

Forum

La libertà in discussione

Il 2 maggio 2005 si è svolta a Milano, organizzata dalla Associazione Libertà Eguale, in collaborazione con il Centro Studi Politeia, una tavola rotonda sul tema "La libertà in discussione", in occasione della pubblicazione del volume di Ian Carter, La Libertà eguale, Feltrinelli, 2005. Si pubblicano qui di seguito alcuni degli interventi tenuti in quella circostanza e la replica dell'Autore.

Il difficile della filosofia politica

ANTONELLA BESUSSI*

I. Come è stato osservato da più di un recensore, e in alcuni casi in modo sorprendentemente malevolo, *La libertà eguale* è un libro difficile. Lo stesso Carter, infatti, pone il problema di quello che potrebbe apparire come un tratto arido e eccessivamente tecnicistico del suo lavoro. Può questo tratto essere considerato un costo inevitabile dell'appartenenza a una tradizione filosofica che mette il rigore analitico delle prescrizioni al primo posto? La questione riguarda due aspetti diversi, che devono essere distinti. Il primo aspetto è relativo all'impiego di un vocabolario e di uno strumentario sofisticato e complesso: in questo senso il divertimento che l'autore deve aver trovato nella sottigliezza dell'argomentazione può essere condiviso da chi legge se chi legge sa cogliere lo spettacolo di arte varia che un linguaggio formale ben parlato può offrire. Troppo secca mi appare l'alternativa che Carter sembra suggerire tra questa filosofia normativa e la retorica, anche limitandosi a quel pezzo della tradizione contemporanea cui il libro fa riferimento, e basti pensare che la filosofia politica post-analitica, compreso il secondo Rawls, lavora proprio a mettere in questione premesse e conclusioni di tale alternativa. Senz'altro accettabile considero invece la divaricazione tra questa filosofia, che persegue la chiarezza concettuale e la complicazione delle grandi cose, e quella filosofia che diventa oracolare rincorsa dell'ordinario e dello straordinario pur di non rinunciare a una facile seduzione del lettore. Ma non si può trascurare che vi è a questo proposito una significativa divergenza tra chi interpreta la filosofia anali-

* Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Milano.

tica come una tradizione e uno stile filosofico e chi invece la fa coincidere con la filosofia tout court, con la modalità autentica della domanda filosofica, riducendo tutto il resto a storia delle idee quando non a chiacchiera. Senza soffermarsi sui problemi specifici che la filosofia politica incontra quando si riduce a grammatica del linguaggio politico, si può forse comprendere l'irritazione intorno al libro di Carter come risposta alla supponenza caratteristica dei sostenitori della seconda opzione.

Il secondo e più interessante aspetto che la questione del tecnicismo solleva riguarda piuttosto i compiti vocazionali della filosofia politica e la possibile perdita di attrito politico della teoria a favore del suo rigore grammaticale, tema ricorrente in diverse tradizioni contemporanee di riflessione filosofica sulla politica. La filosofia politica di tradizione analitica è spesso a rischio di "favolismo", per dirla con Stuart Hampshire, cioè fatica a conciliare riflessione profonda e radicamento nella vita pubblica o riesce a produrre tale conciliazione solo in casi esemplari. Naturalmente qualcuno potrebbe anche ritenere che sottolineare la rilevanza di tale conciliazione sia inutile o ingenuo, così come indagare i motivi contestuali, di biografia storica e politica direi, che mettono al centro dell'attenzione della filosofia certe domande pubbliche. Eppure, e proprio pensando alla libertà, questione politica per eccellenza, mi vengono in mente due scritti sui quali molti filosofi politici della mia generazione hanno imparato a ragionare, e cioè *Libertà e ragione* di Richard Hare e *Due concetti di libertà* di Isaiah Berlin. Sono testi fortemente impregnati e orientati da motivazioni politiche contestuali, il confronto tra liberalismo e nazismo nel primo caso, il confronto tra mondo libero e mondo comunista nel secondo, insomma questioni legate a qualche dottrina dei due campi. Dicendo questo non voglio affermare che Hare e Berlin si limitino a scrivere note di accompagnamento ai problemi che la libertà pone al loro tempo. Voglio dire piuttosto che sanno tirare frecce al cuore del presente, per usare l'espressione che Habermas ha usato a proposito di Foucault. Credo, anzi, che proprio perché vogliono con le loro frecce mirare al presente Hare e Berlin impegnano la teoria della libertà anzitutto in senso semantico, indagando le condizioni di uso e di possibilità del concetto stesso, e mettendo alla prova la sua adeguatezza descrittiva prima ancora di quella normativa. In questo senso, il lavoro di legislazione concettuale, se così possiamo chiamarla, è preliminare a quello normativo proprio perché si vuole andare al nocciolo di un valore che è sovraccarico di aspettative e significati. Quello che si può dire è che Carter va troppo oltre in questa ansia di legislazione concettuale e, pur sostenendo che una definizione della libertà deve essere costruita tenendo conto del ruolo che il concetto di libertà gioca nell'ambito di una teoria normativa della politica e delle nostre intuizioni su chi è libero o meno in situazioni ipotetiche/reali, attribuisce assai più rilevanza al primo aspetto che al secondo.

2. Vorrei osservare, comunque, che anche sullo sfondo dell'argomento di Carter ci sono implicitamente due campi, che in questo caso sono la sinistra e la destra, la

prima convenzionalmente identificata per l'attaccamento al valore dell'eguaglianza e la seconda convenzionalmente identificata per l'attaccamento al valore della libertà ("convenzionalmente" qui non vuol dire solo che tale distinzione registra uno svolgimento storico, ma che si rintraccia in essa una indicazione positiva, e basta ricordare il fortunato libretto di Bobbio per capire cosa intendo). Sulla base di questa divisione di campo, la sinistra o l'egualitarismo si è presa della libertà solo quelle sue dimensioni che sono immediatamente assimilabili all'eguaglianza: Carter argomenta efficacemente contro questa strategia quando confuta la distinzione egualitarista tra libertà formale e libertà sostanziale o l'assimilazione egualitarista tra libertà e condizioni della libertà, così come quando rifiuta l'appiattimento della libertà come concetto-opportunità sulla libertà come concetto-esercizio, insistendo che la libertà è la possibilità di agire e non l'agire, l'aver una scelta, non lo scegliere. È da una difesa della libertà negativa nel senso di Berlin che questo libro si muove: libertà da costrizioni e intimidazioni, repertorio di possibilità non deliberatamente ristrette o neutralizzate dall'esterno delle nostre vite, garanzie inviolabili sul fatto che i miei desideri, voleri, preferenze vengono da me, sono miei, e solo io sono responsabile di assecondarli o meno ecc., cioè una visione della libertà formulata in tensione polemica con gli apparati coercitivi dell'egualitarismo totalitario.

La difesa della libertà negativa come ideale politico costitutivo e non derivato di un posizionamento *leftist* emerge soprattutto quando Carter insiste su quello che chiama valore non-specifico della libertà, vale a dire valore che non dipende dalle cose particolari che si è liberi di fare, scegliere, desiderare. Proprio perché la libertà ha valore indipendentemente dalle forme che prende diventa cruciale la sua dimensione quantitativa, questione, per altro, già intuita chiaramente da Berlin quando parla della libertà in connessione al numero delle porte aperte, che si decida o meno di passarci attraverso, interpretando cioè la libertà in termini di "più e meno" di certe grandezze, identificate in termini di possibilità. In pratica, la libertà dipende dalla quantità di opzioni accessibili all'agente, e dalla loro maggiore/minore accessibilità per intervento deliberato di terzi. La tesi del valore non specifico della libertà permette insomma una teoria della libertà molto parsimoniosa, centrata esclusivamente sulla quantità di opzioni: sono tanto più libera quanta più ho libertà di azione o quando dispongo dell'insieme più esteso di azioni possibili. La parsimonia, che Carter interpreta in termini assai più ristretti di Berlin, costringe senza dubbio a risparmiare la teoria della libertà su diverse questioni non secondarie: non possiamo classificare le opzioni in base al loro significato soggettivo (cioè a seconda di quanto qualcosa conta nella vita di qualcuno); non possiamo registrare la loro diversità qualitativa; non possiamo chiederci perché qualcuno ha una certa preferenza, ma prendere atto semplicemente che ce l'ha, e è sua. L'obiezione caratteristica a questo modo di procedere sosterebbe l'inadeguatezza di una teoria della libertà che ignori il modo umano di guardare a opzioni, cioè soppesandole, preferendole, commisurandole a valori soggettivi e oggettivi, ma l'oggettivismo è invece a mio avviso il tratto analiticamente più interessante della proposta di Carter sulla libertà e anche quello che più la qualifica come

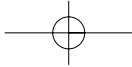
una provocazione al senso comune della sinistra in materia.

Per quanto riguarda il primo aspetto basta pensare a come l'oggettivismo permette di tutelare le qualità di agente di qualcuno quando non si sia in grado di stabilire se le sue preferenze sono quelle che avrebbe nel caso in cui l'insieme delle opzioni disponibili non fosse stato impropriamente ristretto (e Carter ha il torto di non esplicitare il nesso tra libertà e preferenze adattive, che sta assumendo una forte rilevanza, per esempio nelle tensioni tra liberalismo e multiculturalismo). Per quanto riguarda il secondo aspetto, non è qui il caso di porre la questione del rapporto ambivalente che la filosofia politica intrattiene con il senso comune radicato nelle sue tradizioni di riferimento, ma mi pare che ponendola si potrebbe aprire una linea di discussione piuttosto feconda intorno e oltre a questo libro.

3. Il tratto più forte e persuasivo della prospettiva di Carter dipende a mio avviso dalla tesi generale che la ispira, e cioè che più si tiene ferma la connessione tra valore non specifico della libertà e dimensione quantitativa della libertà (più si privilegia il valore empirico della libertà rispetto al valore normativo) meno si rischia di confondere la libertà con altre cose buone, e di confondere o spacciare l'incremento di altre cose buone con l'incremento di libertà, visto che, invece, l'incremento di altre cose buone corrisponde generalmente a una diminuzione di libertà (che si può accettare, volendo, ma basta saperlo). Mai abbastanza, credo, si sottolinea la rilevanza dell'osservazione "toughminded" di Berlin secondo cui "ogni cosa è quello che è, la libertà è la libertà, e non l'eguaglianza, l'imparzialità, la giustizia, la cultura, la felicità umana o una coscienza tranquilla". Questa drastica nettezza serve proprio a neutralizzare la tendenza inflazionistica caratteristica dell'egualitarismo. Come osserva Carter, infatti, inflazionare il concetto di libertà alla maniera degli egualitaristi, che lo estendono fino a renderlo virtualmente indistinguibile da quello di eguaglianza (o, seguendo Berlin, fino a renderlo virtualmente equivalente a quello di coercizione) significa svalutare la libertà, farle perdere il suo valore distintivo. Evitare di confondere la valutazione della libertà in termini di libertà con la misurazione del suo valore in termini di altri beni ha dunque importanti conseguenze analitiche, ma anche importanti conseguenze in termini di valutazione normativa delle politiche: la centralità della libertà costa in altri valori e gli innumerevoli tentativi di compromesso che hanno cercato in teorie e pratiche di quadrare il cerchio tra libertà e giustizia non sono riusciti a smentire le implicazioni radicali di una prospettiva anti-sacrificale nei confronti della libertà stessa, non sono riusciti cioè a mostrare che il sacrificio di qualcosa incrementa quel che viene sacrificato.

