

# SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



## Introduzione. La libertà dei Moderni paragonata a se stessa

Introduction.  
The Liberty of the Moderns Compared with Itself

*Stefano Visentin*

Università di Urbino  
stefano.visentin@uniurb.it

### A B S T R A C T

Nel periodo che va dal *Discorso sulla libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* di Benjamin Constant (1819) ai *Due concetti di libertà* di Isaiah Berlin (1958) si sviluppa una ricostruzione del moderno concetto di libertà costruita su tre pilastri teorici: individualismo, società commerciale, governo rappresentativo. Si tratta di una concezione che ha egemonizzato per lungo tempo il dibattito storiografico, e che solo negli ultimi anni è stata messa in discussione dall'emergenza di una teoria repubblicana della libertà; tuttavia neppure questa corrente neo-repubblicana ha scardinato la cornice concettuale liberale, finendo per diventare una variante interna della "libertà dei moderni". Rivolgersi direttamente ad alcuni pensatori e dibattiti della prima modernità diventa dunque di fondamentale importanza per riaprire la discussione sulla genesi delle libertà moderne, e più in generale per una comprensione della modernità politica come spazio non pacificato, nel quale diverse visioni si confrontano e confliggono.

PAROLE CHIAVE: Libertà; Liberalismo; Repubblicanesimo; Servitù; Liberazione.

\*\*\*\*\*

During the period from Benjamin Constant's discourse on *The Liberty of Ancients Compared with that of Moderns* (1819) to Isaiah Berlin's *Two Concepts of Liberty* (1958) a reconstruction of the modern concept of liberty has been developed, based upon three theoretical pillars: individualism, commercial society, representative government. This concept has dominated the historiographical debate for a long time, as only in the last years the emergence of a neo-republican idea of liberty has questioned it; however, not even this neo-republican version has really undermined the conceptual frame of liberalism, thus becoming an internal variant of the "liberty of Moderns". Therefore it is a very important task to address directly to some early-modern thinkers and theoretical contexts, in order to reopen the debate on the genesis of modern liberties, and more in general to consider political modernity as a non-pacified space, within which different visions confront and conflict with each other.

KEYWORDS: Liberty; Liberalism; Republicanism; Servitude; Liberation.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXX, no. 58, 2018, pp. 5-14

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/8409>

ISSN: 1825-9618



Nel febbraio del 1819, presso l'Athénée Royal di Parigi, Benjamin Constant pronuncia un discorso rimasto famoso, intitolato *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*<sup>1</sup>. Il discorso si inseriva nella querelle des Anciens et des Modernes risalente già al XVII secolo<sup>2</sup>, segnando un punto di svolta decisivo, che metteva radicalmente in discussione il principio di imitazione dei classici nell'ambito dell'agire politico "moderno", sulla base di una distinzione non mediabile «fra due generi di libertà, le cui differenze sono rimaste finora inavvertite o sono state almeno troppo poco considerate. L'una è la libertà il cui esercizio era così caro ai popoli antichi; l'altra è quella il cui godimento è particolarmente prezioso per le nazioni moderne»<sup>3</sup>. La distinzione è universalmente nota, ma torna utile riprenderla. Per l'individuo moderno la libertà coincide con

«il diritto di essere sottoposto soltanto alle leggi, di non poter essere arrestato, né detenuto, né messo a morte, né maltrattato in alcun modo, per effetto della volontà arbitraria di uno o più individui. È per ognuno il diritto di dire la propria opinione, di scegliere la propria occupazione ed esercitarla; di disporre della propria proprietà e persino abusarne; di andare e venire senza averne ottenuto il permesso e senza rendere conto di intenzioni e comportamenti. È, per ognuno, il diritto di riunirsi con altri individui, sia per conferire sui propri interessi, sia per professare il culto preferito da lui e dai suoi associati, sia semplicemente per riempire i giorni e le ore in modo più conforme alle sue inclinazioni, alle sue fantasie. Infine è il diritto, per ognuno, d'influire sull'amministrazione del governo, sia con la nomina dei funzionari, tutti o alcuni, sia a mezzo di rimostranze, petizioni, richieste, che l'autorità è più o meno obbligata a prendere in considerazione»<sup>4</sup>.

