

# Repubblicanesimo classico e umanesimo civico: la nozione di libertà

## *La libertà come partecipazione*

È stato John Rawls a proporre per primo la distinzione tra repubblicanesimo classico e umanesimo civico, descrivendo quest'ultimo come “una forma di aristotelismo, [che] a volte viene definito come l'idea che l'uomo sia un animale sociale, anzi politico, la cui natura essenziale si realizza nel modo più pieno in una società democratica nella quale esista un'ampia e intensa partecipazione alla vita politica. [...] È un ritorno alla centralità di quelle che Constant chiamava le «libertà degli antichi», e ha tutti i difetti di questa centralità”<sup>1</sup>.

Nella celebre distinzione formulata da Benjamin Constant nel corso della sua orazione all'Athénée Royal la libertà dei moderni viene sostanzialmente identificata nei diritti che proteggono gli individui dagli interventi del potere, nella definizione di una sfera in cui gli individui siano al riparo dalle interferenze. Invece la libertà degli antichi, assimilabile alla partecipazione alla vita pubblica, veniva descritta come segue:

Essa consisteva nell'esercitare collettivamente, ma direttamente, varie parti della sovranità tutta intera, nel deliberare, sulla piazza pubblica, della guerra e della pace, nel concludere trattati d'alleanza con gli stranieri, nel votare le leggi, nel pronunciare giudizi, nell'esaminare i conti, gli atti, la gestione dei magistrati, nel farli comparire davanti a tutto un popolo, nel metterli sotto accusa, nel condannarli o assolverli.<sup>2</sup>

Secondo Constant tale concezione della libertà era divenuta ormai anacronistica e il suo principale difetto consisteva nella sua compatibilità con “l'assoggettamento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme”<sup>3</sup>. Nelle società moderne il ridimensionamento dell'influenza della partecipazione alla cosa pubblica e l'ampliamento delle libertà private non avrebbero potuto giustificare il fatto che, come tra gli antichi, “l'individuo, sovrano pressoché abitualmente negli affari pubblici, è schiavo in tutti i suoi rapporti privati”<sup>4</sup>.

È sulla dicotomia concettuale espressa dal discorso di Constant che si modella la più influente

---

1 John Rawls, *Liberalismo politico*, Edizioni di Comunità, Milano, 1994, p. 178.

2 Benjamin Constant, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* (1819), a cura di Giovanni Paoletti, Einaudi, Torino, 2001, pp. 6-7.

3 *Ibidem*.

4 *Ibidem*.

tematizzazione della libertà del secolo passato: quella operata da Isaiah Berlin a partire dalla sua conferenza del 1958 sui *Due concetti di libertà*<sup>5</sup>. La libertà adatta ai moderni di cui parlava Constant coincide in buona misura con la libertà negativa concettualizzata da Berlin e definisce lo spazio privato entro il quale l'agente non è soggetto a costrizioni di sorta. Indica dunque l'assenza di costrizioni, di interferenze, la si definisce come libertà *da* qualcosa, e ci si riferisce ad essa rispondendo alla domanda “Qual è l'area entro cui si permette o si dovrebbe permettere al soggetto [...] di fare o essere ciò che è capace di essere e fare, senza interferenze da parte di altre persone?”<sup>6</sup>.

L'altro concetto di libertà trattato da Berlin, la “libertà positiva”, è più difficile da definire perché – nella esposizione di Berlin del 1958 e nelle successive messe a punto - tende di volta in volta a indicare “l'essere padrone di sé”, “l'autonomia del sé razionale”, “l'autorealizzazione”, “la partecipazione al potere politico”<sup>7</sup>. Il perimetro della libertà positiva secondo Berlin sta nella risposta alla questione: “Da chi sono governato?”<sup>8</sup>. L'idea di conseguire la libertà attraverso la piena padronanza di noi stessi è di origine antichissima (stiamo parlando in effetti della libertà degli antichi) e implica l'emancipazione dalle passioni o dai desideri che non rispondano alla nostra immagine di noi. L'io si scinde dunque in due parti, l'io autentico con cui ci identificheremmo qualora ci governassimo in piena autonomia e l'io empirico, che è ancora preda degli influssi eteronomi del caso. Tuttavia, secondo Berlin, la trasposizione di questa concezione nel campo della teoria politica può avere e ha avuto delle conseguenze particolarmente nefaste. Infatti, in una comunità concepita in termini organici, coloro i quali pretendano di costituire l'io autentico del corpo politico si possono arrogare il diritto di adottare misure coercitive nei confronti di quanti, a loro giudizio, non hanno ancora conseguito la piena padronanza di sé, al fine di liberarli. Il fatto che il bene sia identificato con la razionalità lo rende necessario e questo legittima la volontà dei pretesi saggi conoscitori del bene di costringere al suo perseguimento anche coloro che ancora non lo conoscono, poiché,

---

5 Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), in *Libertà*, a cura di Henry Hardy, Feltrinelli, Milano, 2005.

6 *Ivi*, p. 172.

7 Cfr. M. Barberis, *Libertà*, Il Mulino, Bologna, 1999, p. 133, nota 117. Per un primo orientamento sul dibattito sollevato dalla concettualizzazione di Berlin cfr. AA. VV., *L'idea di libertà*, a cura di I. Carter e M. Ricciardi, Feltrinelli, Milano, 1996. Per una critica recente cfr. in particolare Z. Sternhell, *Contro l'illuminismo. Dal XVIII secolo alla guerra fredda* (2006), Baldini Castoldi Dalai editore, 2007, pp. 554-615. Per una lettura della libertà positiva di Berlin in chiave hegeliana (autorealizzazione) cfr. Q. Skinner, *Un troisième concept de liberté au-delà d'Isaiah Berlin et du libéralisme anglais*, in «Actuel Marx», 2002/2, n° 32, pp. 15-49, alle pp. 17-21. Per un'accezione diversa delle nozioni di libertà positiva e libertà negativa cfr. N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà* (1977-1978), Einaudi, Torino, 1995, pp.45-60. Per Bobbio – che non ha mai discusso analiticamente le tesi di Berlin - la libertà positiva riguarda la volontà e la libertà negativa riguarda l'azione (*Ivi*, p.50).

8 Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà* (1958), in *Libertà*, op. cit., pp. 172 e 181.

dal momento che il bene è necessario, quello è il bene anche per loro.

Philip Pettit ha criticato la concettualizzazione berliniana alla luce del fatto che, ben lungi dal proporre un'analisi obiettiva, definirebbe uno scenario manicheo:

Berlin, in realtà, ha fatto ben più che far apparire affascinante la libertà negativa e sinistra la libertà positiva; è anche riuscito a instillare il dubbio che l'interpretazione positiva della libertà sia legata a fonti più antiche e sospette, quando, invece, a favore della libertà intesa nella sua accezione negativa si sarebbero in genere schierati i pensatori moderni più concreti e realisti. [...] Nel proporre questo scenario popolato da eroi e anteroi, Berlin si riallaccia alla consuetudine di distinguere la libertà degli antichi dalla libertà dei moderni. Qui, chiaramente, l'idea di fondo è che, mentre la libertà positiva è qualcosa che appartiene al passato – la libertà degli antichi, per l'appunto – la libertà negativa rappresenterebbe un ideale assolutamente moderno.<sup>9</sup>

Cionondimeno la tradizione liberale si rifà alla distinzione adottata da Constant e riformulata da Berlin quando asserisce che la libertà positiva costituisce sostanzialmente una contraddizione in termini, dal momento che, se alla libertà si attribuisce un contenuto necessario, si finisce inevitabilmente per comprometterla; come del resto dimostrerebbe la storia delle rivoluzioni che, subordinati i diritti degli individui a questo ideale più elevato, sarebbero degenerate nella tirannide.

È importante notare che, data l'accezione critica della distinzione formulata da Rawls, la nozione “umanesimo civico” comporta talvolta un certo scetticismo rispetto alla sua praticabilità normativa.