L'approccio analitico insegna almeno a non fare confusione, e se la filosofia politica deve anche contribuire alla valutazione normativa delle politiche, diminuire la confusione tra la libertà e gli altri valori, mostrare che il compatibilismo tra i valori non è sempre possibile né desiderabile mi sembra già essenziale. In questo senso non mi è del tutto chiaro perché Carter compia uno slittamento dalla benefica netta distinzione di Berlin tra i due concetti a una visione più ambigua come

quella di MacCallum che, in un intervento ben noto, almeno nella scolastica analitica sul tema, suggerisce una interpretazione triadica dove la libertà non è né negativa né positiva o tutte e due le cose insieme (sono libera da x per fare/essere y). Può anche darsi che dal punto di vista della legislazione grammaticale vi sia un solo concetto di libertà, ma non possiamo eludere il fatto che vi sono due concezioni della libertà stessa, che differiscono sotto aspetti fondamentali. È difficile non considerare le tesi alla MacCallum come tentativi per scaricare la radicalità del punto di Berlin, che è sostanzialmente un punto sulla libertà negativa e sul valore irrinunciabile della libertà negativa in quanto tale, che è lo stesso per barboni e milionari: tanto che lo stesso significato della libertà in generale, quindi anche nel suo senso positivo “buono”, è da lui ricostruito a partire da quello negativo come un “tenere a debita distanza qualcosa o qualcuno”, assumendo dunque un costitutivo sapore antidispotico o antipaternalistico. Poiché non credo che Carter ceda alla “tentazione triadica” per rendere più rispettabile e convenzionale la sua difesa della libertà mi chiedo come risponderebbe a chi non vede alcun nesso necessario tra liberarsi da qualcosa e usare la libertà per qualcos’altro. In che senso, per esempio, un polacco liberato dal nazismo alla fine della seconda guerra è stato libero di aderire al comunismo? Mi chiedo se lo slittamento dal due al tre (da Berlin a MacCallum) dipenda dal tentativo di fare della libertà eguale una concezione di libertà che concilia l’attenzione alle opzioni con l’attenzione agli agenti: definendo la libertà come attributo quantitativo di un agente non si cerca forse di trovare una mediazione tra circostanze in cui si è liberi di agire senza disporre di opzioni accessibili e circostanze in cui si hanno opzioni senza avere la possibilità di agire?



Libertà eguale, non libertà ed eguaglianza

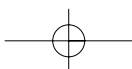
MICHELE SALVATI*

L'associazione di cui faccio parte –“Libertà Eguale”– non aveva filosofi analitici da mandare all'incontro di oggi e però non poteva non essere presente: al di là del titolo, il libro di Ian Carter sostiene una posizione politico-culturale identica alla nostra e la sostiene con argomenti seri. Di qui la mia decisione di partecipare, anche se sono consapevole di molte aree di incomprensione che la lettura di “La libertà eguale” mi ha rivelato. Anche se sono sicuro, il che è peggio, di non essere in grado di valutare da competente altri argomenti che presumo invece di aver compreso. Ma la tentazione di intervenire era forte, per chi è convinto che una posizione di sinistra liberale è oggi il modo più coerente di sostenere con buoni argomenti le posizioni della sinistra moderna.

La sinistra liberale si fonda su tre intuizioni, e le chiamo “intuizioni” perché, anche se possono essere argomentate in modo approfondito, esse sono assunte da ultimo in via assiomatica.

- L'intuizione individualistica. Gli assetti sociali che sosteniamo devono essere giustificati per gli effetti che essi producono sui singoli individui. Sono da ultimo le singole valutazioni individuali quelle che ci forniscono gli standard sulla base dei quali giustifichiamo la nostra preferenza per un assetto sociale invece di un altro.
- L'intuizione universalistica. Ogni individuo dev'essere considerato come egualmente degno di considerazione – portatore di eguali pretese/diritti – di qualsiasi altro. Di qui la preferenza per quell'assetto sociale che meglio soddisfa questa fondamentale eguaglianza.
- L'intuizione libertaria. La pretesa/diritto per la quale invochiamo l'eguaglianza (in termini più suggestivi: il “bene” che l'assetto sociale preferito dovrebbe distribuire nel modo più eguale possibile) è la libertà. Una libertà intesa come assenza di impedimenti a, e insieme possibilità concreta di, perseguire i diversi piani di vita che i singoli individui si propongono. Ho fatto ricorso, per comodità descrittiva, ai due concetti di libertà di Berlin (assenza di impedimenti, da una parte, possibilità concreta, dall'altra): vorrei subito segnalare che uno dei meriti del lavoro di Carter sta nello sforzo di condurre ad unità il concetto di libertà, e cioè di sussumere tutte le proprietà desiderabili connesse all'idea di libertà positiva (o “libertà per”, o “possibilità di”) sotto l'idea di libertà negativa, di assenza di impedimenti. Se ci sia pienamente riuscito, non lo so: ma il progetto è importante.

* Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Milano.



La seconda intuizione, che ho chiamato universalistica, è quella che dà una connotazione di sinistra alla visione individualistico-liberale. È proprio l'eguale dignità di ogni individuo la molla che scatena il moto inarrestabile verso assetti sociali sempre più egualitari: il moto che Tocqueville scorgeva nella storia e di cui paventava gli esiti. Ed è questa intuizione, infatti, che la destra liberale moderna critica: il bene libertà (di e per) non può essere distribuito in modo eguale se non snaturandone le proprietà essenziali, quelle che lo rendono benefico per il progresso della società. Le destre pre-moderne, o le destre romantiche e comunitarie anche in tempi moderni, negano tutti e tre i caratteri del liberalismo: non sono né individualistiche, né libertarie, né universalistiche. Insomma. Libertà è il sostantivo, è il bene che dev'essere distribuito nel modo più eguale possibile. Eguale è l'aggettivo: non libertà ed eguaglianza, ma libertà eguale. Coloro i quali ritenessero che si tratti di un ripiegamento rispetto alle ambizioni della sinistra tradizionale, socialista, non hanno che da riflettere all'idea di emancipazione, letteralmente "liberazione da vincoli". Questo è il significato ultimo dell'idea moderna di sinistra: è lo scatenamento di progetti individuali, che dev'essere possibile per il numero maggiore di individui. In modo che ognuno, come gli aggrada, possa essere agricoltore il mattino, cacciatore il pomeriggio e critico la sera. C'è ancora chi si ricorda del vecchio Marx?

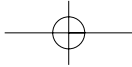
È per questo che il progetto intellettuale di Carter dev'essere condiviso nel suo nucleo portante, che è il valore "non-specifico" della libertà. Non sono le cose che si possono ottenere con la libertà quelle che danno valore a questo bene, ma il bene in sé: delle cose che si possono fare disponendo di libertà sono arbitri i singoli. Sul piano di massima astrattezza concettuale nel quale Carter si pone, si tratta di una posizione inevitabile, anche se ciò lo mette in contrasto con altri *Left-libertarians* o rende difficile trovare indicatori empirici di maggiore o minore eguaglianza nella libertà. Se si cercano indicatori, inevitabilmente bisogna trovarli in effettive distribuzioni di facoltà specifiche, quelle che empiricamente contano (o si presume che contino) per i singoli in una situazione data. Come economista, sono affascinato dalla coerenza e sottigliezza di Carter ma anche perplesso rispetto alle difficoltà che la sua filosofia incontra nell'agganciarsi alla realtà concreta del capitalismo contemporaneo. E questa è la prima fonte di critiche, critiche tipicamente "esterne". La seconda e la terza fonte derivano probabilmente dalla mia incompetenza filosofica. Capisco e apprezzo lo sforzo di Carter per identificare un concetto rigoroso di libertà e per derivare da questo un progetto di società desiderabile, per noi *Left-libertarians*, ovviamente. A volte mi domando se lo sforzo giustifichi contorsioni retoriche che alterano il significato consueto dei concetti (questo è il secondo esempio). O se valga la pena, per salvare un rigoroso monismo, cercare di nascondere la pluralità di intuizioni morali presenti anche tra noi (e si tratta del terzo esempio).

Un tipico esempio di critica esterna che può essere rivolto a Carter riguarda il diritto di proprietà. È tale diritto una componente essenziale della libertà, o può essere derivato dalla libertà se si danno alcune circostanze di fatto, che ci possono essere (come ci sono oggi) ma anche non essere, com'è possibile in astratto? In questo caso la

libertà non implica necessariamente proprietà individuale e dunque la seconda cessa di essere un requisito strettamente indispensabile alla prima. Carter propende per quest'ultima ipotesi, la proprietà come diritto derivato e contingente. Insomma, se si trovasse un modo di organizzare la società in modo efficiente e dinamico (dunque con elevati rendimenti allocativi e innovativi) senza proprietà privata; e se tale modo non avesse ripercussioni negative su altri aspetti della libertà, allora il diritto di proprietà cesserebbe di essere requisito indispensabile della libertà. Forse – ha ragione Carter – per stabilire il punto della natura contingente del diritto di proprietà è sufficiente riuscire a configurare un'ipotesi astratta, senza andare veramente ad esplorare quali siano le implicazioni complessive dell'assenza di proprietà: sull'efficienza allocativa del sistema economico, sulla propensione degli individui ad assumersi rischi allo scopo di appropriarsi dei risultati, sulle conseguenze che ne discenderebbero nella società civile e nel sistema politico. Come studioso di sistemi economico-sociali radicati nella storia, faccio fatica a respirare l'aria molto sottile che sembra bastare a Carter: persino John Rawls, un altro respiratore di aria sottile, sembra radicare la sua teoria della giustizia in un mondo più sanguigno, in un'economia di mercato, in una società capitalistica, in un'antropologia che è quella degli esseri umani che ci vediamo intorno. Se non si scava un po' più a fondo in questi aspetti, l'ipotesi astratta di libertà senza proprietà rischia di assomigliare molto a un'ipotesi futile, della serie: “se mia zia avesse le ruote”..., oppure, “assumiamo di avere un apriscatole”.

Il secondo esempio è “interno” al mondo filosofico di Carter e riguarda un punto di grande importanza concettuale: la non distinzione tra libertà positiva e negativa, ovvero la riduzione della seconda alla prima. Se il gioco riuscisse pienamente, non soltanto si otterrebbe un risultato di grande eleganza e parsimonia concettuale, ma verrebbe meno una distinzione banale e non vera, quella secondo cui i liberali di destra stanno dalla parte della libertà negativa e quelli di sinistra dalla parte della libertà positiva. Assumendo come definizione di libertà una definizione negativa, l'assenza di ostacoli posti da altri esseri umani all'esercizio della mia libertà, come fa Carter a includere in questa ciò che normalmente una persona di sinistra include nell'idea di libertà positiva? E cioè la concreta possibilità di ottenere strumenti, servizi, prestazioni che consentano ai meno avvantaggiati di perseguire, almeno a livello modesto, i loro piani di vita? Insomma, come fa a giustificare l'intervento redistributivo dello Stato?