Per gli antichi, invece, la libertà si esplica

«nell'esercitare collettivamente, ma direttamente, varie parti della sovranità tutta intera, nel deliberare, sulla piazza pubblica, della guerra e della pace, nel concludere trattati d'alleanza con gli stranieri, nel votare le leggi, nel pronunciare i giudizi, nell'esaminare i conti, gli atti, la gestione dei magistrati, nel farli comparire davanti a tutto un popolo, nel metterli sotto accusa, nel condannarli o assolverli; ma, se era questo ciò che gli antichi chiamavano libertà, nello stesso tempo ammettevano, come compatibile con tale libertà, l'assoggettamento completo dell'individuo all'autorità dell'insieme [...]. Nulla è concesso all'indipendenza individuale rispetto alle opinioni, né rispetto all'occupazione, né soprattutto rispetto alla religione [...]. Così, tra gli antichi, l'individuo, sovrano pressoché abitualmente negli affari pubblici, è schiavo in tutti i suoi rapporti privati»<sup>5</sup>.

Da qui Constant conclude che

«Il fine degli antichi era la suddivisione del potere sociale fra tutti i cittadini di una stessa patria: era questo ciò che chiamavano libertà. Il fine dei moderni è la sicu-

1 B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni* (1820), Torino, Einaudi, 2005. Per una ricostruzione del contesto e del significato del *Discorso* all'interno dell'opera di Constant vedi l'Introduzione di G. PAOLETTI alla traduzione citata.

2 Una panoramica di questa *querelle* e delle sue ricadute politiche è in P. PERSANO, *La catena del tempo. Il vincolo generazionale nel pensiero politico francese tra Ancien régime e Rivoluzione*, Macerata, EUM, 2007, cap. 2.

3 B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, p. 6.

4 *Ivi*, p. 6.

5 *Ivi*, pp. 6-7.



rezza nei godimenti privati; e chiamano libertà le garanzie accordate dalle istituzioni a questi godimenti»<sup>6</sup>.

La ragione principale di questo cambiamento epocale proviene in prima istanza dalla sostituzione della guerra con il commercio come strumento di soddisfazione dei desideri dei popoli: «La guerra è l'istinto, il commercio è il calcolo. Ma per questo stesso motivo deve giungere un'epoca in cui il commercio sostituisca la guerra. A questa epoca noi siamo arrivati»<sup>7</sup>. È dunque lo sviluppo del *doux commerce*<sup>8</sup> a costituire il momento genetico della libertà moderna, secondo una lettura progressiva della civilizzazione europea che ritroviamo in pensatori anche molto diversi tra loro, come Montesquieu, Adam Smith, Mirabeau, Turgot e Kant<sup>9</sup>. Ma vi è anche una seconda ragione, non meno rilevante, per cui la libertà moderna non può esigere la partecipazione attiva dei cittadini all'esercizio diretto del governo, ed è la trasformazione avvenuta nei secoli della forma che ha assunto il potere politico. Infatti, se «la parte che, nell'antichità, ciascuno prendeva alla sovranità nazionale, non era affatto, come ai nostri giorni, una astratta supposizione», cosicché «la volontà di ciascuno aveva una reale influenza», nell'epoca che vive Constant, invece, l'individuo, «perso nella moltitudine [...], non avverte quasi mai l'influenza che esercita. Mai la sua volontà si imprime sull'insieme; niente prova ai suoi propri occhi la sua cooperazione»; di modo che, conclude il testo, «l'individuo, indipendente nella vita privata, persino negli Stati più liberi non è sovrano che in apparenza»<sup>10</sup>. Di qui «scaturisce la necessità del sistema rappresentativo», ovvero di «un'organizzazione mediante la quale una nazione si affida ad alcuni individui per ciò che non può o non vuole fare essa stessa»<sup>11</sup>. Libertà dell'individuo, società commerciale e rappresentanza politica sono, agli occhi di Constant, i tre elementi (antropologico, sociale-economico e politico) strettamente intrecciati che insieme vanno a definire le fondamenta teoriche – ma anche concretamente storiche – della modernità. In questa prospettiva, non è tanto – o non soltanto – la cesura tra una libertà intesa come «partecipazione

6 *Ivi*, p. 16.

7 *Ivi*, pp. 10-11.

