla il fondamento di un imperativo categorico, si conclude che questa cosa può essere solo l’umanità.

⁴³ Isaiah Berlin ha osservato che per Kant, come per i razionalisti del suo stampo, non tutti gli obiettivi hanno lo stesso valore; è la ragione che riesce a individuare quelli “veri”, “moralì”. Se la ragione non accetta tutti i fini degli individui, di conseguenza alcuni fini possono essere soppressi: «se il giudice razionale di Kant ti ha spedito in carcere è evidente che non hai prestato ascolto alla ragione che è in te [...] [Tuttavia] devo ammettere che non ho mai capito che cosa significhi “ragione” in questo contesto. [...] Se questo porta al dispotismo, sia pure da parte dei migliori o dei più saggi, [...] ma pur sempre dispotismo, che risulta essere identico alla libertà, non può darsi forse che ci sia qualcosa di sbagliato nelle premesse dell’argomento?». I. Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), Feltrinelli, Milano, 2000, pp. 53-54.

⁴⁴ I. Kant, *Metafisica dei costumi*, Laterza, Roma-Bari, 1989.

libertà “negativa”). Il rispetto di tali obblighi assume una natura giuridica, e concerne il foro esterno, non le motivazioni morali degli agenti.

Assume i caratteri della dimensione interiore l’approdo finale delle riflessioni sulla libertà di Benedetto Croce, *A proposito della teoria filosofica della libertà* (1939), in cui il filosofo respinge una qualificazione della libertà basata sulle architetture istituzionali e sui vincoli giuridici e invece fa coincidere l’ideale della libertà con «la coscienza e l’azione morale», e il fine della libertà con «l’accrescimento della vita spirituale [...]. Se manca l’animo libero, nessuna istituzione serve, e se quell’animo c’è, le più varie istituzioni possono secondo tempi e luoghi rendere buon servizio»⁴⁵.

* * *

La rassegna dei concetti di libertà svolta consente un breve cenno alla traduzione in termini giuridici (il riconoscimento da parte del diritto positivo) dei diritti di libertà (in tutte le accezioni viste), cioè al concetto di *diritto soggettivo*. Secondo una definizione diffusa nella teoria del diritto contemporanea, un diritto soggettivo è il riconoscimento-attribuzione da parte dell’ordinamento giuridico di una pretesa, che implica un altrui obbligo di non fare o di fare⁴⁶. Negli attuali sistemi giuridici il primo tipo di obbligo si traduce in tre situazioni idealtipiche per il titolare del diritto soggettivo: non subire lesioni al corpo o alla reputazione da altri; poter compiere un’azione; poter disporre di una cosa, che incorpora anche il divieto per gli altri di sottrarla, danneggiarla o distruggerla (diritti “negativi”). Il secondo tipo di obbligo invece si traduce nel diritto di esigere una prestazione da altri (diritti contrattuali, diritti “positivi”)⁴⁷. Il diritto soggettivo comporta la facoltà di agire per difendere l’interesse riconosciuto ed eventualmente minacciato. Diritti e obblighi dunque sono correlativi.

In genere si parla di “generazione” dei diritti, la cui successione sarebbe la seguente: diritti civili (libertà “dallo Stato”; diritti di I generazione); diritti politici (II generazione: elettorato attivo e passivo); diritti economico-sociali (III generazione); diritti delle generazioni future, dell’ambiente,

⁴⁵ B. Croce, *A proposito della teoria filosofica della libertà*, in A. Passerin d’Entrèves (a cura di), *La libertà politica*, Edizioni di Comunità, Verona, 1974, p. 38. Passerin d’Entrèves e N. Bobbio hanno criticato l’indeterminatezza a cui conduce la posizione di Croce; ai fini della libertà fa differenza se le istituzioni sono liberali o socialiste. Croce inoltre riteneva che l’ideale della libertà potesse trovare fondamento soltanto nello “spiritualismo” o “storicismo assoluto”, elaborazione dell’idealismo le cui radici dovevano essere rintracciate in Germania; giudicando invece rozzi o inconsistenti l’empirismo, l’utilitarismo o il realismo inglesi e la mancanza di potenza teorica dei francesi. A tal proposito Bobbio ha ironicamente osservato che quindi «la provvidenza aveva voluto per i suoi imperscrutabili disegni che agli inglesi e ai francesi fosse assegnato il compito di realizzare la libertà, ai tedeschi, e chissà anche agli italiani, di comprenderne l’essenza; a quelli di viverla senza saper che cosa fosse e a noi di farne la filosofia in istato di perpetuo servaggio». N. Bobbio, *Benedetto Croce e il liberalismo*, in “Rivista di filosofia”, vol. 46, n. 3, 1955, pp. 261-286.