L'umanesimo civico dunque sostanzialmente farebbe sua la concezione positiva secondo cui la libertà consiste nell'obbedire esclusivamente a delle leggi che ci si sia dati da sé e questo sarebbe possibile solo a patto che si partecipi alla vita pubblica, all'attività politica preposta alla formulazione di tali leggi. Dunque, come recita una nota canzone, “libertà è partecipazione”; proprio a questa concezione si deve l'ostilità con cui la tradizione repubblicana in senso più ampio ha guardato alla professionalizzazione della politica, a cui corrisponde quell'estromissione dei cittadini dalla sfera pubblica che in ultima istanza compromette la loro stessa libertà.

Charles Taylor ha definito tale libertà come l'esercizio di determinate attività, nel caso cui ci riferiamo delle attività politiche, opponendola alla concezione negativa secondo cui la libertà

---

9 Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit., p. 28.

consisterebbe meramente nell'*opportunità* di agire<sup>10</sup>. Ci troveremmo dunque a che fare con una concezione positiva che prescrive un contenuto specifico alla nozione di libertà, a cui è contrapposta una concezione negativa secondo cui l'attribuzione di un contenuto necessario alla libertà inevitabilmente la compromette. Il contenuto specifico postulato dalle concezioni positive consisterebbe nel *darsi una legge da sé*. Tale formulazione a mio avviso è carente in termini di esaustività, dato che non distingue tra ulteriori declinazioni delle concezioni positive della libertà che non ritengo si possano identificare: la *realizzazione della propria natura* e la *padronanza di sé*. L'idea che la libertà consista nella realizzazione della propria natura di animale politico e sociale va ricondotta alla tradizione aristotelica secondo la quale la partecipazione alla vita pubblica si identifica con la libertà. Se è vero che anche alla luce dell'ideale della *padronanza di sé* la partecipazione alla vita pubblica sembra costituire un requisito fondamentale della libertà, non la si può tuttavia identificare con essa, dato che essere autonomi e partecipare alla vita pubblica sono due cose diverse. È perfino troppo scontato ricorrere, a tale proposito, all'esempio di alcuni importanti uomini politici che sono incorsi in travolgenti scandali sessuali: animali politici pienamente realizzati che però non sembrano essere del tutto padroni di se stessi.

In virtù di queste premesse si può anche discutere se il *contenuto* della libertà in quanto *realizzazione della propria natura* e quello della libertà come *padronanza di sé* siano ugualmente sostanziali: se non ci sono dubbi che per la tradizione aristotelica il contenuto specifico della libertà è la partecipazione alla vita politica, la *padronanza di sé* sembra piuttosto consistere in una capacità il cui contenuto dipende di volta in volta da quali sono gli agenti eterodirezionali cui i soggetti in questione resistono. Nondimeno bisognerà osservare che se si presume che la perfetta *padronanza di sé* consista nell'autogoverno razionale il contenuto della libertà tornerà ad assumere dei contorni piuttosto specifici, nella misura in cui si postula che la razionalità sia la stessa per tutti gli individui.

A questo proposito si può peraltro discutere in quale misura si dia compatibilità tra il realizzare la propria natura e l'essere liberi: il determinismo moderno aveva già sostenuto l'illusorietà della libertà dell'uomo paragonandola alla facoltà di fare delle mele di cui dispone – qualora non sia privato della luce, dell'acqua, dello spazio e del nutrimento necessari (cioè se privo di costrizioni) – un albero di mele. Si può anche poi discutere se trattare la natura umana in termini di destino sia compatibile con l'ideale della *padronanza di sé* e se

---

10 Charles Taylor, *What's Wrong with Negative Liberty*, p. 177 [trad. it. p. 78]

prescrivere un contenuto necessario della libertà non costituisca una contraddizione in termini.

Secondo Hannah Arendt, cui viene spesso attribuito un ruolo di capostipite dell'umanesimo civico, la libertà consisterebbe in qualche cosa di assolutamente antitetico rispetto alla necessità, e quindi alla natura in senso lato, intesa come processo biologico, e consisterebbe nella capacità dell'uomo di dare inizio - per mezzo dell'azione - a qualcosa di nuovo, di indipendente dalla necessità stessa:

Quello che le rivoluzioni fecero emergere era questa esperienza di essere liberi; [...] Tale esperienza relativamente nuova, nuova comunque per quelli che la fecero, era nello stesso tempo l'esperienza della capacità umana di cominciare qualcosa di nuovo.<sup>11</sup>

Quando [i poveri] comparvero sulla scena politica, con loro comparve la necessità e il risultato fu che il potere dell'antico regime si trovò impotente e la nuova repubblica nacque morta: la libertà dovette arrendersi alla necessità, all'urgenza del processo vitale in se stesso.<sup>12</sup>

Tornando alla riflessione in merito a quanto distingue la *realizzazione della propria natura* dalla *padronanza di sé*, mi sembra che si possa fondatamente affermare che la concezione dell'uomo in quanto animale politico comporti che si è liberi quando ci si trova nelle condizioni di *assecondare* le proprie inclinazioni, mentre l'ideale della *padronanza di sé* pare piuttosto implicare qualche forma di *resistenza* alle proprie inclinazioni. Nonostante la distanza tra queste due declinazioni dell'autonomia possa essere ridotta postulando che la resistenza a determinate inclinazioni costituisca la "vera natura" dell'uomo, non mi sembra che pertanto diventi legittimo identificarle immediatamente.

È peraltro importante ricordare che la distanza di cui stiamo trattando trova in qualche modo composizione nella visione di Jean-Jacques Rousseau, cui dobbiamo una delle espressioni letterarie più caratteristiche dell'ideale della *padronanza di sé*, dal momento che il pensatore

---

11 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, Edizioni di Comunità, Milano, 1983, pp. 30-31; In *Vita activa* la Arendt, a proposito della capacità umana di "nuovo cominciamento" afferma anche: "Se lasciate a se stesse, le faccende umane possono solo seguire la legge della mortalità, che è la più certa e implacabile legge di una vita spesa tra la nascita e la morte. È la facoltà dell'azione che interferisce con questa legge perché interrompe l'inesorabile corso automatico della vita quotidiana, che a sua volta abbiamo visto interferire col ciclo del processo vitale biologico, e interromperlo. Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni realtà umana alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione come un permanente invito a ricordare che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare", Bompiani, Bergamo, 2011. p. 182.

12 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 61.

ginevrino attribuisce la corruzione che mina tale ideale allo sviluppo della società anziché alla natura, originariamente virtuosa, degli esseri umani. Del resto Rousseau si colloca nell'alveo della composita tradizione repubblicana – e in particolare di quella rinascimentale - quando afferma che si può essere liberi solo se si subordina l'interesse particolare a quello generale, ovvero se si è in grado di riconoscere ciò che costituisce il proprio genuino interesse. Questa stessa formulazione, che si presta per la sua ambiguità ad interpretazioni anche molto divergenti, ha costituito una delle premesse di derive coercitive che hanno trovato la loro giustificazione nell'affermazione che gli individui venivano forzati a fare il proprio stesso interesse, a perseguire quella libertà che lasciati a se stessi non sarebbero stati in grado di curare.

Inoltre - per rendere giustizia della grande complessità della categoria “umanesimo civico” - dobbiamo osservare che sotto l'ombrello della libertà degli antichi convivono teorie politiche anche molto diverse, che ora enfatizzano l'importanza dell'elemento deliberativo nei processi decisionali e ora denunciano qualunque opposizione alla volontà popolare come tradimento della nazione. Basti pensare a come la volontà generale di marca rousseauiana viene stigmatizzata da Hannah Arendt, che nell'attribuire ai Padri Fondatori americani una “superiore saggezza” rispetto ai rivoluzionari francesi afferma:

La parola “people” conservava per loro il significato di “massa di gente”, dell'infinita varietà di una moltitudine la cui maestà stava nella sua stessa pluralità. Perciò l'opposizione alla pubblica opinione, ossia alla potenziale unanimità di tutti, fu uno dei molti principi su cui gli uomini della rivoluzione americana concordarono pienamente; essi sapevano che la vita pubblica sarebbe semplicemente scomparsa nel momento in cui questo scambio fosse divenuto superfluo perché tutti gli eguali si trovavano ad avere la stessa opinione.<sup>13</sup>

Per certi versi si sarebbe tentati di accostare l'umanesimo civico - che conferisce la massima rilevanza alla partecipazione - alla tradizione democratica, che Maurizio Viroli ha distinto da quella repubblicana in base ad una concezione radicalmente diversa della legge<sup>14</sup>. Dal punto di vista dei pensatori repubblicani, infatti, la funzione della legge è di garantire – in virtù dei suoi attributi di universalità e astrattezza – che gli individui non subiscano interferenze

---

13 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 99.