8 Un commercio che Constant definisce «la condizione ordinaria, l'unico fine, l'universale tendenza, la vera vita delle nazioni» (*ivi*, p.12). Sul nesso tra “doux commerce” e genesi dello Stato si veda O. ASBACH (ed), *Der moderne Staat und “le doux commerce”*: Politik, Ökonomie und internationale Beziehungen im politischen Denken der Aufklärung, Baden-Baden, Nomos, 2014.

9 A conclusioni ben diverse era giunto invece Diderot, per il quale gli effetti dell'espansione mercantile sulle istituzioni politiche e sulle nazioni d'Europa era stata perlopiù nefasta, introducendo la corruzione e la violenza nei rapporti tra madrepatria e colonie. A tale proposito si leggano le pagine scritte da lui nella *Histoire des Deux Indes*, un testo fondamentale per la critica settecentesca del commercio internazionale e del colonialismo (G.T. RAYNAL, *Storia delle due Indie* (1770), a cura di A. PANDOLFI, Milano, Rizzoli, 2010).

10 B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, pp. 15-16.

11 *Ivi*, p. 31. Per una ricostruzione storica del dibattito sul governo rappresentativo alla fine del XVIII secolo si veda J. DUNN, *Il mito degli uguali. La lunga storia della democrazia* (2005), Milano, EGEA, 2006, capp. 2 e 3.

attiva e costante al potere collettivo», e un'altra che si manifesta nel «godimento pacifico dell'indipendenza privata»<sup>12</sup> a costituire il cuore pulsante del *Discorso* (che infatti non dichiara che si debba rinunciare alla libertà politica, bensì che essa vada coniugata con la libertà civile<sup>13</sup>), quanto piuttosto la costruzione di una costellazione concettuale che coinvolge l'individuo come la collettività, e alla luce della quale è possibile sviluppare una critica radicale di tutti coloro – filosofi o politici che fossero – che hanno immaginato di poter superare le criticità inerenti alla nuova società attraverso strumenti antichi e per questo inadeguati: *in primis* Rousseau e i giacobini, i grandi nemici del governo rappresentativo<sup>14</sup>. Insomma, più che rivolto a prendere le distanze da un passato che non può ritornare, Constant sembra voler cercare un giusto equilibrio tra ordine e libertà, che ponga la società al riparo dalla duplice minaccia del Terrore e della Reazione<sup>15</sup>; in tal modo egli finisce per fissare, secondo le parole di Mauro Barberis, «il paradigma di ciò che, d'ora in poi, si chiamerà liberalismo»<sup>16</sup>.

Quasi un secolo e mezzo dopo il *Discorso* di Constant viene assunto come punto di riferimento ideologico da Isaiah Berlin, in un testo altrettanto se non più famoso, ovvero *Due concetti di libertà*. Il testo di Berlin ripropone, nel contesto storico della guerra fredda, la distinzione operata dal filosofo di Losanna (definito come «il più eloquente difensore della libertà e del privato»<sup>17</sup>), traducendola in un conflitto ideale che attraversa gli ultimi due secoli, e che contrappone una nozione negativa di libertà («a cui ci si riferisce nel rispondere alla domanda: “Qual è l'area entro cui si lascia o si dovrebbe lasciare al soggetto – una persona o un gruppo di persone – la libertà di fare o di essere ciò che è capace di fare o essere, senza interferenze da parte di altre persone?”») a una positiva («che interviene nella risposta alla domanda: “Che cosa, o chi, è la fonte del controllo o dell'ingerenza che può indurre qualcuno a fare, o a essere, questo invece che quello?”») <sup>18</sup>. Senza entrare nel dettaglio dell'analisi condotta da Berlin, è interessante notare come egli, radicalizzando l'opposizione tra libertà civile o negativa, e libertà politica, o positiva, spezzi anche l'ultimo tenue legame che univa la salvaguardia della libertà con una deter-

12 B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, p. 15.

13 «Non è affatto alla libertà politica che voglio rinunciare; è la libertà civile che rivendico, con altre forme di libertà politica» (*ivi*, p. 28).

14 Sul rapporto logicamente (prima ancora che storicamente) stringente tra rappresentanza e genesi dello Stato (moderno) si veda G. DUSO, *La logica del potere. Storia concettuale come filosofia politica*, Milano, Polimetrica, 2007 (prima ed. Roma-Bari, Laterza, 1999).