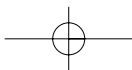
Carter riesce nell'operazione mediante un espediente che mi convince fino a un certo punto: in sostanza asserisce che le risorse materiali sono un mezzo che... riduce la probabilità che altre persone pongano ostacoli alla mia libertà. Insomma, le risorse che mi fornisce il welfare, i suoi trasferimenti monetari e i suoi servizi diretti, aumentano la mia ...libertà negativa, diminuiscono gli impedimenti altrui. Certo, si può dire anche così. È un po' buffo, però, o quantomeno piuttosto lontano dal significato comune delle parole. È come dire che il denaro che lo Stato mi fornisce (dopo averlo sottratto ad altri) elimina l'ostacolo ...di non essere servito, di non ottenere da un altro ciò che voglio. Nel linguaggio comune, questa non è l'eliminazione di un

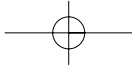


impedimento (cioè la limitazione di un potere altrui che mi ostacolerebbe); questo è un ampliamento del mio potere su altri. Apprezzo il vantaggio dell'unità e della parsimonia concettuale connesso con una chiara definizione negativa della libertà, ma se è pagato al prezzo di stravolgere il significato delle parole è dubbio che si tratti di un vantaggio reale. Insomma, impedire agli altri di ostacolarmi, da un lato, e, dall'altro, avere i mezzi per fare delle cose che desidero (incluso i mezzi per ottenere da altri certi comportamenti) mi sembra rimangano cose assai diverse, che nessun *trick* linguistico-concettuale può assimilare.

Il terzo esempio riguarda il problema della responsabilità e dei limiti che devono essere posti all'eguaglianza delle opportunità, un problema importante per una persona di sinistra. Molti *Left-libertarians* – Dworkin, ma non soltanto lui – sono arrivati alla conclusione che l'egualitarismo liberale deve limitarsi ad una concezione stretta di eguaglianza delle opportunità. Si può compensare per l'impossibilità di scegliere la famiglia in cui nascere, per la cattiva sorte, per svantaggi di cui non si porta la responsabilità, ma non per le conseguenze di scelte attuate con piena consapevolezza dei possibili risultati. Questo implica che interventi a favore di coloro che hanno scommesso e perso, reti di salvaguardia minime per tutti, sono disposti facendo intervenire principi diversi dalla libertà eguale. Carter cerca di salvare l'unità del principio di intervento attraverso la distinzione tra agenti e pazienti: colui che, per scelta propria, è incorso in un esito che lo fa passare dalla categoria degli agenti a quella dei pazienti (un grave infortunio, ad esempio. O la perdita completa dei mezzi di sussistenza) ha diritto a interventi che lo riabilitino nelle condizioni di agente, di titolare di libertà. Molti di noi sarebbero d'accordo nel merito dei casi descritti, ma facendo intervenire altri principi di intervento oltre a quello della libertà eguale: ad esempio un principio di solidarietà. Come fa Carter a giustificare l'intervento sulla base del suo rigoroso monismo?

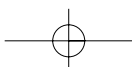
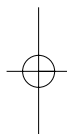
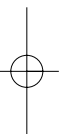
Lo fa, a mio avviso, attraverso un altro *tour de force* in cui il rigore del principio è salvato al prezzo di forzare non soltanto il lessico, ma anche le intuizioni morali secondo le quali l'intervento viene disposto e accettato da gran parte della comunità di riferimento. Secondo Carter, ciò che si deve ai "pazienti" (comunque siano entrati nella condizione di paziente, con o senza responsabilità propria) è null'altro che la libertà stessa. A questo punto Carter entra in una discussione della teoria dei diritti – teorie basate sulle scelte o sugli interessi, secondo la dicotomia proposta da H.L.A.Hart – che non ho modo di seguire. Quale che sia la teoria che seguiamo, resta il fatto che il rigido monismo della libertà eguale, accoppiato con il principio di responsabilità, fa molta fatica a giustificare l'idea di una rete di sicurezza, di un minimo (quanto minimo?) di redistribuzione che dobbiamo offrire a tutti, in quanto membri della comunità di cui siamo parte. E perché poi dovremmo impiccarci a un rigido monismo? Questa è una comprensibile ambizione filosofica, ma non corrisponde alla pluralità delle intuizioni morali di fatto diffuse nella società: come si fa a giustificare col diritto al ripristino in condizioni di libertà la scelta del padre nella parabola del figliol prodigo? I fratelli non erano affatto d'accordo e sulla base di un





principio di responsabilità avevano perfettamente ragione a non esserlo: il padre, con tutta evidenza, agiva sulla base di un altro principio.

Volevo chiudere con un ringraziamento a Ian, personale e come socio di “Libertà Eguale”. Lo ringrazio perché non poteva darci una palestra più attrezzata per verificare la bontà delle nostre aspirazioni etico-politiche e la solidità degli argomenti con i quali le giustifichiamo. Allenandoci a questa palestra non credo che diverremo più popolari. Ma sicuramente saremo più attrezzati a resistere all’impopolarità.



Ma la libertà eguale ha un senso?

EUGENIO SOMAINI*

Libertà eguale di Ian Carter è un libro importante, chi si sobbarca il non facile compito di leggerlo ne esce non solo più informato (le sue esposizioni delle teorie di una serie di autori sono spesso di una chiarezza cristallina), ma ancor più arricchito, anche di dubbi. In queste brevi note mi concentrerò su alcune difficoltà che l'idea di un'uguale libertà presenta e che Carter non mi sembra abbia preso adeguatamente in considerazione.

I. Prima di affrontare questo tema intendo fare qualche osservazione riguardo al problema della misurazione della libertà, un problema la cui soluzione è una condizione preliminare per la definizione e l'applicazione di una norma distributiva egualitaria.

Se non ho capito male Carter intende la libertà come un insieme quantificabile di relazioni triadiche tra un soggetto, delle azioni e dei vincoli o ostacoli al compimento delle stesse. Data un'azione Z , si ha quello che potremmo chiamare una quantità elementare di libertà se la possibilità per un soggetto X di compiere l'azione non è impedita da un vincolo Y , se nessuno dei possibili vincoli concepibili è operante nei confronti di X riguardo all'azione Z si può dire che X è completamente libero di compierla, se alcuni vincoli sono operanti ed altri no la libertà di compiere Z si ridurrà in ragione di fattori come la portata dei vincoli, la probabilità del loro verificarsi o la loro estensione temporale, la libertà effettiva di X di compiere Z sarà quindi una certa frazione della sua libertà completa di compierla. Procedendo in modo analogo per la serie delle azioni concepibili $Z_1, Z_2 \dots Z_n$ e definiti i rispettivi gradi di libertà effettiva, si dovrebbe pervenire ad una misurazione della libertà complessiva di X sommando tali gradi di libertà effettiva per tutte le diverse azioni contemplabili.

Le perplessità che questa impostazione mi suscita sono molte, ne cito soltanto due.

La prima riguarda la nozione di azione e cioè il modo in cui sono definiti quelli che potremmo chiamare gli elementi unitari nello spazio delle azioni¹: come definiamo un'azione stante il fatto che ogni fenomeno concreto che siamo soliti chiamare 'azione' può essere scomposto in una serie di elementi o azioni più elementari o aggregato con altri analoghi in modo da formare azioni più complesse e che per ogni 'azione' tali possibili scomposizioni e aggregazioni sono indefinitamente

* Università degli Studi di Parma.

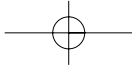
numerose? Dato poi che per misurare la libertà complessiva di un individuo sommiamo i gradi di libertà effettiva di cui lo stesso dispone per le diverse azioni possibili, a quale livello di aggregazione o di scomposizione per ciascuna di esse dobbiamo collocarci, perché la somma di tali elementi ci offra una misura della libertà di un individuo che sia insieme significativa ed adeguata per gli scopi che ci siamo proposti?

La seconda perplessità riguarda la natura dei vincoli: una stessa azione può essere impedita ad un dato soggetto da diversi vincoli, p.es. da una legge che la proibisce a tutti, da una legge che la proibisce solo ai membri di una particolare etnia, da singoli individui che deliberatamente la contrastano o da ostacoli fisici: supponendo che l'efficacia limitativa che ciascuno di questi vincoli ha sulle possibilità di agire di quel soggetto sia uguale² dovremo concludere che essi rappresentano tutti un'uguale limitazione delle sue libertà?

2. Passo ora ad esaminare una questione di portata generale e cioè se e in che limiti, sia possibile proporsi di rendere uguale la libertà di cui godono i membri di una data popolazione. Nell'affrontare questa questione, e per semplificarne l'esame, mi pongo sul terreno di Carter e accantonò le riserve che ho avanzato sopra, supponendo risolti in modo soddisfacente tutti i problemi pratici che presenta la realizzazione dell'uguale libertà e cioè che si disponga sia di una valida misura dell'estensione delle libertà individuali sia degli strumenti per intervenire sulle stesse in modo da renderle uguali³.

La mia argomentazione parte dalla constatazione che la nozione di libertà designa tre tipi di oggetti (o se si preferisce ha tre dimensioni) distinti ma tra loro strettamente interdipendenti: a) un campo di azioni possibili, b) la scelta e l'effettivo compimento di alcune delle azioni che figurano in tale campo, c) le conseguenze o i risultati di tali azioni⁴. Questo terzo aspetto è di importanza cruciale in quanto, se accettiamo l'idea che la libertà sia qualcosa che va non solo promosso, ma anche rispettato, siamo portati a concludere che, in linea di massima, un soggetto ha una forte (non necessariamente piena) titolarità sugli effetti che l'esercizio della sua libertà produce sulle sue condizioni, che cioè esso deve sopportare o godere le conseguenze delle azioni che ha liberamente compiuto, una titolarità che è particolarmente forte se le azioni sono state compiute partendo da una condizione di uguale libertà. La sfera della libertà non è limitata alla possibilità di agire, ma comprende anche le azioni stesse e le loro conseguenze, espropriare un attore delle conseguenze delle sue azioni libere (azioni che hanno un senso solo in vista dei risultati che si propongono di ottenere) significa espropriarlo della libertà di cui godeva riguardo ad esse.

Si tratta di un punto a mio parere decisivo e che viene trascurato da Carter, il quale prende in considerazione le conseguenze delle azioni solo nel caso in cui queste violino qualche vincolo o qualche norma e siano quindi soggette a sanzioni che modificano sia la portata delle azioni stesse, sia le condizioni (in termini di libertà) dei soggetti che le hanno compiute. Sarebbe ingiusto rimproverare al solo



Carter l'aver trascurato il terzo aspetto, la critica è estendibile anche ad alcuni degli autori cui egli si è ispirato, e in particolare a MacCallum, che avrebbe potuto aggiungere alla formula triadica un quarto elemento rappresentato dalla relazione tra il soggetto X e le conseguenze H dell'azione Z che lo stesso ha compiuto nel momento in cui ha deciso di tradurre in atto la libertà di cui disponeva rispetto ad essa.

L'essere questo quarto aspetto della relazione complicato dal fatto che le conseguenze di una particolare azione compiuta da un soggetto non dipendono solo dalla natura dell'azione stessa, ma anche dalle azioni di altri soggetti e da fattori legati al caso⁵ non invalida (anche se può renderne difficile la concreta applicazione) il principio che abbiamo enunciato sopra, e cioè che le conseguenze di un'azione libera devono ricadere, almeno in prima istanza, su chi l'ha compiuta.

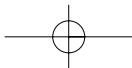
3. Nello sviluppo della mia argomentazione supporrò provvisoriamente che in una certa situazione iniziale l'uguaglianza delle libertà sia stata effettivamente realizzata tra i membri di una stessa generazione⁶.