14 “L'azione regolata dalla legge è libera non quando la legge è accettata volontariamente, né quando corrisponde ai desideri dei cittadini, ma quando è una legge non arbitraria, ovvero una legge che rispetta la norma dell'universalità e mira al bene pubblico. Una legge accettata volontariamente dai membri della più democratica delle assemblee può essere benissimo una legge arbitraria” in Maurizio Viroli, *Repubblicanesimo*, Laterza, Roma-Bari, 1999, p. 27.

arbitrarie; invece la tradizione democratica non ammette che la legge debba sottostare a particolari condizioni, perché essa costituisce il frutto della partecipazione, che viene considerata da tale tradizione il valore più elevato. Quello che ci si aspetta dalla legge intesa in questa accezione è che rispecchi la volontà della maggioranza.

Se Hannah Arendt sembra sfuggire ancora una volta a questo genere di classificazione, l'umanesimo civico così inteso si sposa benissimo alla critica dei comunitaristi al pensiero liberale: costoro ritengono che la legge, ben lungi dall'essere neutrale, dovrebbe riflettere e promuovere la concezione del bene di una comunità specifica, che si presume essere in qualche modo quella maggioritaria.

Ecco come Charles Taylor - che può essere considerato uno dei più noti esponenti del pensiero comunitarista - rende conto della concezione che l'umanesimo civico ha della nozione di libertà, nell'espone quella che definisce la "tesi repubblicana":

Questa tesi [...] è che la condizione essenziale di un regime libero (non dispotico) è che i cittadini abbiano questo tipo di identificazione patriottica. Ciò potrebbe essere reso evidente ai cittadini dal loro concetto di libertà. Questo concetto di libertà non è definito principalmente nei termini che chiameremmo libertà negativa. La libertà era pensata come libertà dei cittadini, quella del partecipante attivo agli affari pubblici. Questo cittadino era «libero» nel senso di avere una voce in capitolo nelle decisioni politiche che plasmano la vita sua e degli altri.<sup>15</sup>

Taylor ipotizza che la libertà appartenga alla categoria di beni che egli definisce "comuni" e di cui, pertanto, sarebbe impossibile godere in completa solitudine, contrariamente a quanto sostengono i liberali. Del pari egli afferma che potrebbe dimostrarsi impossibile istituire un regime libero qualora i suoi membri non siano uniti da un legame di natura patriottica, dalla loro storia comune, in ragione del fatto che "una società libera ha bisogno di questo tipo di motivazioni per procurare ciò che i dispotismi ottengono attraverso la paura; per generare le forme di disciplina e i sacrifici, i contributi di cui ha bisogno per andare avanti, così come per mobilitare il sostegno a sua difesa quando sia minacciata"<sup>16</sup>.

Ci troviamo dunque ancora una volta di fronte a quella richiesta di servizio sollecito a favore della repubblica di cui il pensiero liberale, e Hobbes prima di esso, hanno affermato l'incompatibilità con la libertà, dal momento che concepivano la nozione in termini negativi:

---

15 Charles Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in *Comunitarismo e liberalismo*, op. cit., p. 152.

16 *Ivi*, p. 153.

“la pretesa che si possa parlare di «libertà di partecipazione al processo politico» è semplicemente confusa. La libertà presuppone l'assenza di qualsiasi obbligo o costrizione di questo tipo. Di conseguenza, la «cosiddetta libertà di partecipazione non è connessa con la libertà in nessun senso»<sup>17</sup>.

A questo proposito sarà opportuno introdurre una prima distinzione tra l'umanesimo civico e il repubblicanesimo classico. Dal punto di vista dell'umanesimo civico il servizio alla comunità rappresenta la vera sostanza della libertà, dato che la partecipazione alla vita pubblica realizza la natura, o quantomeno le aspirazioni più elevate, degli esseri umani. Dalla prospettiva del repubblicanesimo classico, invece, tale servizio costituisce soltanto un presupposto, per quanto necessario, di una libertà concepita in termini diversi. Infatti la partecipazione alla sfera pubblica sarebbe funzionale a garantire che le leggi non assumano un carattere arbitrario o discrezionale, ovvero avrebbe un carattere in qualche modo strumentale alla conservazione della libertà medesima. Charles Taylor, a proposito di quest'altra “versione della tradizione civica umanistica [...] articolata da Quentin Skinner e da lui attribuita a Machiavelli, ha affermato: “secondo questa versione la teoria [repubblicana] fa appello soltanto a considerazioni strumentali. Il solo modo di difendere una qualsiasi fra le mie libertà è di sostenere un regime di partecipazione attiva, in quanto altrimenti mi porrò alla mercé di altri che sono ben lungi dall'aver a cuore i miei interessi”<sup>18</sup>.

È stato spesso osservato come l'umanesimo civico possa essere in qualche modo ricondotto al pensiero di Hannah Arendt<sup>19</sup>. In effetti è stato anche notato come i lavori di John Pocock, che hanno restituito una notevole rilevanza pubblica al pensiero repubblicano, debbano molto all'influenza di opere arendtiane come *Vita activa* e *Sulla rivoluzione*.<sup>20</sup>

Mi è sembrato pertanto opportuno fare un breve approfondimento riguardo al concetto arendtiano di libertà. Tuttavia sarà bene, preliminarmente, sottolineare la grande originalità del pensiero della Arendt: sarebbe alquanto fuorviante pensare che tutte le teorie politiche che sono state ricondotte all'umanesimo civico vi aderiscano perfettamente! Al contrario, il pensiero arendtiano è ben lungi dall'essere paradigmatico e ripercorrerlo contribuirà a rendere manifesta la grande varietà e complessità della galassia delle concezioni positive della libertà.

---

17 In Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., p. 83.

18 Charles Taylor, *Il dibattito fra sordi di liberali e comunitaristi*, in *Comunitarismo e liberalismo*, op. cit., p. 346, nota 19.

19 John Rawls, *Liberalismo politico*, op. cit., nota 38, pp. 338-339.

20 Simona Forti, *Hannah Arendt tra filosofia e politica*, Mondadori, Milano, 2006, p. 31.

Cionondimeno ritengo che sia più che legittimo attribuire ad Hannah Arendt un ruolo di spicco nella tradizione dell'umanesimo civico, dal momento che nei suoi scritti si afferma che “il vero contenuto della libertà [...] è partecipazione al governo della cosa pubblica o ammissione alla sfera pubblica”<sup>21</sup>. Allo stesso tempo la libertà così tematizzata viene distinta nettamente dalla libertà negativa: “liberazione e libertà non sono la stessa cosa; [...] la liberazione può essere una condizione della libertà, ma è assolutamente da escludere che vi conduca automaticamente; [...] il concetto di libertà implicito nella liberazione può essere soltanto negativo e quindi l'intenzione di liberare non si identifica col desiderio di libertà”<sup>22</sup>.

Secondo Hannah Arendt la libertà è un fenomeno che si può dare solo “in condizioni di non-governo, senza divisioni tra governanti e governati”<sup>23</sup>, dunque in condizioni di eguaglianza tra tutti coloro che partecipano alla sfera pubblica. Tuttavia tale concezione dell'eguaglianza è molto distante dall'uso che comunemente facciamo della nozione:

Non si insisterà mai abbastanza sulla differenza fra questo antico concetto di eguaglianza e la nostra concezione che gli uomini sono nati o creati uguali e divengono diseguali in virtù di istituzioni sociali e politiche, cioè costruite dall'uomo. L'eguaglianza della *polis* greca, la sua isonomia, era un attributo della *polis* e non degli uomini, che ricevevano la loro eguaglianza in virtù della cittadinanza, non in virtù della nascita.<sup>24</sup>

La libertà costituirebbe dunque un attributo specifico dello spazio politico, dimensione che si può dare esclusivamente nelle condizioni di eguaglianza appena descritte e che è caratterizzato dalla completa assenza di dominio, inteso nel senso comune del termine: “i greci ritenevano che nessuno potesse essere libero tranne che fra i suoi pari, e quindi né il tiranno né il despota né il padrone della sua casa – anche se era interamente liberato e non subiva costrizioni da altri – erano uomini liberi”<sup>25</sup>. Dunque la libertà è qualcosa che si può manifestare solo in presenza di un assetto istituzionale specifico<sup>26</sup>: “mentre [...] il desiderio di essere liberi dall'oppressione si poteva anche appagare sotto un governo monarchico – non però sotto un governo tirannico, per non dire dispotico” il desiderio di libertà “richiedeva

---

21 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 29.