15 Si veda in tal senso le riflessioni presentate da Constant in un testo del 1797, *Des effets de la Terreur (Gli effetti del Terrore)*, in A. LEZAY-MARNÉSIA – B. CONSTANT, *Ordine e libertà*, a cura di M. BARBERIS, Torino, La Rosa editrice, 1999, pp. 41-57).

16 M. BARBERIS, *Libertà*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 99.

17 I. BERLIN, *Due concetti di libertà* (1958), Milano, Feltrinelli, 2000, p. 18. Una breve introduzione a questo scritto e alla sua posizione nell'opera di Berlin è nella postfazione di M. RICCIARDI, *La filosofia della libertà di Isaiah Berlin*, pp. 79-105.

18 *Ivi*, p. 12.



minata forma di regime politico, e che Constant aveva ritenuto di individuare nel governo rappresentativo; di contro, secondo Berlin,

«La libertà non è connessa, perlomeno a rigor di logica, alla democrazia o all'autogoverno. L'autogoverno può fornire globalmente una migliore garanzia di salvaguardia delle libertà civili rispetto ad altri regimi e come tale è stato difeso dal pensiero libertario. Ma non vi è nessuna connessione necessaria fra libertà individuale e principio democratico»<sup>19</sup>.

L'apparente paradosso che Berlin evidenzia ripetutamente è che, quanto più un regime politico sarà democratico, ovvero si identificherà con la volontà popolare detentrica della sovranità assoluta, tanto più esso rischierà di sopprimere la libertà di coloro che non si identificano con la ragione del «popolo»:

«La democrazia può sconfiggere un'oligarchia, un gruppo privilegiato di individui, ma può anche schiacciare gli uomini senza alcuna pietà, come qualsiasi altro regime. Un uguale diritto a opprimere – o a interferire – non coincide con la libertà [...]. Hobbes da questo punto di vista era senz'altro più schietto: non fingeva che il potere sovrano non rendesse schiavi, e anzi giustificava questa schiavitù, ma almeno non aveva la sfrontatezza di chiamarla libertà»<sup>20</sup>.

La libertà che la modernità ha faticosamente conquistato, e che va strenuamente difesa sia dagli attacchi filosofici del razionalismo illuminato – rappresentato da autori tanto diversi come Spinoza, Rousseau, Hegel, Marx, Comte –, sia da quelli politici dei sistemi totalitari, è dunque una libertà che non si esercita attraverso il potere, bensì che si tiene a distanza da esso, come da tutti i valori universali («giustizia, progresso, felicità delle generazioni future, la sacra missione o l'emancipazione di una nazione, di una razza, o di una classe»<sup>21</sup>) in nome dei quali gli uomini sono stati sacrificati nel corso della storia. Se ancora Constant riteneva che, per la salvaguardia della propria indipendenza, gli individui e i popoli di cui essi facevano parte dovessero «esercitare una sorveglianza attiva e costante sui loro rappresentanti»<sup>22</sup>, per Berlin invece il godimento della libertà e l'esercizio di un potere politico, anche indiretto, appartengono a due dimensioni incommensurabili sia dal punto logico, sia da quello esistenziale; per tale ragione i limiti del potere vanno individuati prima ancora che quest'ultimo si costituisca, e devono essere «così profondamente radicati nella attuale storia degli uomini» al punto da diventare «parte essenziale di ciò che intendiamo per un normale essere umano»<sup>23</sup>.

I due testi sopra citati, peraltro universalmente noti, possono essere collocati per così dire all'origine e alla conclusione (una conclusione che si prolun-

19 *Ivi*, p. 22.

20 *Ivi*, p. 67.

21 *Ivi*, p. 71.

