

Variazioni sul tema della libertà positiva. Introduzione

Variations on the Theme of Positive Liberty. Introduction

VALENTINA PAZÉ¹, FRANCESCOMARIA TEDESCO²

¹ *Università di Torino, Italia*

² *Università di Camerino, Italia*

Email: valentina.paze@unito.it; francescomaria.tedesco@unicam.it

Abstract. The question of liberty has given rise to so many reflections over the millennia that it would be like counting leaves in Vallombrosa to try to give an account of it. We have therefore proposed to consider a specific declination of it, interwoven with that constellation which includes concepts such as autonomy, agency, self-determination, will, and desire. We speak of so-called ‘positive’ liberty. All the essays proposed here elaborate on this theme with different tones, producing a surprising polyphony of texts that seem to evoke each other.

Keywords: freedom, self-deception, agency, body, market.

Riassunto. La questione della libertà ha generato, nel corso dei millenni, una riflessione tanto ricca che cercare di darne conto sarebbe come contare le foglie a Vallombrosa. Abbiamo perciò proposto di considerare una specifica declinazione di essa, embricata con quella costellazione che comprende concetti come autonomia, agency, autodeterminazione, volontà, desiderio. Ci riferiamo alla cosiddetta libertà ‘positiva’. Tutti i saggi qui proposti ragionano, con diverse tonalità, di tale tema, producendo una sorprendente polifonia di testi che sembrano richiamarsi l’un l’altro.

Parole chiave: libertà, autoinganno, agentività, corpo, mercato.

Non c’è parola che abbia ricevuto maggior numero di significati diversi e che abbia colpito gli spiriti in tante diverse maniere, come quella di *libertà*. Gli

uni l'hanno scambiata per la facilità di deporre colui al quale avevano conferito un potere tirannico, gli altri per la facoltà di eleggere colui al quale essi devono obbedire; altri per il diritto di portare le armi, e di esercitare la violenza; altri ancora, per il privilegio di non essere governati che da un membro della loro nazione, o dalle loro leggi. Un certo popolo ha scambiato per lungo tempo la libertà con l'uso di portare una lunga barba.¹

A distanza di più di due secoli le parole con cui Montesquieu apriva uno dei libri più celebri dell'*Esprit des lois*, sono ancora adatte ad introdurre una riflessione su una nozione complessa, sfuggente, polisemica come quella di libertà. Valore fondante della modernità filosofica e politica – il primo principio della triade rivoluzionaria – la libertà è una bandiera a cui oggi nessuno, ma proprio nessuno, sembra voler rinunciare, a sinistra come a destra dello spettro politico, salvo lasciare in un'imbarazzante indeterminazione ciò che precisamente significhi, e implichi.² Negativa o positiva; "di" o "da"; individuale o collettiva; liberale, democratica, socialista; morale, sociale, politica, economica...: la libertà, non da oggi, ha mille volti, molteplici dimensioni, e si trova al centro di innumerevoli controversie. I quattro saggi che compongono la sezione monografica di questo numero della rivista isolano, ed analizzano, alcuni problemi connessi a una delle accezioni più filosoficamente interessanti, e problematiche, di libertà: quella che, a partire dal celebre saggio di Isaiah Berlin, siamo abituati a chiamare libertà positiva o anche, con Norberto Bobbio, libertà del volere, per distinguerla dalla libertà negativa, o dell'agire.

La libertà negativa è un'entità molto meno sfuggente e "fantasmatica" della libertà positiva.³ Ha a che fare con la dimensione esterna e visibile della libertà: ciò cui si riferisce Hobbes quando parla di "assenza di impedimenti al moto" e fa l'esempio dell'acqua, che è libera di scorrere fino a quando non sia fisicamente ostacolata dalle pareti di un recipiente o dagli argini di un fiume. O del prigioniero, libero di muoversi entro i quattro muri della sua cella o entro lo spazio consentito dalle catene. In questi esempi la libertà coincide con l'assenza di vincoli fisici al moto. Esistono poi, per Hobbes, vincoli diversi da quelli fisici, come le leggi, "catene artificiali" che limitano la nostra possibilità di agire, vietando certi comportamenti e rendendone altri obbligatori. E rafforzando questi divieti e

¹ Montesquieu, *Spirito delle leggi*, 271-72.