22 *Ivi*, p. 25.

23 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 26.

24 *Ivi*, p. 27.

25 *Ibidem*.

26 Secondo Simona Forti la libertà arendtiana è “ciò che appare *nella relazione plurale* tra gli uomini, quando insieme partecipano alla vita pubblica”, op. cit., p. 240, nota 9.

l'istituzione della *repubblica*<sup>27</sup>. E tutto ciò perché solo in assenza della distinzione tra governanti e governati si materializzerebbe quella dimensione politica in cui si manifesta la libertà.

In *Vita activa* la Arendt esprime la convinzione che l'uomo sia un essere libero soltanto nella misura in cui, per mezzo dell'attività politica, riesce ad emanciparsi dalla predeterminazione del ciclo biologico, dalla natura intesa in termini di necessità:

Che la sopravvivenza individuale fosse compito dell'uomo e la sopravvivenza della specie compito della donna era evidente, ed entrambe queste funzioni naturali, il lavoro dell'uomo per provvedere al nutrimento e quello della donna nel mettere al mondo dei figli, erano soggetti ai bisogni impellenti della vita. La comunità naturale della casa era quindi frutto della necessità [...]. Il dominio della *polis*, al contrario, era la sfera della libertà, e se c'era una relazione tra queste due sfere, il controllo delle necessità della vita nella sfera domestica era evidentemente il presupposto della libertà nella *polis*.<sup>28</sup>

A questo proposito va ricordato come l'autosufficienza del cittadino in quanto presupposto della sua partecipazione alla vita politica sia stato uno dei temi più ripercorsi nella storia della tradizione repubblicana. Sia perché un cittadino non avrebbe potuto allo stesso tempo dipendere da qualcuno e fare disinteressatamente il bene della comunità, sia perché un cittadino che non fosse stato libero dalle preoccupazioni relative alla sua sopravvivenza non avrebbe potuto disporre del tempo necessario per dedicarsi alla vita pubblica, i repubblicani hanno difeso la proprietà privata e promosso un regime di piccoli proprietari indipendenti.

Del resto non mi sembrerebbe improprio ascrivere la concezione arendtiana della libertà al dominio della *padronanza di sé*, dal momento che è proprio quest'ultima che ricerchiamo quando aspiriamo - nei frangenti più diversi della nostra esistenza - a non essere soggetti alle necessità relative alla vita biologica, ma cerchiamo di emanciparci da esse, di esserne padroni. Dunque la liberazione da questo genere di necessità costituirebbe non soltanto un presupposto irrinunciabile per l'esercizio della vita civile<sup>29</sup>, ma la stessa essenza della libertà che la caratterizza:

La “buona vita”, come Aristotele chiamava la vita del cittadino, non era quindi solo migliore, più libera da preoccupazioni pratiche o più nobile della vita ordinaria, ma di una qualità del tutto differente. Era

---

27 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 29, corsivo mio.

28 Hannah Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 23.

29 “Senza il dominio sulle necessità nella casa, né la vita né la «buona vita» è possibile, ma la politica non è mai subordinata alla vita” in *Vita activa*, op. cit., p. 27.

“buona” in quanto, per aver acquistato padronanza delle necessità della nuda vita, per essersi liberata dalla fatica e dal lavoro, e per aver superato l'istinto, innato in tutte le creature viventi, della sopravvivenza, non era più legata al processo biologico della vita.<sup>30</sup>

Per mezzo della partecipazione politica che viene riferita caratteristicamente al mondo della *polis*, gli uomini si emancipano dalla natura ciclica e predeterminata del processo biologico<sup>31</sup>, per mezzo dell'azione e del discorso riescono a sfuggire alla sua futilità<sup>32</sup> e a dare inizio a qualcosa di nuovo. Sarebbe stata proprio questa libertà, dalla quale in ultima istanza sembra dipendere la possibilità di attribuire un significato all'esistenza umana, quello che le rivoluzioni moderne aspiravano a conseguire:

Quello che le rivoluzioni fecero emergere era questa esperienza di essere liberi; e questa era un'esperienza nuova, non certo nella storia dell'umanità occidentale – fu abbastanza comune sia nell'antichità greca sia in quella romana – ma rispetto ai secoli che separano la caduta dell'impero romano dal sorgere dell'età moderna. Tale esperienza relativamente nuova, nuova comunque per quelli che la fecero, era nello stesso tempo l'esperienza della capacità umana di cominciare qualcosa di nuovo.

<sup>33</sup>

Il corso della vita umana diretto verso la morte condurrebbe inevitabilmente ogni realtà umana alla rovina e alla distruzione se non fosse per la facoltà di interromperlo e di iniziare qualcosa di nuovo, una facoltà che è inerente all'azione come un permanente invito a ricordare che gli uomini, anche se devono morire, non sono nati per morire ma per incominciare.<sup>34</sup>

Con la parola e l'agire ci inseriamo nel mondo umano [...] questo inserimento non ci viene imposto dalla necessità, come il lavoro, e non ci è suggerito dall'utilità, come l'operare. [...] Agire nel senso più generale, significa prendere un'iniziativa, iniziare (come indica la parola greca *archein*, “incominciare”, “condurre”, e anche “governare”), mettere in movimento qualcosa.<sup>35</sup>

---

30 Hannah Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 27.

31 Come ha spiegato molto chiaramente Simona Forti: “La natura è il sinonimo di un incessante trascorrere che non lascia sussistere nessuna permanenza alla quale poter conferire un senso. Trascinata dal ciclo della nascita e della morte, della generazione e della corruzione, la natura diventa il paradigma di un ordine necessario in cui la spontaneità assoluta, in ultima istanza coincidente con la libertà, non riesce a trovare espressione. La possibilità di «iniziare qualcosa di nuovo» veicolata dall'azione è dunque per la Arendt, prima di ogni ulteriore specificazione in senso politico, il segno della «possibilità esistenziale» dell'essere liberi”, op. cit., p. 267.

32 Descritta in termini che ricordano per certi versi la vanità del *Qohèlet*.

33 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 31.

34 Hannah Arendt, *Vita activa*, op. cit., p. 182.

35 *Ivi*, pp. 128-129.

Dal momento che le azioni libere non possono esserci imposte da alcuna necessità e non possono dunque essere connesse a tutto quanto compiamo per assicurarci la sopravvivenza, Hannah Arendt indica la sostituzione del proposito di instaurare la libertà con quello di garantire al popolo il diritto a “vesti, cibo e la riproduzione della specie” come l'errore fatale commesso dai rivoluzionari francesi:

Fu la necessità, furono i bisogni urgenti del popolo che scatenarono il terrore e portarono la rivoluzione alla catastrofe. Robespierre alla fine sapeva benissimo che cosa era successo, anche se nel suo ultimo discorso lo formulò in forma di profezia: “Noi periremo perché, nella storia dell'umanità, abbiamo perduto il momento di fondare la libertà”. Non la cospirazione dei re e dei tiranni, ma la cospirazione molto più possente della necessità e della povertà distrasse la loro attenzione abbastanza a lungo perché perdessero il “momento storico”. Nel frattempo la rivoluzione aveva cambiato direzione: non mirava più alla libertà, scopo della rivoluzione era divenuto il benessere del popolo.<sup>36</sup>

Dunque il fallimento della rivoluzione francese, reso evidente dai suoi esiti più manifestamente liberticidi, sarebbe dipeso dal fatto che essa si imbarcò nell'impresa impossibile di risolvere una volta per tutte la questione sociale con mezzi politici. Essa sfociò nel terrore che “porta le rivoluzioni al fallimento”<sup>37</sup> perché:

Non riuscì a mantenere autonoma la sfera politica, ma la subordinò alla possibile soluzione della «questione sociale». [...] Volendo «emancipare la natura», volendo liberare gli uomini dai bisogni naturali, essa portò le preoccupazioni private nello spazio pubblico: «la necessità invase così il campo politico, l'unico in cui gli uomini possono essere liberi»<sup>38</sup>.