22 B. CONSTANT, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, p. 31.

23 I. BERLIN, *Due concetti di libertà*, p. 68.

ga anche in questo periodo di transizione apparentemente senza fine<sup>24</sup>) della vicenda storiografica del moderno concetto di libertà che attraversa gli ultimi due secoli: una vicenda senza dubbio non lineare, e anzi complessa e articolata<sup>25</sup>, e tuttavia segnata da una tendenza alla *reductio ad unum*, ovvero dal costante riproporsi di un sospetto verso ogni concezione della libertà diversa da quella tratteggiata da Constant e infine assunta come caposaldo ideologico (peraltro con un passaggio non indolore, soprattutto per il nesso libertà-democrazia) da Berlin: come se la libertà moderna si potesse mettere in discussione soltanto a partire da una posizione – tanto teorica, quanto politica – che provenisse dal di fuori: ovvero da un tempo, da uno spazio, da una logica non moderna, o non compiutamente tale. A fronte dell'assunzione egemonica della libertà da parte del liberalismo (o se vogliamo: dei liberalismi), l'altra grande ideologia otto-novecentesca, il marxismo – per certi aspetti nonostante Marx, ovvero nonostante le aperture che il testo marxiano offriva a una concezione innovativa della libertà politica<sup>26</sup> – poco ha fatto per elaborare una teoria alternativa e, con l'eccezione di alcune correnti libertarie<sup>27</sup>, ha preferito insistere su altri principi (come ad esempio l'uguaglianza e la giustizia sociale), lasciando che il marxiano «regno della libertà» rimanesse indeterminato, e nel contempo che il concetto di libertà apparisse come ineludibilmente “borghese”<sup>28</sup>. Se, dunque, da un lato gran parte del marxismo ha sviluppato una serie di critiche al carattere formale e ipocrita della libertà negativa, tracciano un percorso che giunge fino alla Scuola di Francoforte e in particolare al Marcuse critico della società dei consumi, o agli scritti di Debord sulla società dello spettacolo, dall'altro è perlopiù mancata una proposta in positivo, capace cioè di indicare la possibilità di pensare e di realizzare un'altra libertà dentro e contro l'apparato concettuale della modernità: di mettere a confronto, per così dire, la libertà moderna con se stessa<sup>29</sup>.

24 Sul passaggio dalla libertà liberale a quella neoliberale si veda almeno M. DE CAROLIS, *Il rovescio della libertà. Tramonto del neoliberalismo e disagio della civiltà*, Macerata, Quodlibet, 2017.

25 Si veda in proposito M. BARBERIS, *Libertà*, capp. IV e V.

26 Si pensi, solo per fare un esempio, alla conclusione del capitolo VIII del primo libro del *Capitale*, dedicato alla giornata lavorativa e alla lotta operaia per la riduzione dell'orario di lavoro, dove l'operaio, «concluso l'affare, [...] scopre che egli non era un libero agente, che il tempo per il quale egli può liberamente vendere la propria forza-lavoro è il tempo per il quale egli è costretto a venderla», e che pertanto gli operai devono «assemblare le loro teste», per poter produrre una forza capace di spezzare il «volontario contratto con il capitale», di modo che «al pomposo catalogo dei diritti inalienabili dell'uomo subentr[ì] la modesta *Magna Charta* di una giornata lavorativa limitata dalla legge, la quale chiarisce finalmente quando finisce il tempo venduto dall'operaio e quando comincia il tempo che appartiene all'operaio stesso» (K. MARX, *Il capitale*, Libro I (1867), Roma, Editori Riuniti, 1989, cap. 8, pp. 339-340).

27 Si vedano in proposito le opere di Maximilien Rubel e di Daniel Guérin.

28 Ancora in un saggio di alcuni anni fa il filosofo comunista Alain Badiou scriveva che il concetto di libertà risulta difficilmente utilizzabile per una politica di emancipazione, e che occorre invece ridare forza al concetto di uguaglianza (A. BADIOU, *Filosofia e politica*, in M. ZANARDI (ed.), *Politica*, Napoli, Cronopio, 1993).

29 Anche la riflessione di Étienne Balibar sul concetto di libertà, a mio avviso una delle proposte teorico-politiche più stimolanti degli ultimi anni si sviluppa a partire dall'aggancio di quest'ulti-



