



SOCIETÀ E DIRITTI - RIVISTA ELETTRONICA 2025 ANNO X N.20.

LIBERTÁ IN UN PIANETA ABITABILE



2025 ANNO X NUMERO 20 – DOSSIER: SOVRANITÀ DEMOCRAZIA E DIRITTI NELLE CRISI
CONTEMPORANEE/IL DIRITTO ALLA PROVA DELLA GUERRA

di José Luis Gordillo - <https://doi.org/10.54103/2531-6710/30594>



SOCIETÀ E DIRITTI - RIVISTA ELETTRONICA 2025 ANNO X N.20.

LIBERTÀ IN UN PIANETA ABITABILE

José Luis Gordillo

FREEDOM ON A HABITABLE PLANET

Riassunto

Se c'è un tema tanto ricorrente quanto conflittuale nel corso della storia del pensiero, questo è sicuramente incarnato dalla libertà umana, sia in generale che in alcune delle sue manifestazioni specifiche (libero arbitrio, libertà di pensiero, libertà religiosa, libertà di agire, ecc.). In ragione di ciò, quanto segue non ha alcuna pretesa di originalità. Né di atemporaliità: un po' come cercare di definire, una volta per tutte e a partire, ad esempio, da una pomposa e magniloquente Teoria della giustizia, ciò che si debba intendere per libertà in ogni epoca e luogo. La finalità che anima queste pagine è molto più umile: con esse si intende unicamente fornire stimoli alla riflessione, su un piano più normativo che prasseologico, su ciò che si deve intendere per libertà tenendo conto dei grandi problemi che l'umanità dovrà affrontare nel corso del XXI secolo.

Parole chiave: *Libertà, Liberalismo, Socialismo, Crisi ecologica.*

Abstract

If there is a recurring yet contentious theme throughout the history of thought, it is surely human freedom, both in general and in some of its specific manifestations (free will, freedom of thought, religious freedom, freedom of action, etc.). For this reason, what follows makes no claim to originality. Nor to timelessness: a bit like trying to define, once and for all, starting, for example, from a pompous and grandiloquent Theory of Justice, what should be understood by freedom in every age and place. The purpose that inspires these pages is much more humble: they are intended solely to stimulate reflection, on a normative rather than praxeological level, on what should be understood by freedom, taking into account the major problems humanity will face in the 21st century.

Keywords: *Freedom, Liberalism, Socialism, Ecological Crisis*

Autore: José Luis Gordillo, Professore titular de Filosofia el derecho, Universidad de Barcelona.

Articolo soggetto a revisione tra pari a doppio cieco.

Articolo ricevuto il 27.11.25 approvato il 1.12.25.

1. Introduzione

Il diritto soggettivo è una delle categorie centrali degli ordinamenti giuridici funzionali al capitalismo di mercato. Lo sottolinea, tra gli altri, Hans Kelsen in un passaggio alquanto impuro della sua Dottrina pura del Diritto, in cui afferma che il diritto soggettivo è una "tecnica specifica dell'ordinamento giuridico capitalista, in quanto garantisce l'istituto della proprietà privata, elevando, quindi, l'interesse individuale a una posizione decisamente privilegiata" (Kelsen 1979:148). Ciò ci riporta alla concezione moderna della libertà, perché l'interesse individuale di disporre liberamente di ciò che è proprio è al centro stesso di tale concezione.

Oggiorno, la concezione egemonica della libertà nelle società del Nord globale è quella neoliberale, la quale aspira, in estrema sintesi, a proteggere la libertà imprenditoriale. Invero, nella sua presentazione propagandistica, si pone molta enfasi sull'idea che un individuo si possa dire libero se gli viene garantito uno spazio privato in cui può esercitare, entro certi limiti, la propria indipendenza personale senza rendere conto a nessuno né essere ostacolato dallo Stato. Ciò include, ovviamente, la facoltà da parte di chiunque di fare tutto ciò che desidera servendosi delle proprietà di cui dispone. Nelle società consumistiche del Nord, tale concezione si esprime anche nella libertà di scegliere tra i vari prodotti offerti dai mercati (tra vari tipi di automobili, telefoni cellulari, alimenti, elettrodomestici, brani musicali, viaggi, stili di vita, ecc.).