Se dunque un'azione libera non può esserci imposta da alcun genere di necessità, allo stesso modo non si può assolutamente definire in termini di libertà un uomo che agisca per assicurarsi il massimo utile, dato che se questa fosse la sua unica dimensione egli non sarebbe in nulla diverso da un automa: necessitato in ogni situazione a compiere quelle scelte che gli profitteranno maggiormente, e quindi vincolato ad un destino predeterminato. È interessante osservare come l'ambizione di emancipare l'uomo dalla servitù dell'utile, operazione che in ultima istanza si premura di salvaguardare un significato per l'esistenza degli uomini, venga riferita da Jean-Fabien Spitz al pensiero di Philip Pettit. Infatti, secondo la sua visione,

---

36 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, op. cit., p. 62.

37 *Ivi*, p. 120.

38 Simona Forti, op. cit., p. 256.

sarebbe sbagliato postulare una logica strumentale alla base delle associazioni umane: “il importe que nous vivions dans cette république des raisons qu'il appelle de ses vœux et non pas dans une société qui se content de calculer nos désirs et nos volontés”<sup>39</sup>. Evidenzia ulteriormente la rilevanza della questione il fatto che Charles Taylor, come abbiamo osservato, indichi la strumentalità come punto dirimente tra la sua visione del repubblicanesimo e quella formulata da Quentin Skinner.

Se per Hannah Arendt l'azione libera è dunque connotata dall'estraneità da ogni necessità ascrivibile al processo biologico come dalla distanza dall'utilità personale, una sua caratteristica fondamentale è la *spontaneità*<sup>40</sup>. Ritengo che il tema della spontaneità abbia rivestito un ruolo importante e per certi versi strutturale nel pensiero e nella storia del genere umano: non si potrebbe affermare che, in un certo qual modo, fu la sensazione di indegnità che gli derivava dal fatto che le sue buone opere mirassero alla salvezza personale, anziché essere svolte disinteressatamente, spontaneamente, che impressero alla teologia di Lutero quella svolta netta che cambiò il corso della cristianità? Per chiarire il ruolo fondamentale svolto dalla spontaneità nel determinare la concezione che le persone hanno di sé potremmo ricorrere a degli esempi che attengono alla vita quotidiana: normalmente ognuno di noi ritiene che una relazione umana intrattenuta strumentalmente sia meno degna di essere vissuta rispetto ad una dalla quale non ci si aspetta di guadagnare nulla. Un matrimonio interessato per lo più ci appare come molto meno dignitoso, per le persone che se ne giovano, rispetto ad un matrimonio contratto spontaneamente, sulla base dei sentimenti. Tutto ciò dipende in misura considerevole dal fatto che, quando perseguono un utile, le persone non possono dirsi del tutto libere. In effetti, nella misura in cui sono governati dal principio dell'utilità, gli uomini non sono poi molto diversi da delle calcolatrici. E, allo stesso modo in cui, che una calcolatrice esista o meno, due sommato a due farà comunque sempre quattro, un uomo che non possa che fare il suo utile non potrà mai attribuire un significato alla sua esistenza. Secondo Hannah Arendt l'uomo può essere libero solo se riesce ad emanciparsi dal perseguimento dell'utilità personale, solo se sommando due più due può scegliere di attribuire un risultato qualsiasi all'operazione. È in questo senso che la spontaneità è ciò che conferisce dignità alla condizione umana, distinguendola da quella degli automi: in sua assenza l'uomo è soltanto lo strumento di determinate forze naturali e, in un certo senso, dato che difficilmente gli si potrebbe attribuire la personalità dell'agente, sembra essere piuttosto indifferente il fatto

---

39 Jean-Fabien Spitz, *Philip Pettit*, op. cit., p. 111.

40 Simona Forti, op. cit., p. 267.

che la sua vita venga vissuta.

Va del resto osservato che proprio le caratteristiche più affascinanti delle azioni libere così come vengono concepite dalla Arendt comportano degli aspetti piuttosto inquietanti. Per esempio il fatto che la Arendt ritenga che l'uomo partecipi alla politica per attribuire un significato alla sua esistenza, “per distinguersi, e per essere ricordato” sembra rendere problematica l'identificazione della politica con il servizio alla comunità. Allo stesso tempo “escludere che l'azione, in quanto iniziativa libera, possa essere intesa come il prodotto della volontà o, più in generale, come l'esito della coscienza morale che detta la condotta da seguire” perché “l'azione sarebbe ridotta a *strumento* per il conseguimento di un determinato fine”<sup>41</sup> sembra confinare la politica nel dominio dell'irrazionale.

Ulteriori caratteristiche fondamentali dell'azione libera come viene intesa da Hannah Arendt sono l'imprevedibilità dei suoi esiti ultimi e la sua irreversibilità. Come diceva Marx, gli uomini fanno la storia ma non sanno la storia che fanno: essi hanno la possibilità di dare inizio a qualche cosa di nuovo, è in questo che risiede la loro libertà, ma non di arrestarlo. Gli uomini non hanno il potere di controllare le conseguenze che le loro azioni producono, dato che ogni nuovo inizio produce una sorta di imprevedibile reazione a catena:

Che le azioni posseggano una così enorme capacità di durata, superiore a quella di qualsiasi altro prodotto umano, potrebbe esser ragione d'orgoglio se gli uomini riuscissero a sopportare il suo fardello, il fardello dell'imprevedibilità e dell'irreversibilità, da cui il processo dell'azione trae la sua vera forza. [Gli uomini] sanno che chi agisce non sa mai ciò che sta facendo e diventa sempre “colpevole” delle conseguenze che non ha mai inteso provocare o nemmeno ha previste, che, per quanto disastrose e inaspettate siano le conseguenze del suo gesto, non può annullarle, che il processo cui dà avvio non si consuma mai inequivocabilmente in un singolo gesto o evento, e che il suo vero significato non si rivela mai all'attore, ma solo allo sguardo retrospettivo dello storico che non agisce.<sup>42</sup>

L'obiettivo storico della tradizione repubblicana sarebbe stato proprio quello di (re)introdurre un assetto istituzionale entro il quale gli uomini potessero esercitare, prendendo parte alla vita pubblica, la loro libertà. Dunque, secondo la Arendt, si definirebbe repubblicanesimo la tradizione di pensiero alternativa a quella *Main Tradition*<sup>43</sup> che, anche al fine di controllare le caratteristiche più inquietanti dell'azione libera, la sua imprevedibilità e irrevocabilità, avrebbe disposto la separazione tra governanti e governati e privato conseguentemente gli

---

41 Simona Forti, op. cit., p. 271.

42 Hannah Arendt, *Vita activa*, op. cit., pp. 172.

43 Simona Forti, op. cit., p. 308.

uomini della loro libertà:

Quando la città-stato ateniese chiamava la sua costituzione isonomia, o i romani parlavano della *civitas* come della loro forma di governo, avevano in mente un concetto di potere e di legge la cui essenza non si basava sul rapporto comando-obbedienza e che non identificava il potere con il dominio né la legge col comando. È stato a questi esempi che gli uomini delle rivoluzioni del XVIII secolo si sono richiamati quando hanno dato fondo agli archivi dell'antichità ed hanno costituito una forma di governo, la Repubblica, in cui il dominio della legge, basata sul potere del popolo, avrebbe posto fine al dominio dell'uomo sull'uomo, che essi ritenevano essere “un governo adatto agli schiavi”.<sup>44</sup>