Le azioni che, a partire da quella situazione iniziale, i soggetti compiono, scegliendo nel campo delle opzioni che sono loro disponibili, modificano l'estensione di tale campo per ciascuno di essi in tutti i momenti successivi. Alcune delle azioni aumentano le opzioni disponibili nelle epoche successive e sono quindi assimilabili a una forma di investimento, altre le diminuiscono e sono assimilabili ad una forma di consumo; l'estensione delle opzioni di cui ciascun soggetto dispone viene poi influenzata (a volte in senso espansivo o volte in senso restrittivo) anche dalle scelte e dalle azioni di terzi (attraverso degli effetti di esternalità) e dal caso. Possiamo quindi dire che l'esercizio della (uguale) libertà da parte di ciascuno modifica l'estensione delle libertà (direttamente per il soggetto stesso ed indirettamente per tutti gli altri) e dà luogo ad una situazione di ineguali libertà.

La condizione di uguale libertà può quindi verificarsi solo per un istante e viene necessariamente meno in tutti i momenti successivi: cercare di ripristinare l'uguaglianza in uno qualsiasi di essi significherebbe mancare di rispetto alla libertà di chi ha compiuto le azioni, e sarebbe quindi anche una violazione della condizione originaria di uguale libertà (alcune delle libertà che compongono l'uguale dotazione iniziale verrebbero vanificate, in quanto private della loro capacità di produrre effetti).

Da quanto detto si possono ricavare conclusioni riassumibili nelle due seguenti proposizioni.

Proposizione 1: *'Se in un dato momento una condizione di uguale libertà viene realizzata per un certo gruppo di soggetti appartenenti ad una stessa generazione, l'uguaglianza cesserà immediatamente di esistere non appena i soggetti comincino ad agire, e cioè ad esercitare l'uguale libertà di cui dispongono; tale ineguaglianza sarà una conseguenza della loro libertà e non potrà essere modificata senza violare la stessa e senza violare la sua originaria uguaglianza'.*



Proposizione 2: *‘Uno stato che (per ipotesi) abbia effettivamente realizzato tra i suoi membri una condizione di partenza di uguale libertà non solo avrebbe assolto ai suoi compiti ugualitari, ma si sarebbe anche privato della possibilità di proporsene legittimamente di ulteriori’⁷.*

4. Affermare ciò non significa che lo stato debba astenersi da qualsiasi intervento o interferenza negli effetti dell’esercizio delle libertà individuali, ma semplicemente che gli interventi o le interferenze dovranno essere quanto possibile neutrali dal punto di vista della distribuzione della libertà.

Traducendo schematicamente questi principi in termini di politiche sociali e di tassazione si può dire che: a) l’azione perequatrice e redistributiva dovrebbe essere esercitata essenzialmente attraverso la spesa, una spesa destinata a soggetti molto giovani e concentrata su quelli tra essi che hanno meno libertà (fino a riportarli in condizioni di parità); b) che per contro il prelievo fiscale, il quale si rivolge a soggetti che hanno già esercitato la loro libertà, dovrebbe essere neutrale da un punto di vista distributivo, e basarsi su una forma di tassazione proporzionale del reddito (aliquota unica) o sul principio del beneficio (in base al quale ognuno paga in ragione di ciò che riceve).

Per evitare di essere frainteso e di vedermi attribuite posizioni troppo radicalmente liberiste devo chiarire, anticipando un punto che riprenderò più avanti, che le considerazioni precedenti riguardanti l’impossibilità di ripristinare l’uguaglianza di libertà senza violare l’uguaglianza originaria (una volta che questa sia venuta meno in seguito all’esercizio della libertà stessa) si basavano sull’ipotesi che tutti i soggetti partissero da un’effettiva condizione di uguaglianza, se la situazione di partenza non fosse stata di uguaglianza le obiezioni che abbiamo mosso agli interventi perequativi successivi perderebbero gran parte del loro peso.

5. A questo punto intendo spingere un passo più avanti la mia critica dell’idea di uguale libertà e sostenere che una condizione iniziale di uguale libertà non può essere realizzata (foss’anche per un solo istante) per tutte le generazioni.

Supponiamo: i) che in una certa epoca originaria lo stato sia effettivamente riuscito a realizzare una condizione di uguale libertà per tutti i membri di una certa generazione (che chiameremo generazione zero); ii) che lo stesso metta in atto analoghe misure per le generazioni successive.

Per realizzare l’uguaglianza tra queste ultime lo stato dovrà ovviamente correggere gli effetti che, *in modo non intenzionale*, l’esercizio della libertà da parte dei membri della generazione zero produce sui membri di quelle successive⁸. È tuttavia probabile che alcuni soggetti della generazione zero facciano uso di una parte delle libertà di cui dispongono con il preciso intento di migliorare ed estendere le libertà di alcuni soggetti delle generazioni successive che, per qualche motivo, stanno loro particolarmente a cuore. Le ineguaglianze che in questo caso si producono non sono la conseguenza accidentale (anche se in termini generali prevedibili-

le) di azioni che mirano a produrre altri risultati, ma sono lo scopo stesso e l'obiettivo dichiarato delle azioni da cui derivano: in questi casi l'uguale libertà di alcuni membri della generazione zero ha trovato espressione nella creazione di ineguaglianze tra i membri delle generazioni successive. Lo stato non ha nessun titolo valido per pretendere di vanificare gli effetti di queste azioni della generazione zero: il fatto che tali azioni perseguano un obiettivo (la creazione di ineguaglianze nelle libertà iniziali) antitetico a quello perseguito dallo stato, non le invalida, in quanto la realizzazione dell'uguaglianza può essere una norma per la condotta di un organo pubblico, ma non per quella di un singolo individuo come privato, ed in quanto le azioni di cui stiamo parlando sono espressione dei più comuni e preziosi tra i sentimenti.

Il tentativo di correggere sistematicamente gli effetti di queste azioni contravverrebbe anche ad un principio di uguale rispetto: ristabilire l'uguaglianza quando le ineguaglianze siano la risultante di azioni specifiche *ad personam* richiederebbe non interventi perequativi di portata generale e basati su criteri universali ed imparziali (interventi che abbiamo supposto lo stato, per quanto lo riguarda, abbia già messo in atto e con successo), ma interventi *ad hoc* di tipo discriminatorio, che rappresenterebbero una violazione della libertà e della dignità sia di chi ha ricevuto il beneficio sia di chi lo ha conferito. In una società complessa lo stato non può non intervenire per modificare gli effetti di una serie di azioni (libere) compiute dai suoi membri ed appropriarsi di una parte dei risultati che esse hanno prodotto, tali interventi e tale appropriazione sono certamente limitativi delle libertà dei soggetti, ma non sono violazioni della loro uguale libertà; interventi che prendano selettivamente di mira le conseguenze delle azioni di certe persone non sarebbero semplicemente limitativi della libertà dei soggetti colpiti, ma costituirebbero una violazione del principio di uguale libertà, violazione che sarebbe tanto più paradossale se fosse compiuta in nome dello stesso principio di uguaglianza.

Le considerazioni precedenti ci portano a formulare la seguente Proposizione 3: *'Una condizione iniziale di uguale libertà per i membri di una data generazione non può essere realizzata in modo compatibile con il rispetto della uguale libertà dei membri delle generazioni che immediatamente la precedono'*.

Da questa proposizione deriva una sorta di condizione di incompatibilità tra uguaglianza a livello intragenerazionale ed uguaglianza a livello intergenerazionale che può essere tradotta nella seguente Proposizione 4: *'È impossibile riconoscere ad ogni generazione un uguale diritto ad avere una distribuzione iniziale della libertà fra i propri membri che sia uguale (foss' anche per un solo istante)'*. Si noti che in questa proposizione la nozione di uguaglianza figura in due accezioni distinte e cioè da un lato come 'uguale libertà' e dall'altro come 'uguale diritto ad un'uguale libertà'.

6. Da quanto si è detto si è portati a concludere che libertà ed uguaglianza sono due condizioni difficilmente compatibili tra loro (addirittura meno compatibili di quanto abbiano comunemente ritenuto molti autori che si sono mostrati pessimisti

al riguardo) e che i problemi di compatibilità sono particolarmente seri quando la libertà stessa sia ciò che ci si propone di rendere uguale.

Le implicazioni di questa incompatibilità per quanto riguarda l'azione concreta dello stato sono tuttavia assai meno devastanti di quanto potrebbe sembrare a prima vista: in primo luogo il fatto che le libertà iniziali siano di fatto (e quasi inevitabilmente) ineguali toglie una certa sacralità alle libertà stesse ed autorizza interventi perequativi *in corso d'opera*, e cioè riferiti a soggetti che già hanno fatto libero uso delle (inequali) libertà di cui disponevano; in secondo luogo non c'è nessun motivo perché gli interventi perequativi non abbiano di mira precisamente le libertà, mirino cioè soprattutto ad aumentare le libertà di chi ha poche libertà.

La libertà non solo è probabilmente ciò cui si può più legittimamente attribuire valore (più che le risorse materiali, il benessere o quant'altro), ma rappresenta anche un bene, o un insieme di beni, di cui in molti casi (ed entro certi limiti) si può mutare (in senso ugualitario) la distribuzione senza arrecare troppi danni, in generale ed in particolare a chi subisce l'azione redistributiva e ne è per così dire penalizzato (quantomeno in termini relativi).

Note

¹ Poiché si intende aggregare per somma non è sufficiente che si individuino degli elementi distinti nello spazio delle azioni, ma occorre anche che tali elementi siano espressi in termini quantitativi ed omogenei, e quindi nei termini di un'unità di misura comune.

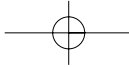
² È evidente che i diversi tipi di vincoli cui abbiamo accennato non sono equivalenti dal punto di vista di una prospettiva ugualitaria, in quanto non incidono su tutti nella stessa misura.

³ Una condizione quest'ultima cruciale, in quanto una condizione di uguale libertà non può prodursi da sola, ma solo come conseguenza di deliberati interventi perequativi da parte dello stato.

⁴ Per semplicità mi limiterò a considerare azioni che siano riconosciute lecite, l'idea di Carter che si debbano prendere in considerazione anche azioni che violano certi vincoli normativi, e che il valore di tali azioni in termini di libertà debba essere preso in considerazione al netto della riduzione di libertà che deriva dalle sanzioni previste per chi li viola (riduzione che a sua volta viene moltiplicata per la probabilità che la violazione venga scoperta) è ingegnosa, ma mi sembra che complichino inutilmente la materia e non contribuisca a mettere a fuoco gli aspetti essenziali del problema. Aggiungerei anche che l'adozione di una prospettiva ugualitaria, e cioè l'idea che lo stato debba intervenire per promuovere la libertà di chi ha meno libertà, renda particolarmente opportuno il limitarsi a considerare le opzioni lecite.

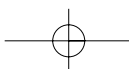
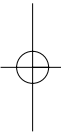
⁵ Lo stabilire quale parte delle conseguenze che una certa azione ha prodotto in concorrenza con altre azioni sia specificamente imputabile ad essa può sollevare problemi di non facile soluzione, la cui analisi rientra nelle sfere di competenza di diverse discipline, appartenenti sia alle scienze naturali sia a quelle sociali, e tra queste ultime in particolare alla teoria economica e alla scienza giuridica.