² "La libertà è diventata di destra" era il folgorante incipit di un saggio di Dimitri D'Andrea sulle torsioni narcisistiche e solipsistiche della libertà contemporanea. Cfr. D'Andrea, *Libertà singolarista*, 525.

³ Il riferimento è al titolo del celebre film di Buñuel, *Il Fantasma della libertà*, su cui è tornato di recente Roberto Escobar su *Teoria politica (Le fantôme de la liberté)*. Cfr. anche, nello stesso fascicolo della rivista, gli interventi di F. Ferrari, E. Scribano, L. Alfieri, S. Bonicalzi e M. De Caro, nella sezione monografica intitolata *Libertà. Metafisica e politica*.

obblighi attraverso la minaccia della sanzione. Di qui la celebre concezione della *libertas* come *silentium legis*, che capovolge una lunga tradizione di pensiero che faceva dipendere la libertà dalla presenza, anziché dall'assenza, della legge.

Al di là, anzi al di qua, della libertà dell'agire, riferibile a tutti gli oggetti o soggetti in grado di muoversi, c'è quella che Hobbes, nel *Leviatano*, chiama la "libertà della volontà, del desiderio o dell'inclinazione" e che Locke identifica con il potere dello spirito di "comandare" e "scegliere" quale azione intraprendere, indipendentemente dalla presenza o assenza di ostacoli alla sua realizzazione: la libertà del volere. Ed è qui che iniziano i veri problemi, con cui la storia del pensiero occidentale non cessa di confrontarsi, da tempo immemorabile.⁴ Siamo davvero liberi di scegliere i nostri desideri, le nostre volizioni, i nostri valori? Quanti e quali ostacoli, esterni e interni, limitano e condizionano la nostra capacità di "dare leggi a noi stessi", di essere autonomi?

Esemplari della riflessione antica sul tema sono le continue rivisitazioni della vicenda di Elena di Troia. Elena ha scelto autonomamente di seguire Paride? Si è comportata come un soggetto libero e consapevole? Si è autodeterminata? O si è sostanzialmente arresa alla forza di Afrodite, o a quella di un demone tutto interiore, che l'ha trascinata, come Medea, verso la rovina sua e del suo popolo? In questo secondo caso, si può sostenere che sia innocente? Gorgia, nell'*Encomio di Elena*, opta per questa soluzione (a differenza di Euripide, nelle *Troiane*). Scagiona Elena da ogni colpa, sostenendo che è stata costretta da Eros ad abbandonare il letto coniugale e non va dunque considerata responsabile per la scia di sangue e distruzione derivante dal suo gesto. Ma, così facendo, la dipinge come un soggetto "incapace di intendere e volere".⁵ Come – per inciso – sono state considerate a lungo le donne: meno colpevoli e, in alcuni casi, addirittura non imputabili per i reati da loro commessi, perché incapaci di dominare i propri desideri e di governare le proprie passioni. E, dunque, incapaci di libertà.

L'opacità dei processi decisionali che coinvolgono desideri e pulsioni spesso sottratti alla piena consapevolezza è ben lungi dall'essere stata risolta, nonostante gli sforzi profusi da quella parte della filosofia, e della psicoanalisi, che si sono avventurate nell'esplorazione dell'inconscio e, più di recente, dalla psicologia cognitiva e comportamentale, che ha indagato su *bias* che minano la capacità di assumere decisioni lineari e coerenti. In modi diversi, a partire da prospettive teoriche anche assai distanti tra loro, i saggi contenuti in questa sezione si confrontano con questi proble-

⁴ Sulla libertà del volere nel dibattito antico e medievale, cfr. De Luise e Zattero, *La volontarietà dell'azione*.

⁵ Sassi, *Socrate salvato dal suo isolamento*, 63-85.

mi, mettendo più o meno radicalmente in discussione il paradigma della “libera scelta” e la visione del soggetto in essa implicita: un individuo razionale, consapevole, trasparente a se stesso, autonomo.