---

44 Hannah Arendt, *Sulla violenza*, Guanda, Parma, 2008, pp. 42-43.

## ***Philip Pettit: la libertà come non dominio***

Secondo la ricostruzione della tradizione repubblicana operata da Pettit, contrariamente all'interpretazione dell'umanesimo civico, sarebbe improprio identificare la libertà repubblicana con la partecipazione alla vita politica. L'autore, attraverso un'analisi del pensiero repubblicano romano, rinascimentale e anglosassone, cerca di dimostrare come la partecipazione politica – lungi dal costituire l'essenza della libertà repubblicana - acquisisca un ruolo fondamentale solo nella misura in cui è funzionale a garantire una libertà che sembra piuttosto attenersi alla sfera privata:

La libertà, più che dall'accesso agli strumenti del controllo democratico, partecipatorio o rappresentativo, [è] definita da una condizione in cui vengono evitati i mali connessi all'interferenza. In questa tradizione il controllo democratico appare certamente importante, ma la sua importanza deriva non tanto da una sua intrinseca connessione con la libertà, quanto dal suo essere un mezzo utile per estendere la libertà.<sup>45</sup>

Dunque la partecipazione – per così dire - non costituisce il fine degli esseri umani, la realizzazione della loro natura, ma un mezzo volto a proteggere la libertà dei cittadini. Ciò non toglie che Pettit sottolinei come la partecipazione e la cura del pubblico bene costituiscano dei presupposti imprescindibili – e oggi tra i più carenti – per la salvaguardia della libertà repubblicana. Sembra però che in questa accezione alla libertà non si attribuisca più un contenuto specifico, quale era la sua identificazione con la partecipazione alla vita pubblica, ma che essa costituisca piuttosto uno spazio protetto dall'interferenza – nella fattispecie da un tipo specifico di interferenza - che ogni cittadino ha l'opportunità di sostanziare come preferisce con il solo limite della libertà degli altri.

Tuttavia, se è vero che Pettit nega che la libertà repubblicana sia una concezione di stampo positivo, sostiene altresì che non la si possa ascrivere alle teorie della libertà negativa. Secondo l'autore la specificità della libertà repubblicana è stata trascurata a causa di una dicotomizzazione troppo angusta nel trattamento della nozione di libertà, che tende ad attribuire ogni manifestazione del concetto all'uno o all'altro dei due principali modi di pensare la libertà. Tuttavia la libertà repubblicana costituirebbe una terza forma di libertà nettamente distinta, che viene definita “non-dominio”. Essa è costituita da un attributo della

---

<sup>45</sup> Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit., p. 42.

libertà come non-interferenza, cioè il fatto che la definiamo come un'assenza di qualcosa, e da un attributo proprio della libertà positiva, perché si tratta di un'assenza di padronanza da parte di altri, formula con cui definiamo con una certa specificità – e quindi positivamente – il contenuto del non-dominio. Una relazione di dominio si dà quando “la parte dominante può interferire in maniera arbitraria nelle scelte del dominato; può interferire, in particolare, a partire da un interesse o da un'opinione che non dev'essere necessariamente condivisa dalla persona interessata”<sup>46</sup>.

Qualche breve osservazione in merito all'arbitrarietà potrebbe essere illuminante, dal momento che tale concetto riveste un ruolo determinante nel distinguere le interferenze che comportano dominio da quelle che non lo fanno. Un'interferenza sarà arbitraria quando colui che la attua potrà farlo a sua discrezione, a suo piacimento e senza tenere conto in alcun modo degli interessi di coloro che la subiscono. Per contro un'interferenza sarà un atto non arbitrario “nella misura in cui è costretto ad attenersi agli interessi e alle idee della persona che subisce l'interferenza”<sup>47</sup>. Tuttavia, date le ambizioni normative del suo pensiero, per Pettit si è dimostrato necessario verificare quali tra gli interessi e le idee delle persone coinvolte – dato che possono costituire insieme incoerenti – vadano ritenuti pertinenti. In effetti potrebbe darsi il caso di un individuo che vorrebbe giovare dell'assistenza sociale o dei benefici di una società scarsamente conflittuale e allo stesso tempo non pagare le tasse: “in un caso del genere i miei interessi e le mie idee pertinenti saranno quelli che sono condivisi con tutti gli altri, non quelli che mi trattano come un'eccezione, dal momento che lo stato deve servire gli altri quanto me”<sup>48</sup>.

Per dimostrare come sia legittimo distinguere la libertà come non-dominio da quella negativa Pettit argomenta che si possono dare tanto situazioni di dominio senza interferenza quanto situazioni di interferenza senza dominio. Come abbiamo visto nel primo capitolo si può dare una situazione di dominio senza interferenza quando è presente un agente che è in grado di interferire nella vita di un soggetto ma che, per qualche ragione, si astiene dal farlo. Pettit esemplifica questa situazione trattando del caso del padrone che si astiene dall'intervenire nella vita dello schiavo<sup>49</sup>: nondimeno questi continua ad essere suo schiavo, e qualora la

---

46 Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit., p. 33.

47 *Ivi*, p. 72.

48 *Ibidem*.

49 Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit.: “Posso essere dominato da qualcuno [...] senza che l'altro interferisca effettivamente in alcuna delle mie scelte. Può semplicemente essere che il mio padrone abbia una natura gentile e non propensa a interferire. O può semplicemente darsi il caso che io sia sufficientemente

disposizione favorevole del padrone dovesse mutare per qualche motivo, niente lo potrebbe trattenere dall'interferire nella vita dello schiavo. In un certo senso il non-dominio potrebbe dunque essere definito come una situazione di non-interferenza garantita nel tempo, nel contesto della quale l'interferenza non si può dare nemmeno in potenza, nemmeno mutassero le condizioni contingenti che fattualmente ci assicurano da essa. Per questa ragione il non-dominio può essere ritenuto una concezione della libertà per certi versi più esigente rispetto alla non-interferenza: perché un soggetto sia libero non è infatti sufficiente che attualmente non stia subendo alcuna forma di interferenza, ma deve avere la certezza che non si dia alcun agente che avrebbe la possibilità di interferire nella sua vita. Infatti, mentre “può capitare di godere di una situazione di non interferenza nel mondo reale per via di situazioni del tutto precarie e contingenti” di cui non si fruisce “in quello spettro di mondi assolutamente possibili – uno spettro di mondi che è lì, appena dietro l'angolo – in cui questa o quella condizione contingente è mutata”, perché si dia una situazione di non-dominio si deve godere di questa “assenza di interferenza da parte di poteri arbitrari non solo nel mondo così com'è” ma anche in quello “spettro di mondi possibili” in cui le condizioni contingenti assumono una configurazione più sfavorevole<sup>50</sup>. Quindi, come abbiamo osservato precedentemente, i fautori della libertà come non interferenza potrebbero essere soddisfatti nel contesto di un'autocrazia in cui il potere si astenga dall'interferire nella vita dei sudditi; invece quelli della libertà come non-dominio non potranno essere soddisfatti fintanto che esisterà un potere che è in grado di interferire arbitrariamente nelle vite delle persone, il che rende il loro ideale incompatibile con ogni sorta di autocrazia.

Cionondimeno esistono anche valide ragioni per affermare che, per certi versi, l'ideale del non-dominio è una concezione della libertà meno esigente rispetto a quella negativa. Infatti il non-dominio aspira sì a proteggere gli individui in modo duraturo, ma non da tutte le interferenze indiscriminatamente: le interferenze non arbitrarie, quale può essere una legge che persegua “non il benessere personale o la visione del mondo di chi detiene il potere, bensì il benessere e la visione del mondo della collettività”, non compromettono la libertà repubblicana<sup>51</sup>. Ricordiamo come i teorici della libertà negativa ritengano invece che ogni legge, in quanto costrizione, costituisca una contrazione della libertà, che può essere ammessa solo se comporta a sua volta un guadagno nei termini della libertà complessiva goduta dai

---

furbo o servile da riuscire a fare tutto ciò che mi pare” p. 33.

50 Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit., p. 35-36.

51 *Ivi*, p. 73.

membri di una società. Pettit suggerisce che la differenza tra i sostenitori della libertà negativa e quelli della libertà repubblicana possa essere tematizzata nei termini di una predilezione per la quantità delle scelte libere possibili piuttosto che di una predilezione per la qualità di tali scelte libere: “quanti sono legati all'ideale della non interferenza apprezzano in modo particolare il fatto di poter scegliere – il semplice fatto dell'assenza di interferenza – sia che la scelta avvenga in condizione di dominio o meno; coloro che sposano l'ideale del non dominio apprezzano il fatto di poter scegliere in assenza di dominio, ma non necessariamente il fatto di poter scegliere in quanto tale”<sup>52</sup>.