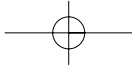
⁶ L'uguaglianza di libertà di cui parliamo è sempre definita con riferimento ai membri di una stessa generazione, e cioè a livello intragenerazionale e non intergenerazionale, la realizzazione dell'uguaglianza (in termini di libertà o di qualsiasi altro valore) tra i membri di generazioni diverse presenta difficoltà ancora maggiori, ed è di fatto impossibile al di fuori del quadro di una società stazionaria (si veda E. Somaini, *Uguaglianza*, Roma, Donzelli, 2002, cap.XIV).



⁷ In precedenza abbiamo citato anche il caso tra i fattori che fanno venire meno l'ipotetica uguaglianza originaria, a questo proposito è opportuno fare riferimento alla distinzione dworkiniana tra sorte pura (o bruta) e sorte opzionale: gli effetti della sorte opzionale devono essere considerati come conseguenze dell'esercizio della libertà e sono quindi da imputare ai soggetti che hanno deciso di esporsi ad essa, quelli della sorte bruta non sono legittimamente imputabili ai soggetti che li hanno subiti e richiedono un'azione correttiva da parte dello stato, un'azione *riparatrice* (compensativa di un danno) e non *perequativa* (correttiva di un'ineguaglianza).

⁸ In quanto razionali i membri della generazione zero formuleranno delle previsioni riguardo alla natura delle misure (fiscali, di spesa, regolative ecc.) che lo stato adotterà a questo fine e ne terranno conto nella formulazione dei loro progetti, cercando di ridurre il possibile impatto negativo delle stesse sull'evoluzione della loro libertà nel corso della loro esistenza, fare ciò corrisponderà ad un legittimo impiego delle libertà di cui sono stati inizialmente dotati.





Replica a Besussi, Salvati e Somaini

IAN CARTER*

Avendo conosciuto e ammirato i lavori di Besussi, Salvati e Somaini su temi vicini a quello del mio libro, non mi sorprende il fatto di aver ricevuto da loro commenti così stimolanti, né quello di trovarmi di fronte a una serie piuttosto lunga di obiezioni. Apprezzo l'opportunità di rispondere, cercando così di chiarire ulteriormente le mie idee, sia agli altri sia a me stesso. Tratterò i vari punti nell'ordine che mi sembra più naturale alla luce della struttura del libro.

La legislazione concettuale e i suoi eccessi

Antonella Besussi pone quel che si può chiamare una critica moderata al metodo filosofico che ho adoperato nel mio libro, suggerendo che, nonostante la "legislazione concettuale" abbia un certo valore, vado "troppo oltre" in questa direzione a scapito della rilevanza politica e del "radicamento nella vita pubblica". Non è contraria al metodo analitico di per sé, ma agli eccessi di analiticità.

Benché si tratti di una critica che – anche in questa versione moderata – sono più abituato a sentire in Italia che non in Inghilterra, Besussi cita a sostegno della sua obiezione due filosofi inglesi – Isaiah Berlin e R. M. Hare – che a suo avviso riescono meglio a unire l'analisi filosofica con l'impegno a "tirare frecce al cuore del presente". Che io non sia riuscito a tirare tante frecce al cuore del presente quanto Hare e Berlin sarebbe, ovviamente, un'osservazione poco generosa, ma non penso che Besussi mi stia chiedendo di rispondere all'accusa di non essere un gigante del pensiero contemporaneo. Ritiene, piuttosto, che io non abbia *tentato* di radicare la mia analisi nella vita pubblica quanto Hare e Berlin hanno tentato di fare e che, a differenza di loro, io sia stato un po' *feticista* dell'analisi concettuale.

Ho affermato nell'introduzione al libro che trovo l'analisi concettuale divertente, ma ho anche aggiunto che "non è questo il punto". In termini di valore filosofico, non la considero un fine in sé. Essa ha un grande valore, ma un valore puramente strumentale. Per riprendere una distinzione che ho fatto nel libro, direi che il valore dell'analisi concettuale può essere sia strumentale "specifico", sia strumentale "non-specifico": nel primo caso si fa l'analisi concettuale perché serve a qualche scopo teorico particolare (come, per esempio, la difesa morale di certe politiche pubbliche); nel secondo caso, lo si fa perché si sa che il chiarimento dei rapporti logici tra i concetti (ammesso che si tratti di concetti in qualche senso importanti) sarà probabil-

* Facoltà di Scienze Politiche, Università degli Studi di Pavia.

mente utile a un qualche scopo teorico futuro.

Nel libro credo di aver fatto analisi concettuale solo quando aveva un valore strumentale *specifico*, e cioè quando serviva per caratterizzare, chiarire e giustificare l'idea liberale di giustizia come eguale libertà. Se si vuole fondare una teoria liberale della giustizia sull'unico ideale del diritto alla libertà, con tutte le implicazioni politiche normative che ciò può avere, è necessario fare distinzioni piuttosto fini all'interno dei concetti di libertà e diritti – distinzioni che, per chi abbia in mente altri scopi teorici, possono anche sembrare ridicoli o irrilevanti. È necessario per rispondere a certe obiezioni, per evitare ambiguità o vaghezze, per esplicitare tutti i passi di un'argomentazione. Come sosteneva J. L. Austin, l'analisi non è l'ultima parola, ma è la *prima*¹.

Guardando al grado di impegno ideologico e all'insieme di implicazioni per le prescrizioni politiche, non penso che *La libertà eguale* sia meno radicato nella vita pubblica rispetto a *Due concetti di libertà* di Berlin o (tanto meno) *Libertà e ragione* di Hare. A mio parere, la differenza dipende soprattutto dal fatto che il primo affronta un dibattito all'interno del liberalismo egualitario, mentre il secondo e il terzo rappresentano difese *del liberalismo stesso*. Non a caso, l'analisi della libertà proposta da Berlin richiede, e contiene, poche distinzioni fini (e alcune ambiguità) all'interno del concetto di libertà negativa. Lo scopo principale di Berlin è difendere la libertà negativa (ed evidenziare alcune possibili implicazioni illiberali del concetto di libertà positiva); non si pone il problema di capire quale interpretazione della libertà negativa rappresenti la difesa più efficace di un tipo particolare di liberalismo nei confronti di altri tipi particolari di liberalismo. Nel suo caso, ciò che interessa è il "grande quadro" ideologico, che può essere dipinto con la pennellata, e il risultato è certamente più drammatico e ispirante, e forse più importante. Poco o nulla ci dice, però, sulle implicazioni per la libertà negativa della differenza tra liberali egualitari e antiegalitari, per non parlare di quella tra egualitari della sorte ed egualitari degli esiti o quella tra lo stato sociale e le sue varie alternative egualitarie. Chi guarda il concetto di libertà negativa attraverso un binocolo non raggiungerà mai risposte filosoficamente solide a questioni del genere. E a Berlin non interessava particolarmente raggiungerle. Infatti, a parte poche righe di risposta a MacCallum, egli non ha mai contribuito all'enorme letteratura sulla libertà che ha seguito la pubblicazione del suo saggio e che ha cercato di criticare o di elaborare in maggiore dettaglio alcune delle sue tesi, mirando a definire in maniera più chiara e precisa la libertà. È come se, per Berlin, lo scopo principale del suo saggio – quello di rintracciare e valutare alcune grandi linee storiche di pensiero – fosse stato frainteso o ignorato da questo dibattito². Da parte mia, sono partito dalla convinzione che, a prescindere dalle intenzioni di Berlin, la discussione più analitica successiva al suo saggio *può* dirci qualcosa sulle varie politiche alternative appena menzionate.

C'è chi dirà che sono stato comunque troppo lento nel raggiungere le mie proposte normative, che faccio troppi passi preliminari, troppi ragionamenti astratti e complessi. A chi obietta in questo modo posso solo dire di avere un'idea diversa dalla loro (un'idea che ritengo di condividere con Berlin e Hare) su dove rintracciare la

linea tra fare politica e fare filosofia politica.

La libertà e la “tentazione triadica”

A differenza di Besussi, non considero “benefica” e “netta” la distinzione di Berlin tra libertà positiva e libertà negativa. O meglio, la considero benefica e netta solo nel momento in cui si condividono gli scopi teorici di Berlin. Nel momento in cui diventa necessario guardare più da vicino il concetto di libertà, sorgono una serie di problemi che rendono la distinzione meno netta e, nella misura in cui abbiamo bisogno di distinzioni nette, non benefica. La distinzione funziona *grosso modo*; perciò continuo ad usare il termine “libertà negativa”, per collocare la mia concezione entro una certa famiglia di posizioni. Ma è difficile negare la validità dell’osservazione di MacCallum per cui ogni libertà è sia negativa (la libertà *da* un qualche tipo di vincolo), sia positiva (la libertà *di* fare, essere o diventare qualcosa). E il problema non è solo semantico. Diversi autori classici sono di difficile classificazione entro lo schema dicotomico di Berlin, a prescindere dai nomi che scegliamo di dare ai due lati. Locke, per esempio, sembra a prima vista un sostenitore della libertà negativa berliniana, ma egli afferma anche che la libertà va distinta dalla “licenza” e che “non merita il nome di limitazione ciò che non fa che proteggerci dagli abissi e dai precipizi”³ – posizioni queste che tendono a caratterizzare concezioni che Berlin chiamerebbe positive. Ciò suggerisce che la dicotomia berliniana non sia lo strumento migliore per capire bene le differenze tra Locke e altri liberali riguardo al significato di ‘libertà’. Al minimo, bisognerà ammettere l’esistenza di un *continuum*, e non più di una distinzione netta.

Si consideri, inoltre, il seguente caso. Diversi liberali egualitari classificano come vincolo alla libertà non solo gli ostacoli posti da altri esseri umani (in linea con quanto sostengono i difensori della definizione interpersonale o “sociale” della libertà), ma anche gli ostacoli di origine puramente naturale, come un terremoto o una malattia genetica. In quest’ultimo campo possiamo collocare autori come Amartya Sen e Philippe Van Parijs, che identificano la libertà con l’abilità. Anche qui, la dicotomia di Berlin sembra perdere di nettezza. Sen si dichiara un sostenitore della “libertà positiva”, mentre Van Parijs, in una discussione più sfumata, propende più volte per l’utilizzo dell’etichetta “libertà negativa”, nonostante i due autori si stiano riferendo alla stessa identica concezione della libertà⁴.

Lo schema di MacCallum è di grande utilità nel cogliere le differenze tra chi sta chiaramente in uno dei due campi berliniani e chi sta, apparentemente, da qualche parte fra i due. Esso permette di precisare un numero illimitato di concezioni della libertà, mostrando allo stesso tempo la somiglianza di famiglia che ci porta a riconoscere i due grandi campi ideologici evidenziati da Berlin, nonché la loro radice comune nel rapporto triadico astratto su cui convergono (un agente, X, è libero da vincoli, Y, di fare, essere o diventare qualcosa, Z). Questo rapporto triadico ci spiega perché, nonostante siamo in disaccordo sul significato di ‘libertà’, crediamo di parla-

re della *stessa cosa*. Sono questi i motivi principali per cui io cedo alla “tentazione triadica”.