Nel suo contributo, Elisabetta Galeotti si concentra sul fenomeno dell’autoinganno, consistente nel credere, a dispetto di ogni evidenza, ciò in cui si ha il desiderio e il bisogno di credere. L’autoinganno – si chiede Galeotti – è compatibile con la libertà? Possiamo sostenere che un soggetto dalla mente offuscata, che agisce sulla base di credenze false e preferenze adattive, come la volpe di fronte all’uva acerba nella celebre fiaba evocata da Elster, sia libero? Dovremmo considerarlo pienamente responsabile delle sue azioni? Dopo avere proposto un’interpretazione dell’autoinganno attraverso il modello della “mano invisibile”, adatto a spiegare la presenza di atti mentali intenzionali ed esiti imprevisti, Galeotti sostiene che l’autoinganno mina alla radice due cruciali condizioni interne della libertà come autonomia: la competenza e l’autenticità. “Azioni che, valutate sotto il profilo della libertà negativa, sono certamente libere” finiscono così con non esserlo “sotto il profilo della libertà positiva, perché non riconoscibili come autenticamente proprie dall’agente una volta uscito dalla condizione di autoinganno”. L’autoinganno – conclude Galeotti – limita la capacità di auto-controllo dell’agente, producendo effetti paragonabili a quelli della droga o dell’alcohol. Come nel caso dell’ubriachezza (su cui già si era soffermato Aristotele), tuttavia, il soggetto che si auto-inganna non può essere considerato una mera vittima e non è esonerato dalla responsabilità per le proprie azioni.⁶

Il saggio di Galeotti si mantiene perlopiù su un piano analitico-descrittivo, mirando essenzialmente a chiarire l’impatto del fenomeno dell’auto-inganno sulla libertà del volere e limitandosi nell’ultimo paragrafo a suggerire alcune strategie di controllo dell’autoinganno, e di potenziamento della libertà, come la costruzione del carattere e il *precommitment*. Appare comunque implicita in quanto scrive l’opzione per una libertà che si dispieghi, per l’appunto, come pienezza dell’auto-controllo. I contributi di Paolo Costa e Silvia Niccolai hanno invece un taglio più esplicitamente normativo. Entrambi aspirano non solo a contribuire a una rappresentazione dei processi decisionali più realistica e aderente all’esperienza rispetto a quella offerta dalle teorie dell’individualismo metodologico, ma – spostandosi sul terreno della filosofia morale – propongono un ideale di libertà asseritamente più ricco e pregnante di quello liberale:

⁶ Cfr. Aristotele, “Etica Nicomachea”, 113 b 30: “Ed essi [i legislatori] puniscono anche chi pecca per propria ignoranza, se appaia essere causa della propria ignoranza; ad esempio per gli ubriachi la pena è doppia. Infatti in essi stessi risiede la causa della loro incoscienza: essi sono padroni di non ubriacarsi e ciò appunto è la causa della loro incoscienza”.

la “libertà come risonanza” (Costa) e la “libertà di arricchire l’esperienza” (Niccolai), contrapposte rispettivamente alla libertà “sottrattiva” e alla “libertà di scelta” associate all’antropologia liberale.

Nel saggio di Costa la libertà del volere, declinata in termini metafisico-morali, si identifica con “la capacità di iniziare qualcosa di nuovo senza essere determinati da cause esterne”, di contro alla concezione socio-politica della libertà come assenza di dominio. Se in Galeotti compariva la figura dello “schiavo felice”, Costa evoca quella del “servo volontario” di La Boétie per esemplificare il problematico incrocio tra la dimensione morale e quella politica della libertà. Dopo avere elaborato una mappa delle possibili declinazioni della libertà (negativa, o “sottrattiva”, come preferisce chiamarla, nella duplice variante, “ego-deflattiva” e “ego-inflattiva”; positiva, o “additiva”; istituzionale), Costa propone un ideale di libertà come “agentività responsiva”, ispirato alla nozione di *self-empowerment* di Hannah Arendt e a quella di “risonanza” di Hartmut Rosa. La libertà viene qui identificata con la capacità di “rispondere al mondo”, inteso non solo come vincolo e ostacolo al raggiungimento dei propri fini, ma come realtà di cui il soggetto può appropriarsi riflessivamente, potenziando la capacità di realizzare i propri scopi. “Essere liberi, in questa prospettiva, significa poter esprimere, dispiegare, definire la propria identità, non come fatto bruto (il proprio DNA), ma come trama di relazioni effettive e potenziali con persone, animali, cose ed entità ideali. Tale identità si realizza pienamente solo in relazione: è un’identità responsiva”. Per Costa la libertà piena è dunque una variante della libertà positiva, che va distinta da quella consistente nell’espansione illimitata di desideri irrimediabili, che rischia di condurre, dostoevskijamente, a un illimitato dispotismo.