Le sfide più significative al liberalismo in nome di un'altra libertà moderna (tralasciando quindi il comunitarismo, che condivide con il marxismo una certa presa di distanza dalla centralità della libertà, considerata «solo uno dei tanti valori che orientano l'agire e neppure il più immediatamente evidente»<sup>30</sup>) sono provenute negli ultimi decenni da altri ambiti, in primo luogo dall'emergenza, intorno agli anni '70 del XX secolo, di una riflessione sulla libertà repubblicana, che prendeva avvio dal tentativo di fare i conti con «the apolitical dimension inherent in liberalism»<sup>31</sup>. Sulla scorta di alcune innovative ricostruzioni storiografiche di metà Novecento dell'umanesimo civico italiano<sup>32</sup>, prima John G.A. Pocock, e poi soprattutto Quentin Skinner e Philip Pettit hanno cercato di offrire delle variazioni, se non delle vere e proprie alternative, all'interpretazione *mainstream* della libertà dei moderni, di volta in volta recuperando la tradizione del civismo aristotelico-machiavelliano (Pocock<sup>33</sup>), articolando una versione riveduta della libertà negativa (Skinner<sup>34</sup>), o elaborando una nuova definizione di libertà, distante tanto da quella negativa, quanto da quella positiva, orientata a liberare gli uomini da ogni forma di dominio (Pettit<sup>35</sup>). Si tratta di lavori che hanno avuto una vasta eco negli ultimi due-tre decenni, contribuendo a riattivare una discussione per molto tempo sopita<sup>36</sup>; e tuttavia l'impressione, a una certa distanza di tempo dall'emergenza di tali proposte e dopo che esse sono state vagliate approfonditamente dalla critica, è che esse non siano riuscite a spezzare la cornice teorica segnata dal dualismo tra libertà antica e libertà moderna, restando di fatto collocate all'interno del perimetro segnato dalla triade già enunciata da Con-

ma al principio di uguaglianza, secondo quello che il filosofo francese definisce «la proposizione dell'uguaglianza»; e tuttavia, così facendo, sembra riconoscere che la libertà presa per sé sola sia disponibile esclusivamente a una declinazione liberale (si veda É. BALIBAR, *Diritti dell'uomo e diritti del cittadino. La dialettica moderna di uguaglianza e libertà*, in É. BALIBAR, *Le frontiere della democrazia* (1992), Roma, Manifestolibri, 1993, pp. 75-112).

<sup>30</sup> M. BARBERIS, *Libertà*, p. 129.

<sup>31</sup> K. PALONEN, *Liberty is Too a Precious Concept to Be Left to the Liberals*, «Finnish Yearbook of Political Thought», 2/1998, pp. 243-260; citazione da p. 257.

<sup>32</sup> Si pensi ad esempio agli scritti di Hans Baron e di Felix Gilbert negli anni '50 e '60: H. BARON, *La crisi del primo Rinascimento italiano* (1955), Firenze, Sansoni, 1960; F. GILBERT, *Machiavelli e Guicciardini. Pensiero politico e storiografia a Firenze nel Cinquecento* (1965), Torino, Einaudi, 1970.

<sup>33</sup> J.G.A. POCKOCK, *Il momento machiavelliano. Il pensiero politico fiorentino e la tradizione repubblicana anglosassone* (1975), Bologna, Il Mulino, 1980.

<sup>34</sup> Q. SKINNER, *La libertà prima del liberalismo* (1998), Torino, Einaudi, 2001, in particolare il saggio *L'ideale repubblicano di libertà politica* (1990), pp. 79-100.

<sup>35</sup> P. PETTIT, *Republicanism. Una teoria della libertà e del governo* (1997), Milano, Feltrinelli, 2000.

<sup>36</sup> Il numero di interventi e pubblicazioni seguiti alla pubblicazione dei testi seminali è pressoché sterminato; per una prima ricostruzione rinvio a L. BACCELLI, *Critica del repubblicanesimo*, Roma-Bari, Laterza, 2003 e, più recentemente, a M. GEUNA, *Democrazia e conflitto. Il repubblicanesimo*, in C. GALLI (ed), *Laboratorio di analisi politica*, Milano, Unicopli, 2012, pp. 165-182.

stant: libertà dell'individuo, economica capitalista, Stato moderno rappresentativo<sup>37</sup>.

La domanda a partire dalla quale è stato concepito l'attuale numero di «Scienza & Politica» può essere dunque posta nel modo seguente: guardando alla prima modernità, ovvero a quei due secoli (il XVI e il XVII) nei quali sorge e si rafforza un modo radicalmente nuovo di pensare i rapporti sociali, politici ed economici, è possibile cogliere una ricostruzione più complessa, magari perfino contraddittoria, della genesi del concetto moderno di libertà? È possibile cioè non soltanto problematizzare la narrazione storiografica che propone la graduale maturazione nel corso dei secoli di un'unica libertà moderna, ma anche cogliere alcuni momenti specifici di riflessione e di discussione intorno a tale concetto, che ci consegnino uno spazio teorico disomogeneo, e anzi segnato da forti tensioni (legate a contesti storici altrettanto eterogenei e conflittuali al loro interno: dai territori italiani insidiati dalle guerre tra Francia e Impero di fine '400, alla Francia divisa dalle guerre di religione del secolo successivo, dallo “stato di natura” della rivoluzione inglese seicentesca allo sviluppo tumultuoso e caotico della repubblica d'Olanda, per finire con la *Gloriosa rivoluzione* di fine secolo)?