La risposta di Berlin a MacCallum, cui ho già fatto menzione, consiste nel notare che ci sono alcuni casi in cui sembra che la libertà sia un rapporto diadico piuttosto che triadico: una libertà puramente “da”, che consiste in un rapporto tra un agente e certi vincoli, X e Y, e che non implica alcun riferimento a scopi (azioni o stati di essere), Z. L'esempio fornito da Berlin è quello di un popolo che vuole liberarsi dalle catene di un potere imperialista senza avere in mente nessun scopo particolare nel farlo⁵. Besussi sembra avere in mente questa obiezione quando si chiede come risponderci “a chi non vede alcun nesso necessario tra liberarsi da qualcosa e usare la libertà per qualcos'altro”. Ho trattato quest'obiezione nel mio libro precedente *A Measure of Freedom* e mi permetto di tradurre qui il passo rilevante. La chiave per rispondere a Berlin sta, a mio avviso, nella distinzione tra libertà in senso specifico e libertà in senso non-specifico.

Concordo con MacCallum e Oppenheim che non ha senso parlare di un agente (X) come libero da vincoli (Y) senza un riferimento almeno implicito alle cose (Z) che l'agente è libero di fare o essere. Credo, tuttavia, che vi sia un modo per cogliere l'intuizione di Berlin senza abbandonare la formula triadica di MacCallum, e cioè interpretando la ‘Z’ in tale formula come di natura *non-specifica*. Per la gente oppressa nell'esempio di Berlin è importante il fatto che, una volta che avranno tolto le loro catene, ci saranno molte cose nuove che saranno libere di fare; il punto è che le loro menti non sono fissate su qualcuna di queste cose in particolare. Essi apprezzano “l'essere liberi di fare delle cose” in un senso generale, piuttosto che in un qualche senso specifico. Infatti, se non apprezzassero la libertà di fare delle cose almeno in questo senso generale, sarebbe difficile spiegare il dispiacere che provano per la presenza delle loro catene.⁶

Aggiungerei, più radicalmente, che se non *concepissero* le catene come impedimenti al fare delle cose almeno in questo senso generale, sarebbe difficile spiegare come essi le abbiano *identificate* come catene.

Si può misurare la libertà?

Nella mia prospettiva, lo schema di MacCallum ha anche un'utilità più specifica: esso aiuta a individuare in modo chiaro ed esaustivo i problemi che sorgono quando ci si interroga sulla possibilità di misurare la libertà in senso complessivo, distinguendo tra problemi di aggregazione dei vincoli e delle azioni. Come nota Eugenio Somaini, questi problemi devono essere superati se vogliamo porre la libertà come oggetto della giustizia egualitaria: se il concetto di eguale libertà deve fondare le politiche pubbliche, deve essere possibile almeno distinguere tra una libertà complessivamente eguale e una libertà complessivamente ineguale; e sarebbe inoltre auspicabile poter misurare la disegualianza della libertà. Somaini solleva alcuni problemi di misurazione – problemi, anche questi, che avevo affrontato in maggiore dettaglio nel libro precedente⁷. Ho chiamato uno di questi problemi “problema della suddivisione indefinita”⁸: ogni azione può essere scomposta in due o più azioni

meno estese o complesse, oppure aggregato ad altre azioni in una singola azione più estesa o complessa. Come è possibile, allora, contare in maniera non arbitraria le azioni che una persona è libera di compiere? L'azione di fare un giro in bicicletta conta come una azione o due azioni o diecimila azioni?

La risposta che fornisco a questo problema consiste nel concepire lo spazio-tempo come una griglia, fatta da unità uniformi di spazio-tempo attraverso cui la materia fisica (divisa anch'essa in unità estensive uguali a quelle spaziali della griglia di spazio-tempo) può essere spostata. Ciascun spostamento di un'unità di materia da una prima unità di spazio-tempo a una seconda unità contigua alla prima, costituisce così un'unità di misura dell'estensione dell'azione. Se tale unità di misura rimane invariata, scomporre una data azione, a , in due azioni più piccole, b e c , non produrrà misure diverse, perché potremmo asserire che la concatenazione di b e c ha un'estensione uguale a quella di a ⁹. Va notato, però, che i movimenti fisici che hanno un'estensione minore di quella di una singola unità di spazio-tempo non saranno colte dalle nostre misure. Per coglierle, occorrerà adoperare una griglia più fine. Più piccole sono le unità spazio-temporali, più precise saranno le nostre misurazioni. Il grado di precisione richiesto dipenderà dallo scopo per cui si intende misurare la libertà.

Si tratta, chiaramente, di una soluzione puramente teorica. Nella pratica, la misurazione della libertà non potrà dipendere dalla conta di numeri enormi (sebbene finiti) di azioni disponibili; dovremmo fare affidamento su certi indicatori approssimativi, tra cui i più importanti sono certamente le risorse materiali a disposizione dell'agente (almeno nelle circostanze normali di un'economia di mercato) e la garanzia legale di certe libertà di base¹⁰. A che serve allora la soluzione teorica? È un esempio dell'andare "troppo oltre" con l'analisi? Penso proprio di no. Se non fosse per la soluzione teorica, gli indicatori della libertà sarebbero privi di giustificazione filosofica. Gli indicatori sono necessariamente indicatori di qualcosa. Noi apprezziamo le libertà di base e le risorse materiali (in parte) perché tendono a fornirci un certo grado di libertà, in senso non-specifico. Bisogna dimostrare, allora, che ha senso la nozione di un certo grado di libertà, per non dover rinunciare a tale ragione di apprezzamento.

Libertà e risorse: attributi vs. definizioni

Ho detto che le risorse in mio possesso rappresentano un indicatore importante (sebbene approssimativo) del mio grado di libertà. La ragione di ciò, detta in parole povere, è che il possesso delle risorse tende a ridurre la probabilità che altre persone mi impediranno di fare certe cose. Le risorse in mio possesso sono monete che (nelle circostanze normali di un'economia di mercato) sono libero di scambiare per una serie di comportamenti altrui che implicano a loro volta la mia libertà sociale di fare certe cose.

Il nesso tra libertà sociale e possesso delle risorse rimane, però, puramente contingente. Non intendevo sostenere che dobbiamo concepire le risorse *essenzialmente* come mezzi per ridurre la probabilità che gli altri mi impediscano di fare certe cose. Dalla possibilità di questo fraintendimento sembra nascere una delle perplessità di Michele Salvati. È vero che una mia pretesa di aver fornito un resoconto adeguato della natura essenziale delle risorse ci avrebbe portato “piuttosto lontano dal significato comune delle parole”. Non è certo questa la definizione di “risorse” che troviamo nei vocabolari di economia o della lingua italiana. La mia intenzione, però, era solo quella di stabilire un legame empirico tra risorse e libertà (sociale), un legame che mi sembra tuttora difficilmente contestabile.

Identificare un qualche attributo di una certa cosa non significa necessariamente *definire* quella cosa. L'attributo delle risorse che giudicavo particolarmente rilevante per la mia analisi consiste nel fatto che, nelle circostanze normali di un'economia di mercato, il loro possesso comporta il possesso di potere sociale, che comporta a sua volta (sempre per chi lo possiede) l'esistenza di certe libertà sociali. Si tratta di un attributo che non dipende unicamente dalla natura delle risorse stesse, ma anche dalle circostanze normali di un'economia di mercato. I filosofi usano chiamare questo tipo di attributo un attributo “esterno” o “relazionale” – un attributo che una cosa ha solo in virtù di una sua relazione con qualcos'altro. Un altro attributo delle risorse consiste nel fatto che permettono a chi le possiede di compiere azioni, consumandole in qualche modo. Ciò è probabilmente un attributo “interno”, ossia essenziale alla nozione stessa di risorse, che contribuisce alla sua definizione. Quest'ultimo attributo, però, non è direttamente pertinente per lo scopo di chiarire il rapporto tra possesso delle risorse e possesso di libertà *sociale*.

Anche il potere sociale, di cui il potere economico è solo un tipo, sta in un rapporto contingente con la libertà. Il rapporto tra il potere di una persona (sul comportamento altrui) e la libertà *di quella stessa persona* è interessante e non ovvio. Generalmente, i teorici tendono a mettere in rapporto il potere sociale del soggetto *A* e la libertà (o meglio, la non-libertà) del soggetto *B* che subisce tale potere¹¹. Raramente indagano il rapporto tra il potere sociale di *A* e la libertà sociale di *A* stesso. Tuttavia, il potere sociale di *A* e la libertà sociale di *A* sono fenomeni distinti e certamente correlati in qualche modo. Il Re è non solo più potente dei propri sudditi, ma anche più libero di compiere una serie di azioni, e questo grazie non solo al potere economico ma anche al potere simbolico e al controllo delle risorse di violenza.

La proprietà privata e l'antropologia utopica

Un'altra critica di Salvati riguarda il legame che ho stabilito tra il diritto alla libertà e i diritti di proprietà privata. Credo che si tratti, anche qui, di un rapporto contingente, non necessario, e una delle argomentazioni che utilizzo per mostrarlo consiste nel dedurre, dalle definizioni che ho proposto di ‘libertà’ e ‘diritti’, la possibilità di un

mondo immaginario in cui non esiste la proprietà privata ma viene comunque rispettato il diritto universale e generale alla libertà. Tale mondo immaginario potrebbe esistere se le persone fossero molto più propense alla cooperazione pacifica e se vi fosse un'abbondanza delle risorse. Per Salvati, questo è un po' come dire "se mia zia avesse le ruote ...".

È vero che attraverso buona parte del capitolo sulla proprietà privata respirando "l'aria sottile" di questa premessa improbabile. La ragione per cui sono sopravvissuto respirandola è che non intendevo affermare la verità di tale assunzione: non intendevo difendere la premessa ("in tali e tali circostanze le persone coopererebbero pacificamente ...") dalla quale deduco la possibilità di un mondo senza proprietà (in cui il diritto alla libertà viene comunque rispettato). Intendevo difendere solo la deduzione stessa. Respingo la premessa (ma non la deduzione), perché riconosco quelle che nel libro ho chiamato "le circostanze della proprietà" (che consistono nel comportamento non cooperativo e la scarsità delle risorse) e il requisito normativo della compossibilità dei diritti. Queste due condizioni costituiscono "le ragioni della proprietà"¹². Se e solo se ammettiamo queste condizioni, che includono proprio quella antropologia preferita da Salvati, "quella degli esseri umani che ci vediamo intorno", il riconoscimento del diritto alla libertà implica quello dei diritti di proprietà.

La mia prospettiva riconosce quindi i diritti di proprietà, e lo fa per certi motivi. L'argomento sulla contingenza del legame tra libertà e proprietà – il passaggio durante il quale ho costretto il lettore a respirare quell'aria sottile di un'antropologia utopica – serve a chiarire tali motivi, nonché a respingere l'assunzione fatta implicitamente da molti libertari di destra per cui la proprietà privata è essa stessa un diritto fondamentale. Inoltre, dal momento che il diritto alla libertà non implica *necessariamente* i diritti di proprietà, possiamo non essere assolutisti sui diritti di proprietà privata, pur *rimanendo* assolutisti sul diritto all'eguale libertà. Forse le "circostanze della proprietà" possono venire meno in certi contesti limitati, e in tali contesti il valore della libertà potrebbe implicare la proprietà comune o pubblica. Così, non è escluso che l'esistenza di alcuni spazi pubblici sia difendibile con riferimento al diritto universale a un certo grado di libertà.

Eguaglianza e tempo: eguale libertà vs. eguale libertà?