Molteplici sono gli interrogativi aperti da una simile prospettiva. Esistono libertà più e meno “autentiche”? A chi è rimesso il giudizio in merito, solo all’individuo? Sulla base di quali criteri? Costa ribadisce la propria predilezione per una versione di libertà che nasce dalla relazione con l’altro. Ma ogni appello a una libertà “autentica” e “ricca di contenuto” – riconosce – rischia di condurre a forme di paternalismo o di perfezionismo morale. Un rompicapo di non facile soluzione, a fronte del quale Costa invita ad assumere un atteggiamento “fiducioso” nei confronti del mondo, cogliendo nelle cose una “predisposizione al canto” (Rilke), con cui sarebbe possibile “entrare in risonanza”.

Anche Silvia Niccolai, rileggendo Iris Murdoch e Luisa Muraro, invita ad attribuire un valore normativo alla realtà e a rivedere una concezione della libertà che coinvolge solo la volontà del soggetto, pensato in termini “proprietary” e “paterni”, come autore esclusivo delle proprie azioni. Di contro, il pensiero femminista difende un’idea di libertà come “possibilità di arricchire l’esperienza”, in cui svolge un ruolo cruciale la dimensione

relazionale e simbolica. Sul piano giuridico e politico, Niccolai denuncia l'insufficienza delle critiche nei confronti della mercificazione del corpo femminile (nella gestazione per altri, nella prostituzione) incentrate unicamente sulla denuncia delle diseguaglianze che incidono sulla possibilità di una scelta "davvero" libera, o sull'esigenza di tutelare i soggetti più deboli ponendo un limite alla libertà di iniziativa economica. L'invito è a ripensare la libertà come riappropriazione riflessiva di una realtà non scelta, come il corpo sessuato. Un corpo che andrebbe ripensato a partire dalla categoria di possesso: ciò di cui si è in possesso, infatti, è inseparabile dal soggetto, a differenza di ciò di cui si è proprietari, che si può alienare senza avere con esso un rapporto concreto. Ciò che davvero andrebbe protetto, allora, è l'indisponibilità simbolica, non solo giuridica, del corpo femminile, messa a repentaglio dalla legalizzazione dei contratti di gpa, giustificati in nome della loro utilità sociale.

Niccolai sembra temere che la capacità di formalizzazione del diritto costituisca una camicia di Nesso per l'esperienza della libertà. Quando la legge, sostenuta dalla scienza, definisce il corpo come mero fatto biologico, o costruzione sociale, diventa difficile "partirne, per far della realtà del mio corpo qualcosa di significativo, di diverso, di nuovo, più giusto e più ricco, ed in un certo senso, *più mio*". Al tempo stesso, la realtà singolare che ognuno e ognuna di noi incarna non ci permette di "volere a dispetto dei fatti" ed è, in questo senso, indisponibile. Le donne dovranno allora non solo sottrarsi alle definizioni dell'ordine simbolico dominante, rifiutando "operazioni di assegnazione di senso e di valore effettuate da altri", ma "ripartire da sé", dal proprio corpo e dalla relazione originaria con la propria madre.

Tra le questioni sollevate dal saggio di Niccolai c'è quella del ruolo del diritto, che dal marxismo è stato a lungo inteso come strumento di dominio nelle mani di pochi. Il dibattito tra Galvano della Volpe e Norberto Bobbio sulle potenzialità emancipative del diritto per le classi subalterne è traccia significativa, fino all'approdo dello stesso della Volpe all'idea che – fermo restando il *telos* di una *libertas maior*, ovvero la libertà socialista – il diritto può essere uno strumento di trasformazione sociale, risemantizzabile nonostante la sua genesi borghese.⁷ Si può sostenere qualcosa di simile per la libertà rivendicata dal pensiero femminista? Pur insistendo sull'eccedenza della libertà in senso simbolico, Niccolai conclude che

⁷ Ci riferiamo al dibattito degli anni Cinquanta e Sessanta tra Norberto Bobbio e Galvano della Volpe (a cui partecipò anche "Roderigo di Castiglia", ovvero Palmiro Togliatti). Per la posizione di Bobbio, si veda in particolare "Della libertà dei moderni", in *Politica e cultura*. È possibile ricostruire il modificarsi delle posizioni di della Volpe facendo riferimento alle varie edizioni del suo *Rousseau e Marx* (a partire da quella del 1957) e alle appendici aggiunte dall'autore negli anni Sessanta: cfr. della Volpe, *Rousseau e Marx*.