L'ipotesi con la quale i saggi qui presenti si sono misurati (in maniera esplicita o implicita) assume pertanto che l'elemento fondamentale – se non l'unico – che accomuna le diverse definizioni di libertà prese in esame dagli autori o nei dibattiti considerati, permettendo di riconoscerne il tratto di “modernità”, sia essenzialmente di carattere negativo, ovvero riguardi la consapevolezza di una difficoltà teorica e pratica che si fa, gradualmente, impossibilità: l'impossibilità cioè di accettare che ogni collettività umana sia ordinata sulla base di un principio armonico, all'interno del quale a ciascun individuo (o meglio: ciascun gruppo di individui) spetta una collocazione oggettivamente stabilita e gerarchicamente determinata<sup>38</sup>. La fine di questo ordine è icasticamente espressa in un noto passo del *Principe* di Machiavelli:

«in ogni città si trovano questi dua umori diversi [popolo e grandi]; e nasce da questo, che il populo desidera non essere comandato né oppresso, e li grandi desi-

37 Per una critica più articolata delle letture neo-repubblicane, condotta in particolare attraverso l'analisi del ruolo centrale che vi occupa il pensiero di Machiavelli, rinvio ai miei saggi: *L'inafferrabilità di Old Nick. Machiavelli nell'interpretazione di John Pocock e Quentin Skinner*, in R. CAPORALI (ed), *La varia natura le molte cagioni. Studi su Machiavelli*, Cesena, Il Ponte Vecchio, 2007, pp. 165-189; *How does “the people” act? Philip Pettit's Reception of Machiavelli's Republicanism*, in A. ARIENZO – G. BORRELLI (eds), *Anglo-American Faces of Machiavelli*, Milano, Polimetria, 2009, pp. 623-641; *Immaginazione e parzialità. Note sull'interpretazione neo-repubblicana del popolo in Machiavelli*, «Giornale di storia costituzionale», 2, 18/2009, pp. 31-47.

38 Per una presentazione sintetica ma efficace della costituzione dello spazio politico premoderno si veda C. GALLI, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001, cap.1: *Gli spazi politici premoderni e le loro crisi*.



derano comandare e opprimere il popolo; e da questi dua appetiti diversi nasce nelle città uno de' tre effetti, o principato o libertà o licenzia»<sup>39</sup>.

Si manifesta così la rottura incomponibile con un immaginario, che trova la sua principale fonte d'ispirazione nel modello della *respublica christiana*, il quale assegna a ogni essere umano un luogo proprio all'interno della comunità nella quale vive, e che pertanto prevede per i diversi membri di quella stessa comunità diversi ruoli, ovvero diverse gradazioni di libertà e di assoggettamento: ruoli che nel passo machiavelliano vengono sostituiti da ben più dirompenti e incontrollabili «appetiti», in permanente conflitto tra loro, ma in ogni caso accomunati dal rifiuto di essere «comandati» e «oppressi». Il tentativo di pensare la libertà a partire da questo rifiuto – che in alcuni autori assume il carattere di un'impossibilità ontologica, prima ancora che di una scelta soggettiva –, quale si determina storicamente all'interno di contesti differenti e per molti versi inassimilabili, appare allora il minimo comune denominatore dell'impegno teorico dei pensatori presi in considerazione in questo numero della rivista. Un impegno che tuttavia si misura, al tempo stesso, con l'emergenza di nuove forme di assoggettamento (e della sua legittimazione) che vanno dall'avvio della costruzione delle monarchie assolutistiche ai processi di recinzione delle terre comuni, dalla corruzione che minaccia le istituzioni repubblicane all'asservimento volontario di interi popoli, indotti a «combattere per la propria schiavitù come se combattessero per la salvezza»<sup>40</sup>. La riflessione sulla libertà passa così attraverso l'analisi delle nuove relazioni di potere che istituiscono un quadro plastico e in continuo mutamento, in grado di «catturare»<sup>41</sup> quegli stessi desideri e appetiti di non essere oppressi che mettevano praticamente in discussione l'ordine gotico. E, di conseguenza, si confronta anche con nuovi processi di produzione della soggettività – individuale come collettiva –, che danno vita a nuovi usi dell'immaginario, della religione, del linguaggio, del richiamo agli usi e ai costumi di un popolo.