Passo ora alle critiche di Somaini all'ideale dell'eguale libertà. L'intuizione di Somaini, che condivido in una certa misura (cercherò di spiegare in quale misura) è che la garanzia costante nel tempo di un'eguale libertà per i membri di una data generazione è incompatibile, nella pratica, con la loro eguale libertà all'inizio delle loro vite da agenti. Se eguagliamo la libertà degli agenti A e B al momento t, e in seguito le azioni di A accrescono la sua libertà (per esempio, perché A lavora molto) mentre quelle di B diminuiscono la sua libertà (per esempio, perché B spreca le sue

risorse al gioco), tale che al momento $t + 1$ A ha più libertà di B, un intervento al momento $t + 1$ che eguaglia la libertà goduta da A e B al momento $t + 1$ implicherà, retrospettivamente, una maggiore libertà di B rispetto ad A *al momento t* e quindi l'abbandono dell'eguaglianza iniziale. Dobbiamo scegliere tra eguaglianza delle *opportunità* in termini di libertà (eguali punti di partenza in termini di libertà), ed eguaglianza dei *risultati* in termini di libertà (una costante ri-egualizzazione della libertà durante le vite delle persone). Detto nei termini di Nozick, dobbiamo scegliere tra una concezione "storica" dell'eguaglianza della libertà e una concezione "a stato finale" dell'eguaglianza della libertà.

Nel mio libro, parto dalla posizione di chi favorisce l'eguaglianza delle opportunità in termini di libertà – vale a dire, una concezione storica della giustizia. Ciò vuol dire che assumo come premessa normativa l'ideale di eguaglianza della libertà *all'inizio delle vite*. Ciò che interessa a un libertario, che assume l'integrità morale dell'agente nel tempo, non è il grado di libertà goduto in qualsiasi momento, ma il grado di libertà goduto *lungo l'intero arco di vita*, e ciò corrisponde precisamente al grado di libertà goduto nel momento in cui *inizia* la vita da agente, essendo questo l'unico momento in cui una misurazione della libertà di una persona (che guarda solo al futuro e non al passato) deve riferirsi alle opportunità contenute in *tutta* la sua vita.

Rimane importante, comunque, distinguere tra eguaglianza della libertà e storicità della giustizia. Con buona pace di Nozick, la prima non implica la seconda: l'ideale di eguale libertà è neutrale tra concezione storica della giustizia e concezione a stato finale¹³. Chiamo "libertario egualitario puro" chi afferma una concezione puramente storica di eguaglianza della libertà – vale a dire, una concezione di eguaglianza dei punti di partenza (in termini di libertà) – lasciando che le distribuzioni successive si determinino esclusivamente in base a scelte di cui gli agenti individuali sono moralmente responsabili. La mia versione "impura" del libertarismo egualitario permette di limitare il ruolo della responsabilità individuale nel determinare le distribuzioni successive, mitigando il rischio che certe persone vengano portate sotto una soglia minima di libertà. La mia versione permette, in altre parole, che lo stato fornisca una rete di sicurezza in termini di libertà, pur lasciando alla responsabilità individuale ogni altro aspetto della distribuzione successiva a quella inizialmente eguale.

Un'altra differenza fra la mia posizione e quella del libertario egualitario puro, che segue da quella appena menzionata, è che non affermo un diritto al *massimo* grado di libertà (eguale). Argomento che gli interventi statali che garantiscono la rete di sicurezza *non* compromettono l'eguaglianza iniziale della libertà, finché la loro giustificazione consista nella necessità di un'assicurazione obbligatoria imposta egualmente a tutti al momento iniziale. L'obbligatorietà dell'assicurazione comporta una libertà *meno che massima* ma non per questo *ineguale*. L'eguaglianza iniziale della libertà non viene meno finché la stessa assicurazione sia obbligatoria per tutti e il premio di assicurazione venga imposto all'inizio, come sottrazione da quella quota iniziale di libertà che ciascuno avrebbe avuto in un sistema di massima libertà eguale. Tale sottrazione permette di finanziare la rete di sicurezza *senza* quegli interventi

“ad personam” temuti da Somaini.

Ciò detto, prendiamo ora in considerazione le proposizioni 1 e 2 di Somaini. Secondo la proposizione 1, dopo un’eguaglianza iniziale della libertà (al momento t), le varie scelte e azioni delle persone porteranno inevitabilmente a una diseguaglianza della libertà (al momento $t + 1$), e “tale ineguaglianza sarà una conseguenza della loro libertà”. Fin qui, concordo. La proposizione 1 continua, però, affermando che tale diseguaglianza “non potrà essere modificata senza violare la stessa [libertà] e senza violare la sua originaria uguaglianza”. A mio parere, invece, la diseguaglianza della libertà che ha luogo al momento $t + 1$ potrà essere modificata *solo se ciò non viola le libertà (nel senso normativo di opzioni protette da diritti alla non interferenza altrui¹⁴) che sono state assegnate alle persone al momento t* . Per convenienza, chiamiamo queste libertà normative (protette da pretese alla non interferenza) “diritti di” fare certe cose. Per valutare la coerenza della mia difesa della rete di sicurezza di fronte alla critica interna di Somaini, i “diritti di” che dobbiamo prendere in considerazione sono i diritti di consumo relativi a quelle risorse che sarebbero inizialmente sottratte dallo stato per finanziare tale rete. *Se e solo se* questi diritti sono stati assegnati al momento t – se e solo se essi sono compresi nei diritti di proprietà assegnati grazie al diritto fondamentale alla libertà –, allora Somaini ha ragione che la diseguaglianza della libertà (esistente al momento $t + 1$) non potrà essere modificata senza violare tali diritti – ossia senza limitare ingiustamente la libertà goduta dagli agenti al momento t . Ma non ogni sistema di eguale libertà assegna tali diritti al momento t . Solo un sistema di *massima* eguale libertà lo fa.

Chiaramente, il libertario egualitario puro può accettare senza alcun problema la proposizione 1, perché egli assegna un diritto al momento t alla *massima* eguale libertà, insieme a tutti i “diritti di” che ne conseguono. Il mio libertarismo egualitario “impuro” non assegna tutti questi diritti al momento t . Perciò, la mia proposta normativa non contraddice la proposizione 1 nella versione da me corretta.

Analogamente, proporrei la seguente modifica alla proposizione 2 di Somaini. Secondo tale proposizione, “uno stato che (per ipotesi) abbia effettivamente realizzato tra i suoi membri una condizione di partenza di uguale libertà [come requisito di giustizia, I.C.] non solo avrebbe assolto ai suoi compiti ugualitari, ma si sarebbe anche privato della possibilità di proporsene legittimamente di ulteriori”. Al posto di “una condizione di partenza di uguale libertà”, sostituirei “una condizione di partenza di *massima* eguale libertà (come requisito di giustizia)”. Di nuovo, la contraddizione correttamente percepita da Somaini non è tra eguale libertà prima ed eguale libertà dopo, ma tra *massima* eguale libertà prima ed eguale libertà dopo.

Le proposizioni 3 e 4 contengono affermazioni simili, ma riguardano i rapporti tra generazioni e implicano una contraddizione tra l’eguale libertà in una data generazione e l’eguale libertà in una generazione successiva. Secondo Somaini, per garantire l’eguaglianza della libertà (o delle risorse, o del benessere) tra i membri della generazione 1, bisogna limitare alcune libertà dei membri della generazione 0 di favorire le chance di vita di alcuni membri particolari della generazione 1. Il caso più evidente è quello in cui alcuni genitori della generazione 0 che, a partire da un’e-

guale libertà al momento iniziale t , sono diventati legittimamente ricchi al momento $t + n$, decidono di favorire i propri figli, membri della generazione 1, con doni sostanziosi, o quando sono ancora in vita o dopo la loro morte (lasciando i loro beni in eredità). Essendo tali doni o testamenti esercizi di libertà di cui, *ex hypotesi*, i membri della generazione 0 godono legittimamente, non è possibile rispettare insieme l'eguale libertà della generazione 0 e quella della generazione 1.

Penso che le proposizioni 3 e 4 sollevino un problema etico per qualunque egualitario liberale. È vero che i doni dei membri della generazione 0 devono essere limitati (o controbilanciati attraverso la redistribuzione) se vogliamo garantire eguali punti di partenza ai membri della generazione 1. L'egualitario deve scegliere fino a che punto tali doni siano accettabili. Per il libertario egualitario puro è difficilmente riconoscibile il potere di lasciare beni in eredità a qualcuno¹⁵. Sulla legittimità dei doni intergenerazionali fatti quando il genitore è ancora in vita (la cosiddetta scelta del Re Lear) i libertari egualitari puri raggiungono conclusioni diverse. Per esempio, la teoria di Hillel Steiner permette tali doni, mentre quella di Michael Otsuka li esclude¹⁶.

Si tratta di un problema *sostanziale* di etica normativa, per il quale non ho una soluzione chiara. Prima di fare alcune osservazioni al riguardo, intendo mostrare che l'argomento di Somaini *non* solleva, invece, un problema *formale* per il sostenitore del principio di eguale libertà – vale a dire, che Somaini non riesce a dimostrare l'esistenza di una contraddizione fra la libertà eguale della prima generazione e quella della seconda.

Per il libertario egualitario, la libertà deve essere eguale a un preciso momento, e cioè all'*inizio* della vita da agenti. Ora, i doni intergenerazionali possono essere effettuati o prima o dopo questo momento. Prendiamo in considerazione quelli che vengono fatti prima, attraverso l'educazione privilegiata e altri tipi di vantaggi accordati durante l'infanzia, e assumiamo che l'inizio della vita da agente corrisponde a quello del raggiungimento della maggior età. Per chi afferma il diritto all'eguale libertà (anche dei membri della generazione 1), gli effetti di tali doni non devono portare a privilegi per i figli in questione rispetto ai loro coetanei al momento in cui raggiungono la maggior età. In questo senso, il diritto di far sì che, al momento in cui raggiungono la maggior età, i propri figli abbiano maggiori chance di vita rispetto ad altri, non è un diritto che viene assegnato ai membri della generazione 0 in conseguenza del loro diritto all'eguale libertà. Potrebbero avere la libertà normativa di tentare, ma non il diritto di riuscire a farlo, e lo stato avrà comunque la libertà normativa, e anche il dovere, di dare compensazioni ai meno avvantaggiati in conseguenza di tali tentativi, o durante l'infanzia o alla fine dell'infanzia, a secondo dell'opportunità.

Analogamente ai casi già esaminati, quindi, il non-diritto dei membri della generazione 0 di far sì che i propri figli partano privilegiati, non implica una contraddizione tra l'eguale libertà della generazione 0 e l'eguale libertà della generazione 1, ma una contraddizione tra la *massima* eguale libertà della generazione 0 e l'eguale libertà della generazione 1. Il diritto all'eguale libertà non può includere il diritto

della persona *A* di violare il diritto della persona *B* altrui all'eguale libertà. Questa sì che sarebbe una contraddizione.

Prendiamo in considerazione ora i doni che vengono fatti *dopo* il momento in cui i figli raggiungono la maggior età (o quando il genitore è ancora in vita o per effetto di un testamento). Qui, il libertario egualitario può permettere tali doni o può proibirli. Ma in nessuno dei due casi egli viene portato in una contraddizione. Nell'ottica della prima alternativa, tali doni sono da considerare come esercizi legittimi di diritti assegnati ai membri della generazione 0 all'inizio delle loro vite e sono da considerare alla pari dei doni *intragenerazionali*. Come i doni tra coetanei, che nessun libertario si sognerebbe di proibire o di correggere (anche se portano a diseguaglianze in momenti successivi a quello iniziale), i doni intergenerazionali fatti dopo il raggiungimento da parte dei figli della maggior età, non danneggiano la libertà *inizialmente* eguale della generazione 1.