Tale concezione neoliberale è la prosecuzione di una tradizione di pensiero che ha origine nella filosofia illuminista del XVIII e XIX secolo e che qui definiremo come concezione liberale della libertà umana. Va da sé che essa incarna altresì un aspetto pubblico: partecipare liberamente, insieme ad altri, alla configurazione della volontà dello Stato. In ogni caso, questo aspetto della libertà liberale appare attualmente svalutato dalla diffusa sensazione che le popolazioni contino molto poco quando si tratta di prendere decisioni rilevanti per il futuro della collettività. Luciano Canfora scriveva, oltre vent'anni fa, che i sistemi politici europei costituiscono sistemi misti poiché composti da un po' di democrazia e da tanta oligarchia (Canfora 2004: 246-265). Ed è questo che, con maggiore o minore intensità, è percepito dalla maggior parte delle persone che vivono in società come la nostra. Per questo motivo, l'aspetto privato della libertà liberale gode di una legittimazione assai maggiore rispetto a quello pubblico. È interessante notare come questo tratto culturale ci riporti alle origini storiche del liberalismo.

2. La libertà liberale di distruggere, schiavizzare, saccheggiare e sfruttare.

John Locke (1632-1704) è considerato il progenitore del liberalismo e, come tale, uno degli autori più influenti tra i cosiddetti padri fondatori degli Stati Uniti d'America. Da ciò ne deriva l'importanza di tale figura quale uno degli ispiratori più rilevanti della teoria e della pratica del primo liberalismo.

Locke afferma che la vita, la libertà e i beni personali costituiscono un insieme che egli chiama proprietà (Locke 1997: 293). Dal suo punto di vista, la protezione di tali elementi costituisce il nucleo essenziale del contratto sociale a cui è demandato il compito di conferire legittimità allo Stato. Di conseguenza, la difesa della proprietà contro la sua violazione da parte di quest'ultimo potrebbe persino giustificare una rivolta armata (Locke 1997: 373-374).

Per Locke, il diritto alla proprietà privata si concretizza nel libero uso, nel godimento e nella disposizione di ciò che è proprio, compresa la sua distruzione:

La proprietà, la cui origine risiede nel diritto di servirsi di qualcuna delle creature inferiori per la sussistenza e il conforto della propria vita, è diretta al beneficio e al vantaggio esclusivo del proprietario, così che egli possa anche distruggere la cosa che egli ha in proprietà con l'uso che ne fa, quando la necessità lo richieda. (Locke 1997: 134)

Da ciò se ne ricava che la facoltà di distruggere la proprietà di ciascuno è giustificata da presupposti filosofici di duro antropocentrismo (cioè: tutto ciò che non è umano esiste unicamente per soddisfare le necessità di sussistenza e comodità degli esseri umani).

D'altra parte, è abbastanza risaputo che per Locke il fondamento del diritto di proprietà è il lavoro umano in quanto componente che "aggiunge la differenza di valore su ogni cosa" (Locke 1997: 233). Ogni volta che "prende una data cosa e la cambia dallo stato in cui la natura l'ha lasciata, la persona ha mescolato il suo lavoro con essa e ha aggiunto qualcosa che le appartiene, trasformandola con ciò in sua proprietà" (Locke 1997: 223). È altrettanto noto che l'autore ritiene che ci sia un limite alla possibilità di rendere proprietà delle cose. Ciò deriva dalla necessità che "di quella cosa rimanga una quantità sufficiente e della stessa qualità affinché possano goderne anche altri individui." (Locke 1997: 223). Nella visione di Locke, le cose da condividere sono molte perché la divinità ha concesso agli esseri umani una terra di abbondanza:

E tale appropriazione di un appezzamento attraverso il suo sfruttamento non arrecava alcun danno agli altri esseri umani, poiché rimaneva ancora una grande quantità di terra non coltivata, più di quanto potessero sfruttare, e di qualità altrettanto buona. Cosicché, in realtà, benché un appezzamento di terra venisse recintato, non diminuiva mai la quantità che rimaneva a disposizione altrui. Poiché chi lascia all'altro tanto quanto questi può usare, è come se non prendesse nulla. Nessuno può considerarsi danneggiato se un altro beve un bel sorso d'acqua, per quanto grande sia, se gli lascia un intero fiume della stessa acqua con cui dissetarsi. E con la terra accade esattamente lo stesso: fintantoché vi è a disposizione una quantità sufficiente di entrambe, ci troviamo di fronte alla stessa fattispecie (Locke 1997: 227).