A questo punto ci risulterà probabilmente più chiara l'antica polemica tra Hobbes, il cui punto di vista sarebbe poi stato assunto dalla tradizione liberale, e Harrington, che replicò al suo attacco alle concezioni repubblicane che associavano la libertà all'autogoverno. Infatti Hobbes sosteneva che, ai fini della libertà, non è importante quale sia la fonte delle leggi ma quante leggi – e quindi quante interferenze – si diano, dato che gli uomini sono liberi “nel silenzio della legge”. Harrington, al contrario, sosteneva che dove un agente disponesse di un consistente potere arbitrario – come all'epoca era il caso di Costantinopoli – quante che fossero le leggi, non si sarebbe potuta in alcun modo dare libertà e che le leggi che proteggono i cittadini dall'arbitrio, ben lungi dal compromettere la libertà, la assicurano. Dunque tale contrapposizione tra la libertà come non-dominio e la libertà come non-interferenza costituisce una presenza di lunghissimo periodo nella storia del pensiero politico, ma quel che qui più ci importa è di riflettere brevemente sull'apparente paradosso di una dimensione che, fattualmente priva di interferenze, venga allo stesso tempo ritenuta non libera. Questo è possibile perché, nel momento in cui si è consapevoli della presenza nella società di un potere dominante, a prescindere dal fatto che interferisca, ci si trova in una condizione di angosciante insicurezza e difficilmente ci si comporterà come se così non fosse. Si tenderà invece facilmente ad assumere quegli atteggiamenti servili e adulatori che sembreranno più funzionali al fine di non indisporre la parte dominante e che la tradizione repubblicana ha sempre trattato sprezzantemente. Al contrario, secondo Pettit godere di una condizione di non-dominio:

[...] Significa poter guardare gli altri da pari a pari, confidando nella comune consapevolezza che non è per sua concessione che si perseguono le proprie innocue, non interferenti scelte; si perseguono queste scelte come un diritto generalmente riconosciuto. Non si deve quindi vivere né nel timore dell'altro, né

---

52 Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit., p. 36.

in un atteggiamento di deferenza. La condizione di non interferenza di cui si gode rispetto agli altri non è ottenuta per loro gentile concessione e non si vive pertanto alla loro mercé. Rispetto a loro si è qualcuno e non nessuno. Si è una persona a pieno diritto da un punto di vista sociale e legale.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> *Ivi*, p 90.

## **Quentin Skinner: la libertà come non interferenza e non dipendenza**

Per lungo tempo Quentin Skinner ha ritenuto che la libertà repubblicana consistesse semplicemente in una condizione di non-interferenza. In questa accezione il punto di vista dei repubblicani divergerebbe da quello liberale non perché la libertà venga concepita in modo diverso, ma perché si è in disaccordo rispetto ai mezzi con i quali la si può promuovere e salvaguardare. Secondo quanto sosteneva Skinner ne *L'ideale repubblicano di libertà politica*, per essere liberi sarebbe necessario vivere entro una cornice istituzionale particolare, quella dello “stato libero”, nel contesto del quale, ai fini della libertà, un ruolo determinante sarebbe svolto dall'azione della legge e da una spiccata dedizione verso la cosa pubblica<sup>54</sup>. Infatti secondo questa interpretazione i repubblicani “ritenevano che un impegno universale nei confronti dei doveri pubblici – in una parola, la virtù civica – fosse una precondizione essenziale per garantire a tutti la libertà; non fosse cioè sufficiente fare affidamento su una cornice astratta di diritti o sugli sforzi degli altri”<sup>55</sup>.

Skinner è dell'avviso che per difendere la libertà sia indispensabile - oltre alla disponibilità a coltivare le virtù militari al fine di “difendere la nostra comunità contro le minacce di invasione e di asservimento da parte di nemici esterni”<sup>56</sup> - un impegno politico consistente e una cura diffusa della cosa pubblica, poiché:

Lasciare che le decisioni del corpo politico siano prese dalla volontà di qualcuno che non sia il corpo politico stesso nel suo insieme significa, come nel caso del corpo naturale, correre inutilmente il rischio che il corpo politico venga indirizzato verso il perseguimento non dei suoi fini, ma solamente dei fini di quanti hanno ottenuto il controllo su di esso. Ne deriva che, per evitare tale condizione di servitù, e quindi per garantirci la nostra libertà individuale, dobbiamo coltivare le virtù politiche e dedicarci con tutto il cuore a una vita di impegno civico.<sup>57</sup>

Sarà bene sottolineare che, secondo questa interpretazione, “la partecipazione [...] costituisce una condizione necessaria alla libertà individuale”, ma la libertà individuale non deve essere

---

54 Quentin Skinner, *L'ideale repubblicano di libertà politica*, ne *La libertà prima del liberalismo*, op. cit.: lo stato libero viene identificato con la *res publica* che a sua volta viene definita come “ogni tipo di assetto costituzionale sotto cui si può legittimamente sostenere che il governo riflette genuinamente la volontà della comunità nel suo complesso e ne promuove il bene”, p. 92.

55 Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit., pp. 352-353.

56 Quentin Skinner, *L'ideale repubblicano di libertà politica*, ne *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., p. 93.

57 *Ibidem*.

“equiparata [...] alla virtù o al diritto di partecipazione politica”, né identificata con “l'essere cittadini di uno stato che si autogoverna”<sup>58</sup>.

Ad ogni modo “non si può fare assegnamento sul fatto che queste virtù cardinali vengano messe in atto con costanza e coerenza”<sup>59</sup> perché – come rilevato dal Machiavelli - gli uomini tendono alla corruzione<sup>60</sup>, che consiste nell'anteporre il proprio interesse particolare a quello generale, senza rendersi conto che tale atteggiamento reca pregiudizio, in prospettiva, alla nostra stessa libertà. In questo senso “la corruzione [...] è semplicemente una mancanza di razionalità, un'incapacità di riconoscere che la nostra stessa libertà dipende dalla nostra dedizione alla virtù e dal nostro impegno nella vita pubblica”<sup>61</sup>.

Secondo l'interpretazione che Skinner dà del repubblicanesimo, la soluzione individuata per comporre questi interessi incoerenti degli uomini è stata il ricorso all'azione coercitiva della legge, che induce gli uomini ad attenersi a un comportamento civico virtuoso, salvaguardando in tale modo quella stessa libertà che sembrerebbe pregiudicare.

Infatti, mentre per il pensiero contrattualista e per quello liberale la legge si giustifica solo nella misura in cui, per mezzo della coercizione, impedisce agli individui di interferire nelle rispettive vite, per i teorici repubblicani la legge svolge un ruolo molto diverso, rappresentando ben altro che un male necessario rispetto alla libertà: la legge “obbligando le persone ad agire in maniera tale da preservare le istituzioni di uno stato libero, crea e preserva un grado di libertà individuale che, in sua assenza, verrebbe rapidamente meno, aprendo le porte a una condizione di assoluta servitù”<sup>62</sup>. Siamo ancora una volta di fronte, dunque, a quel principio repubblicano secondo il quale la legge, ben lungi dal compromettere la libertà, la fonderebbe. Nella concezione che Skinner ha del repubblicanesimo, poiché gli uomini tendono a perseguire il proprio interesse particolare anche andando a detrimento della libertà comune, è necessario che la legge ci obblighi “ad andare al di là dei nostri abituali comportamenti autointeressati, [...] per forzarci ad adempiere tutti i nostri doveri civici, consentendo così che lo stato libero, dal quale dipende la nostra stessa libertà, non venga asservito ad altri”<sup>63</sup>. Per quanto la partecipazione in Skinner venga definita in termini esclusivamente strumentali potrebbe essere argomento di discussione se una legge che ci

---

58 Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., p. 49, nota 38.

59 Quentin Skinner, *L'ideale repubblicano di libertà politica*, ne *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., p. 94.