Nell'ottica più radicalmente egualitaria della seconda alternativa, invece, sono da considerare illegittimi anche i doni intergenerazionali fatti dopo il raggiungimento da parte dei figli della maggior età. In tal caso, però, la possibilità di fare tali doni *non* è coperta dai diritti assegnati ai membri della generazione 0 all'inizio delle loro vite, nel qual caso la proibizione di tali doni non costituisce una violazione del diritto all'eguale libertà dei membri della generazione 0. In ciascuno dei due casi viene preservata la libertà eguale, sia della generazione 0 sia della generazione 1.

Come ho sostenuto, a prescindere dalla validità di questa risposta alla tesi formale di Somaini rimane la domanda etica sostanziale, che è questa: fino a che punto siamo disposti a limitare (in maniera eguale) la libertà dei membri di una data generazione di privilegiare alcuni membri particolari della generazione successiva? Come nella discussione delle proposizioni 1 e 2, la questione dipende dalla scelta se e quanto favorire una eguale libertà *meno che massima*. Nella discussione, sopra, delle proposizioni 1 e 2, affermavo di voler favorire una eguale libertà meno che massima, in nome della rete di sicurezza. Perché non favorire una eguale libertà ancora meno che massima, in nome dell'eguale libertà della generazione successiva? A differenza di Somaini, penso che il diritto di creare una libertà ineguale nella generazione successiva sia almeno discutibile sul piano morale.

Somaini afferma che l'eguaglianza è una norma che può guidare le azioni dello stato, ma non può essere una norma di condotta per i privati, e perciò non può limitare le azioni dei genitori. Non mi è chiaro perché. La ragione alla quale si fa solitamente appello nell'assolvere i privati dal dovere di perseguire un qualche obiettivo è che, mancando le conoscenze necessarie, essi non sono in grado di perseguire tale obiettivo. Ma Somaini sembra escludere tale ragione, perché afferma che i membri della generazione 0 agiscono perseguendo, appunto, l'obiettivo della "creazione di ineguaglianze nelle libertà iniziali" della generazione 1.

Se la giustizia consiste nell'eguale libertà iniziale, chi promuove consapevolmente una libertà inizialmente ineguale non agisce in modo ingiusto? Se è così, perché non proibire tale comportamento, proprio in nome della giustizia? Somaini osserva che il desiderio di favorire i propri figli rispetto ai figli altrui è "espressione dei più

comuni e preziosi sentimenti”. Se la proibizione dell’espressione di tali sentimenti non è accettabile, però, perché non favorire un compromesso tra la sua accettazione e il riconoscimento dei suoi effetti ingiusti, impegnando lo stato a correggere tali effetti, sempre in nome della giustizia?

Accetto che il desiderio di privilegiare i propri figli sia un sentimento comune, ma non so se lo chiamerei “prezioso”, visto che implica necessariamente il voler vedere svantaggiati i figli altrui. In ogni modo, ammetto che questo è uno dei sentimenti che entrano in conflitto con altri sentimenti morali che ho cercato nel mio libro di teorizzare in maniera coerente. Un sentimento più lodevole sul piano morale sarebbe forse quello che ci fa mirare a promuovere il benessere o la libertà dei nostri figli in un senso assoluto, e non competitivo. Forse tale sentimento entra meno nettamente in conflitto con il principio di eguali punti di partenza.

Il rigido monismo

Salvati coglie un punto importante quando nota l’apparente forzatura nella mia giustificazione della rete di sicurezza. Ho argomentato che tale politica non entra in conflitto con l’eguale libertà. Ma questa è ancora solo una giustificazione negativa. Perché *dovremmo* favorire una rete di sicurezza? Nel libro, argomento che essa può essere motivata dallo stesso diritto universale alla libertà. Chi cade sotto una soglia minima di libertà non è più da trattare come un agente (che può godere della libertà), ma come un paziente che ha un interesse per la libertà (perché ha un interesse per ridiventare una persona in cui ha salienza il fatto di essere agente, e gli agenti hanno un interesse per la libertà). Aggiungendo a questa osservazione la premessa morale per cui il diritto dei pazienti a una soglia minima di libertà prescinde dalla loro storia, e quindi dalle scelte che hanno compiuto in passato (pur essendone moralmente responsabili), arriviamo alla necessità di fondare i diritti non solo sull’interesse degli agenti a una massima libertà inizialmente eguale, ma anche sull’interesse dei pazienti a una soglia minima di libertà. Propongo, così, la massimizzazione vincolata della libertà inizialmente eguale degli agenti, dove il vincolo consiste nel diritto dei pazienti a una soglia minima di libertà.

Salvati nota che non è questa la giustificazione che viene più naturale ai sostenitori della rete di sicurezza. È normale parlare della sofferenza dei bisognosi, e non di un loro “diritto a una soglia minima di libertà sociale”. Perché forzare la giustificazione in questo modo? Perché “impiccarci a un rigido monismo”, come se dovesse essere il diritto alla libertà a giustificare tutto?

Non so, infatti, se il mio modo di giustificare la rete di sicurezza riuscirà mai a convincere quegli egualitari di stampo più tradizionale che ha in mente Salvati. Convincerli non era, però, il mio primo pensiero nell’intraprendere questo lavoro. Il progetto partiva dalla seguente domanda. Fino a che punto è possibile giustificare politiche pubbliche riconoscibilmente egualitarie – vale a dire, politiche con esiti

sostanzialmente simili a quelli generalmente favoriti dagli egualitari di stampo più tradizionale – partendo da certe premesse valoriali normalmente associate al libertarismo antiegalitario? In particolare, avevo in mente il riconoscimento del valore della libertà individuale e dei diritti negativi, inclusi i diritti di proprietà, valori che, a mio avviso, la sinistra egualitaria ha ignorato o sottovalutato a suo detrimento. L'esercizio teorico consisteva proprio nel vedere fino a che punto fosse possibile portare questi ideali in una direzione alla quale non sono normalmente associati, attraverso argomentazioni che risultassero calzanti per quelli che accettano le premesse di partenza. Da qui, il mio interesse per una giustificazione della rete di sicurezza che facesse appello al diritto alla libertà.

Vi è anche un impegno metateorico dietro il “rigido monismo” percepito da Salvati, che ho già menzionato *en passant* in connessione con la proprietà: l'impegno a costruire un insieme di diritti *compossibili* – vale a dire, di diritti che, non entrando in conflitto tra loro, possono tutti essere rispettati¹⁷. La compossibilità dei diritti è certamente favorita dal monismo al livello politico (che non ammette conflitti irrisolvibili tra ideali politici fondamentali), anche se non lo necessita; e la compossibilità dei diritti è auspicabile come metanorma, perché evita che una teoria normativa della politica prescriva poteri discrezionali in capo a legislatori e giudici, poteri che rimarranno ingiustamente arbitrari finché la teoria stessa non sia in grado di specificare come andrebbero esercitati¹⁸.

Va sottolineato, poi, che il monismo al livello politico non implica il monismo etico. Al contrario, un rigido monismo politico, o almeno la gerarchizzazione dei principi politici (con in cima il principio dell'eguale libertà), può costituire la fonte di un rispetto genuinamente eguale per la pluralità di prospettive etiche tipicamente riconosciuta dal liberalismo.

Note

¹ J. L. Austin, *Philosophical Papers*, Oxford University Press, Oxford, 1979, p. 185. Cfr. Ian Carter e Mario Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, Feltrinelli, Milano, 1996, p. 6.

² Sul punto, vedi Mario Ricciardi, “La filosofia delle libertà di Isaiah Berlin”, postfazione a Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, Feltrinelli, Milano, 2000, p. 95.

³ John Locke, *Due trattati sul governo*, Utet, Torino, 1948, II, §§ 6, 57. Cfr. Gerald C. MacCallum Jr., “Libertà positiva e negativa”, in Carter e Ricciardi (a cura di), *L'idea di libertà*, pp. 40-41.

⁴ Amartya Sen, “Freedom of Choice: Concept and Content”, in *European Economic Review*, 32, (1988), pp. 269-94; Philippe Van Parijs, *Real Freedom for All*, Oxford University Press, Oxford, 1995, pp. 16-24.

⁵ Questa risposta di Berlin a MacCallum si trova nella prefazione alla seconda edizione (del 1969) di *Two Concepts of Liberty*.

⁶ Ian Carter, *A Measure of Freedom*, Oxford University Press, Oxford, 1999, p. 32.

⁷ Carter, *A Measure of Freedom*, parte III. Per limiti di spazio, prenderò in considerazione qui solo uno dei problemi sollevati nel primo paragrafo del commento di Somaini. Ho affrontato in maggiore

dettaglio il problema della diversità dei tipi e delle fonti dei vincoli nel cap. 8 di *A Measure of Freedom*, e i rapporti tra libertà dell'individuo e libertà del gruppo nel cap. 9.

⁸ Carter, *A Measure of Freedom*, § 7.3.

⁹ Sull'importanza dell'operazione di concatenazione per la misurazione "estensiva", vedi M. R. Cohen e E. Nagel, *An Introduction to Logic and Scientific Method*, Harcourt Brace, New York, 1934, pp. 293-97.

¹⁰ Carter, *A Measure of Freedom*, cap. 10; *La libertà eguale*, cap. 8.

¹¹ Ho esaminato questo rapporto, a partire dalla tipologia del potere di Mario Stoppino, in "Il rapporto tra potere e libertà: un'analisi", in G. Fedel (a cura di), *Scritti in memoria di Mario Stoppino*, Giuffrè, Milano, 2005.

¹² *La libertà eguale*, § 6.4.

¹³ *La libertà eguale*, §§ 6.1, 9.2.

¹⁴ Il termine "violazione" ha delle connotazioni morali negative e lo uso, quindi, solo nel caso in cui, insieme alla libertà empirica in questione, esiste anche una corrispondente libertà normativa di esercitarla e un dovere altrui di non ostacolare il suo esercizio (ciò che viene violato è il diritto correlativo a tale dovere di non ostacolare). Nel libro chiamo questa combinazione di una libertà normativa e il diritto che altri non ostacolino il suo esercizio un "privilegio coperto" (in linea con la terminologia di Hohfeld e Hart). In ciò che segue, lo chiamo un "diritto di" fare qualcosa (in linea con il linguaggio ordinario). Nel contesto di un lavoro più complesso e tecnico è preferibile il primo termine, per non confondere pretese (*claim-rights*) e privilegi (*liberty-rights*).

¹⁵ Per un argomento al riguardo che fa leva sulla teoria dei diritti basata sulla scelta (*choice theory of rights*), vedi Hillel Steiner, *An Essay on Rights*, Blackwell, Oxford, 1994, pp. 250-58.

¹⁶ Steiner, *An Essay on Rights*, capp. 7, 8; Michael Otsuka, *Libertarianism Without Inequality*, Oxford University Press, Oxford, 2003, cap. 1.

¹⁷ Il teorico per eccellenza della compossibilità dei diritti è Steiner (vedi *An Essay on Rights*).

¹⁸ *La libertà eguale*, § 6.4.2.