“difendere l’indisponibilità in senso giuridico è *di fatto* ogni volta un guadagno per l’indisponibilità in senso simbolico”.

Una declinazione apertamente politica della nozione di libertà positiva, intesa come libertà democratica di definire collettivamente i fini sociali, in alternativa alla libertà di mercato, è al centro del saggio di Zamora, che tra le altre cose analizza la differenza nella concezione della libertà tra pensatori neoliberali e teorici del welfare state. L’idea neoliberale dell’impersonalità (e dunque della non valutabilità morale) dell’ordine di mercato viene messa in discussione dall’autore laddove egli sottolinea il potere coercitivo di tale ordine (benché sia anche vero che uno degli autori che vengono menzionati come alfieri del neoliberalismo, Hayek, tenti di uscire dalle secche di una distinzione tra naturale e artificiale, e dunque tra spontaneo e costruito, attraverso l’idea, desunta dai moralisti scozzesi, di una realtà frutto dell’azione umana, ma non della costruzione umana).

Il saggio di Zamora si colloca nel contesto di una discussione sulla libertà positiva, intesa non tanto come mera libertà individuale ‘di’, ma come libertà collettiva: “Freedom wasn’t therefore just about material wellbeing, but also about the ability of a society to shape its own destiny, to collectively define itself. Extending democracy to the definition of the social aims, was therefore a way to expand freedom, to give it a positive content requiring to limiting the strength, as Beveridge argued, of ‘private enterprise’ as ‘a sovereign power independent of the state’”. Definire collettivamente se stessi come comunità politica, è l’assunto di Zamora. Egli mette efficacemente in discussione la tesi neoliberale che comprare/vendere nel mercato e votare nella *polis* stiano in una relazione di tipo analogico e che la sovranità “popolare” sia riducibile a quella “del consumatore”. Tanto più tenendo conto – con Galbraith – che il mercato non è uno strumento “neutro”, che si limita a registrare le preferenze dei consumatori e ad allocare le risorse in modo corrispondente, ma rappresenta una potente macchina per creare bisogni.

Alla fine, la domanda che torna a presentarsi è sempre la stessa: quale libertà può dispiegarsi entro un set preconstituito (o etero-costituito) di opzioni? Si tratta, in fondo, dell’interrogativo che attraversa tutti i saggi compresi in questa sezione, ispirati dalla comune esigenza di fare chiarezza sul processo di formazione dei bisogni e delle preferenze soggettive.

Bibliografia

- Aristotele, “Etica Nicomachea”. In *Opere*. Vol. 7. Trad. di A. Plebe. Bari: Laterza, 1988.
- Bobbio, Norberto, “Della libertà dei moderni paragonata a quella dei posteri”. In *Politica e cultura*. Torino: Einaudi, 1955.

- D'Andrea, Dimitri, "La libertà singolarista al di là del principio di realtà". *Iride* 94, 3 (2021): 525-39. doi: 10.1414/103689.
- Della Volpe, Galvano, *Rousseau e Marx e altri saggi di critica materialistica*. Roma: Editori Riuniti, 1997.
- De Luise, Fulvia, e Zavattoni, Irene, a cura di, *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*. Trento: Università degli Studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, 2019.
- Escobar, Roberto, "Le fantôme de la liberté. Une speranza necessaria". *Teoria politica. Annali*, 12 (2023): 141-49.
- Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, *Lo spirito delle leggi*. A cura di S. Cotta. 1748. Torino: Utet, 2005, vol. I.
- Sassi, Maria Michela, "Socrate salvato dal suo isolamento. La 'discussione' con Simonide, Euripide e Gorgia sulla volontà morale". In *La volontarietà dell'azione tra Antichità e Medioevo*. A cura di Fulvia De Luise e Irene Zavattoni, 63-85. Trento: Università degli studi di Trento, Dipartimento di Lettere e Filosofia, 2019.