60 Qui, peraltro, si misura la distanza della nozione di libertà in Skinner dalle concezioni positive aristoteliche, che postulano il fatto che la natura umana sia virtuosa e razionale.

61 Quentin Skinner, *L'ideale repubblicano di libertà politica*, ne *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., p. 94.

62 *Ivi*, p. 96.

63 *Ivi*, p. 95.

obbligasse ad agire in un modo particolare non sarebbe in qualche modo incompatibile con una visione puramente negativa della libertà.

Tuttavia Skinner, nel suo più recente *La libertà prima del liberalismo*, riconoscendosi apertamente debitore nei confronti di Pettit, ha sostenuto di essersi convinto che la libertà repubblicana non consista nella pura e semplice non interferenza, ma che a questa vada associata anche l'assenza di dipendenza<sup>64</sup> (ma non sostituita con essa). L'autore osserva, concordando in questo con Pettit, come, rifacendosi per lo più i repubblicani a fonti romane, la libertà venga da essi concepita piuttosto come il contrario della schiavitù che come il contrario della costrizione, la qual cosa “risolve l'apparente paradosso dello schiavo che riesce a sottrarsi alla coercizione”<sup>65</sup>, ma che cionondimeno non può essere ritenuto libero. La dipendenza viene definita come la soggezione a un potere discrezionale, per cui “non è l'esercizio, ma l'esistenza stessa di una tale prerogativa ad essere considerata una minaccia per la libertà pubblica”<sup>66</sup>.

Questo significa che se tu vivi sotto una qualche forma di governo che permette l'esercizio della prerogativa o di poteri discrezionali al di fuori della legge, stai già vivendo come uno schiavo. I tuoi governanti possono scegliere di non esercitare questi poteri, o possono esercitarli con la più attenta considerazione per le tue libertà individuali. Così tu puoi, in pratica, continuare a godere dell'intera gamma dei diritti civili. Il fatto stesso, tuttavia, che i governanti dispongano di tali poteri arbitrari implica che la continuazione del godimento della libertà civile dipende, in ogni momento, dalla loro buona volontà. Ciò significa, però, che rimani soggetto, o esposto, a trovarti i tuoi diritti d'azione limitati o del tutto sottratti.<sup>67</sup>

Queste parole sembrano dimostrare chiaramente che ciò che Pettit definisce dominio corrisponde precisamente a ciò che Skinner definisce dipendenza, e che ciò che Pettit chiama arbitrio corrisponde con una certa precisione a quanto Skinner definisce discrezionalità. Che cos'è dunque che continua a distinguere le concezioni che Skinner e Pettit hanno della libertà

---

64 Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, op. cit.: “Avevo sostenuto, in precedenza, che ciò che separa i teorici neo-romani [termine con cui Skinner si riferisce alla tradizione repubblicana in un'accezione particolare] dai loro critici del liberalismo classico non è un disaccordo sul significato della libertà, ma soltanto un disaccordo sulle condizioni che devono essere garantite se si vuole che la libertà venga assicurata. [...] Ma Philip Pettit mi ha convinto che le due scuole di pensiero di fatto sono in disaccordo (tra le altre cose) sul significato della libertà stessa”, p.47, nota 27.

65 Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., p. 32.

66 *Ivi*, p. 38.

67 *Ivi*, p. 47.

repubblicana e che mi induce a trattarli separatamente? È presto detto: Skinner è convinto che l'antonimo della libertà sia costituito da un binomio composto da interferenza e dipendenza, mentre, secondo Pettit, l'antonimo della libertà è costituito esclusivamente dal dominio e le interferenze di carattere non arbitrario condizionerebbero la libertà senza comprometterla. Quindi, nell'interpretazione di Skinner, i repubblicani avversano tanto la dipendenza quanto la costrizione (cioè l'interferenza), e quindi “essi non hanno nulla da obiettare al principio liberale secondo cui [...] il concetto di libertà è «meramente un concetto negativo» [...] né essi hanno alcuna intenzione di negare che l'esercizio della forza o la minaccia coercitiva del ricorso ad essa non [sic] debbano essere considerate tra le forme di costrizione che interferiscono con la libertà individuale”<sup>68</sup>. L'interpretazione alternativa di Pettit, secondo la quale la mancanza di libertà “va considerata come il prodotto non della coercizione, ma soltanto della dipendenza”, implicherebbe il “paradosso” che le interferenze che non comportano dominio non compromettono in alcun modo la libertà<sup>69</sup>. In particolare “Pettit attribuisce ai difensori della libertà «repubblicana» la tesi che, poiché è soltanto il dominio arbitrario che limita la libertà individuale, l'atto di obbedire alla legge a cui si è dato il consenso è «del tutto compatibile con la libertà»”<sup>70</sup>. Skinner sembra dunque guardare con ostilità all'associazione tra legge e libertà, sebbene tale accostamento mi sembri chiaramente percepibile nella tematizzazione della legge fatta dallo stesso autore, di cui abbiamo dato conto sopra, e mi paia manifestarsi, magari ad intermittenza, nel corso della tradizione repubblicana, per esempio in Machiavelli e Harrington.

Replicando alle obiezioni di Skinner, Philip Pettit attribuisce tale opposizione alla propria affermazione che l'interferenza non arbitraria non compromette la libertà alla convinzione “che una volta che si interpretino in questo modo gli autori repubblicani, se ne debba concludere che al centro della loro proposta vi sia l'idea paradossale che l'obbedienza alla legge rende l'uomo libero o qualcosa del genere”<sup>71</sup>. Dal suo punto di vista si tratta di una convinzione erronea, perché “il mio approccio non favorisce alcun tipo di paradosso rousseauiano, nel senso di sostenere che la legge sia una forma di autoemancipazione, ma solo il tradizionale rifiuto repubblicano di equiparare il modo in cui la legge restringe la libertà a quello proprio dei prepotenti e dei ladri”<sup>72</sup>.

---

68 Quentin Skinner, *La libertà prima del liberalismo*, op. cit., pp. 54-55.

69 *Ivi*, p. 55.

70 *Ibidem*, nota 54.

71 Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit., p. 355.

72 *Ibidem*.

Quindi anche per Pettit la legge restringerebbe la libertà, ma una legge non arbitraria la condizionerebbe senza comprometterla, “proprio come la debolezza fisica o l'ostilità dell'ambiente o la mancanza di certe risorse [...] ridurrà quindi quella che si è soliti definire libertà di scelta degli individui”<sup>73</sup>.

La differenza tra Skinner e Pettit sembrerebbe quindi non avere “poi così grande importanza”<sup>74</sup>, dato che si riduce al fatto che, mentre per il primo ai fini della libertà repubblicana bisogna guardarsi con eguale attenzione dall'interferenza e dalla dipendenza/dominio, per il secondo l'interferenza in quanto tale è un male secondario rispetto al dominio. Cionondimeno resta vero, come rilevato da Pettit, che tale differenza comporta delle importanti implicazioni:

Se ha ragione Skinner, allora i repubblicani non avranno alcun motivo di preferire un regime in cui vi sia interferenza senza dominio a un regime in cui vi sia dominio senza interferenza. Se ho ragione io, vi saranno invece buoni motivi per preferire la prima alternativa, dal momento che la prima comporta solo il male secondario dell'interferenza, mentre la seconda comporta il male primario del dominio.

Pettit sostiene che, assumendo il punto di vista di Skinner, saranno ugualmente desiderabili un regime incentrato sul governo della legge e un regime di dispotismo illuminato in cui i detentori del potere si guardano bene dall'interferire nella vita dei sudditi. In forza di ciò si sente legittimato a concludere che:

Tra questi due possibili scenari non c'è alcun dubbio che tradizionalmente i repubblicani, come sostiene la mia interpretazione, abbiano preferito il primo. Se infatti innalzavano peana all'indirizzo del governo della legge – l'impero delle leggi non degli uomini – conservavano comunque un'avversione radicale verso ogni forma di signoria o dominio, non importa quanto benevoli.<sup>75</sup>

---

73 Philip Pettit, *Il repubblicanesimo*, op. cit., p. 354.

74 *Ivi*, p. 353.

75 *Ivi*, p. 354.