⁴⁶ Secondo alcuni autori (A.H. Birch) un diritto anziché una pretesa (*claim*) è il possesso di un titolo a qualcosa (*entitlement*), perché la pretesa implica un’attività da parte del titolare, mentre un diritto può esistere anche senza alcuna azione rivendicativa, e può esistere anche se l’agente non sa di possederlo, come può avvenire per i bambini.

⁴⁷ L’accettazione di questa tassonomia non è unanime e dipende dalle diverse impostazioni etico-politiche. Ad esempio, per la teoria liberale classica di origine deontologica e per la teoria libertaria i diritti soggettivi sono la traduzione di un’istanza etica in un vincolo giuridico. I diritti generali sono solo “negativi”; gli unici diritti “positivi” sono quelli derivanti da un obbligo contrattuale, e sono definiti diritti speciali. Per questa corrente di pensiero dunque la definizione di diritto soggettivo è più snella: è la pretesa assoluta di ciascun individuo a non essere aggredito nel corpo e nei beni di cui è proprietario, garantita dalla legittimità dell’uso della forza contro il trasgressore. Anche per il giusnaturalismo i diritti soggettivi derivano da norme morali oggettive ricavabili dalla natura umana, ma molti giusnaturalisti ricomprendono fra i diritti soggettivi anche alcuni diritti positivi. Per l’utilitarismo benthamiano invece una definizione di diritto soggettivo è la seguente: un d. s. è il beneficio (utilità) di cui un soggetto gode in conseguenza di un obbligo altrui imposto dal sovrano dietro minaccia di sanzione. Se i comandi agli altri hanno lo scopo di non impedire al soggetto il comportamento permesso si hanno i *liberty-rights*, se hanno lo scopo di eseguire una prestazione a vantaggio del soggetto si hanno i *rights correlative to obligations*.

alla salvaguardia del patrimonio artistico, alla pace, culturali (all'identità culturale, comprensiva ad es. della lingua) e simili (IV generazione)⁴⁸.

L'espressione "diritti civili", frequentemente utilizzata, si sovrappone parzialmente alla precedente classificazione in quanto, oltre alle tipiche libertà negative, comprende anche l'attribuzione di privilegi che implicano per altri la compressione della libertà negativa e/o l'obbligo di compiere azioni in positivo: ad esempio le quote per le minoranze o il diritto del disabile di potersi muovere agevolmente nella città o il diritto a non essere discriminati (nell'affitto di una casa o nell'accesso in luoghi aperti al pubblico) o il diritto a non subire epiteti ingiuriosi o sprezzanti.

Bibliografia essenziale

- Acton, J., *Storia della libertà* (1907), Ideazione, Roma, 1999.
- Adler, M.J., *The Idea of Freedom: A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom*, Doubleday, New York, 1958.
- Berlin, I., *Due concetti di libertà* (1958), Feltrinelli, Milano, 2000.
- Bobbio, N., *Della libertà dei moderni comparata a quella dei posteri*, in Id., *Politica e cultura*, Einaudi, Torino, 1955, pp. 160-194.
- *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino, 1995.
- Carter, I., Ricciardi, M. (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996.
- Constant, B., *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni* (1819), Einaudi, Torino, 2001.
- Croce, B., *A proposito della teoria filosofica della libertà* (1939), in Id., *Il carattere della filosofia moderna*, Laterza, Bari, 1941.
- Green, T.H., *Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract* (1881), Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- Hegel, G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto* (1821), Laterza, Roma-Bari, 1999.
- Hobbes, T., *Leviatano* (1651), Laterza, Roma-Bari, 1989.
- von Humboldt, W., *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato* (1792), in Id., *Scritti giuridici e politici*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Cz), 2004.
- Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi* (1785), Laterza, Roma-Bari, 1990.
- *Metafisica dei costumi* (1796), Laterza, Roma-Bari, 1989.
- Locke, J., *Il secondo trattato sul governo* (1690), Rizzoli, Milano, 1998.
- Mill, J.S., *Saggio sulla libertà* (1859), il Saggiatore, Milano, 1997.
- Nussbaum, M., *Creare capacità* (2011), il Mulino, Bologna, 2012.
- Rand, A., *The Textbook of Americanism* (1946), Nathaniel Branden Institute, New York, 1961.
- Rothbard, M.N., *L'etica della libertà* (1982), Liberilibri, Macerata, 1996.

⁴⁸ Per alcuni la successione è un ordine di priorità assiologica (di importanza; di modo che un eventuale conflitto fra diritti sarà risolvibile facendo ricorso all'ordine lessicografico stabilito); per i seguaci di visioni più interventiste ed egualitariste invece la successione è esclusivamente cronologica.

Per la citazione del presente saggio: P. Vernaglione, *Libertà*, in Rothbardiana, <https://www.rothbard.it/filosofia-politica/liberta.pdf>, 31 luglio 2009, agg. 2023.