Su questo terreno magmatico, instabile, profondamente segnato dalla specificità storica con cui si danno, nei diversi luoghi e tempi, i processi di dissoluzione e di ricomposizione dell'ordine politico e sociale, appare impresa vana ricostruire una cornice teorica comune alle diverse riflessioni sulla libertà proposte dagli autori considerati, che vada anche di poco oltre i sintetici rife-

39 N. MACHIAVELLI, *Il principe* (1513), Roma, Donzelli, 2013, cap. IX, p. 67.

40 B. DE SPINOZA, *Tractatus Theologico-Politicus/Trattato teologico-politico* (1670), a cura di P. TOTARO, Napoli, Bibliopolis, 2007, p. 9.

41 Il riferimento è alla descrizione operata da Marx del processo di accumulazione originaria del capitale, dove «il movimento storico che trasforma i produttori in operai salariati si presenta, da un lato, come loro liberazione dalla servitù e dalla coercizione corporativa [...]. Ma dall'altro questi neoaffrancati diventano venditori di se stessi soltanto dopo essere stati spogliati di tutti i loro mezzi di produzione e di tutte le garanzie per la loro esistenza offerte dalle antiche istituzioni feudali» (K. MARX, *Il capitale*, cap. 24, p. 782).

rimenti sopra indicati. Si può certamente indicare come per alcuni di questi pensatori il nesso tra libertà e creazione di nuove istituzioni – o profondo rinnovamento di quelle tradizionali – svolga un ruolo fondamentale, al fine di permettere all'individuo «perso nella moltitudine» di uscire dal proprio isolamento e dalla propria autoreferenzialità; ma, d'altro canto, anche la forma che assume questo rapporto si sviluppa secondo linee solo in parte confrontabili. Ancora, si può evidenziare l'istanza trasformatrice (se non emancipatrice) che percorre molte riflessioni, e che riconduce la libertà a un processo di liberazione sempre in atto; ma anche in questo caso non sarebbe possibile adoperare questa chiave di lettura come *passe-partout* universale. Infine, è possibile cogliere un elemento comune nell'assunzione di un nuovo sapere dell'uomo e della politica (e quindi anche della libertà), di una nuova scienza che muove i suoi primi passi nel XVI secolo, per poi procedere più speditamente in quello successivo, in nome di un approccio realista che diventa determinismo e necessitarismo; eppure anche in questo caso, a una simile conclusione si può giungere solo a patto di riconoscere che in realtà proprio la sintesi tra scienza e politica è costantemente riaperta dalle incursioni della «verità effettuale della cosa», ovvero cioè dalla congiuntura storica: in altri termini, che l'ipotesi di uno spazio cartesiano della politica non può che essere impuro, e che la sua presunta vuotezza è sempre “sporcata” da elementi materiali di storicità che non possono mai esser completamente rimossi.

Molto meglio, allora, con la modestia che Hobbes attribuiva alla ragione<sup>42</sup>, riconoscere i limiti di quell'operazione di costruzione del concetto di libertà moderna che ha giocato un ruolo così significativo nella storiografia del pensiero politico, valutandone a sua volta la storicità, e di conseguenza il ruolo tutt'altro che neutrale che essa ha giocato nelle vicende politiche degli ultimi due secoli. E, nel contempo, continuare a interrogarsi sulle radici delle libertà moderne, sulla loro comune origine teorica e storica e sulla molteplicità di traiettorie, di interazioni e di conflitti alle quali esse hanno dato vita. Probabilmente ne trarrebbe giovamento anche l'osservazione del nostro presente e soprattutto della crisi che ormai da tempo attraversa la democrazia rappresentativa e più in generale il nesso tra individuo e politica, per comprendere la quale le categorie forgiate dal pensiero liberale – *in primis* quella della libertà dei moderni – appaiono irrimediabilmente superate.

42 È soprattutto Leo Strauss, nella sua lettura di Hobbes, a insistere su questo aspetto: si veda L. STRAUSS, *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and its Genesis*, Chicago, Chicago University Press, 1952, p. 127.