La proprietà può consistere in terra, animali, strumenti, macchine, la capacità di lavorare e persino persone. Infatti, Locke giustifica la schiavitù se questa è il risultato di una guerra giusta. A suo avviso, gli esseri umani possono diventare schiavi "[...] dopo essere stati fatti prigionieri in una guerra giusta, [per questo sono] ... per diritto naturale, sottomessi al dominio assoluto e al potere arbitrario dei loro padroni" (Locke 1997: 263)

Questo è il motivo secondo cui John Locke, l'encomiato difensore della libertà, non incorre in alcuna contraddizione nel trarre profitto - come effettivamente fa - dalle azioni della Royal African Company, un'impresa sostenuta dalla corona britannica nel 1672 e dedita alla tratta degli schiavi (Losurdo 2005: 17). Tra il 1680 e il 1686, detta compagnia trasportò una media annua di cinquemila schiavi (Williams 2011: 66), i cui dividendi dovettero giocoforza essere elevati.

Come tutti sappiamo, la compravendita di schiavi era una pratica perfettamente legale ai tempi in cui il Nord America era una colonia britannica e negli ottantasette anni successivi alla sua indipendenza¹. Gran parte dei padri fondatori degli Stati Uniti (i firmatari della dichiarazione di indipendenza e i delegati della Commissione costituzionale) furono proprietari di schiavi. La

¹ All'inizio della guerra civile americana (1860-1865), quindici dei trentaquattro stati federati erano schiavisti.

stessa Costituzione degli Stati Uniti del 1787 riconosceva mediante eufemismi la legalità della schiavitù: ciò emerge, ad esempio, nella seconda sezione dell'articolo 1, ove si distingue tra persone libere e altre persone, o nella seconda sezione dell'articolo 4, in cui si impone l'obbligo di consegnare alla parte interessata le "persone obbligate a servire e lavorare in uno Stato" che sono fuggite in un altro Stato della federazione. Una disposizione legale pensata per combattere la fuga degli schiavi da uno Stato all'altro.

Alla schiavitù si può aggiungere il genocidio delle popolazioni native, iniziato dai coloni britannici e proseguito dai loro discendenti nordamericani, con lo scopo, tra gli altri, di appropriarsi delle terre in cui vivevano².

Per Locke, questo sterminio è giustificato dal fatto che tali comunità erano composte da individui che non erano a conoscenza di "recinzioni e terreni" (Locke 1997: 223), non sapevano cosa fosse il denaro, ignoravano il lavoro quale fondamento della proprietà e occupavano terre che non appartenevano a nessuno e che, di conseguenza, rimanevano incolte. Si trattava, in breve, di figure estranee a quella che Locke chiama "civiltà" (Locke 1997: 225). Ciò li rendeva simili a bestie selvagge "con le quali l'uomo non può formare una società né vivere in sicurezza". Il risultato di simili presupposti si traduce nell'eventualità di "essere annientati proprio come avviene quando si uccide un leone o una tigre" (Locke 1997: 210).

A questo punto, occorre ricordare la pratica del colonialismo dei secoli XVII, XVIII e XIX, giustificata da idee analoghe e portata avanti, oltre alla Gran Bretagna, da alcuni Stati europei, quali Olanda e Francia, ad esempio, che si consideravano portabandiera dell'idea di libertà associata alla proprietà.

La libertà di saccheggiare le colonie comprendeva l'estrema eventualità dello sfruttamento della gomma nel Congo, proprietà personale del sovrano belga Leopoldo II. Questo terribile esercizio di libera proprietà è ben raccontato da Adam Hochschild in *Gli spettri del Congo* (Hochschild 2022).

Come è risaputo, la rivalità per l'ampliamento dei rispettivi imperi coloniali, in risposta al protezionismo instaurato dopo la crisi mondiale del capitalismo del 1874-1878, fu la causa principale dello scoppio della Prima Guerra Mondiale, con la quale iniziò l'era dei massacri, per usare la puntuale espressione dello storico Eric Hobsbawm (Hobsbawm 1995: 1995).

La libertà esercitata dai liberali comprendeva anche lo sfruttamento del lavoro nelle colonie e nelle metropoli. Le condizioni penose ed estenuanti in cui adulti e bambini lavoravano in queste ultime sono ben descritte da Friedrich Engels ne *La situazione della classe operaia in Inghilterra*. Il libro nero del liberalismo è un'encyclopedia composta da molti volumi, che ovviamente non giustifica alcun tipo di dispotismo criminale che si presenti come alternativa a esso.

Tutti questi eventi descrivono assai concretamente la maniera in cui la libertà dei più ricchi, potenti e ben armati possa minacciare, sopprimere e calpestare la libertà dei poveri, deboli e disarmati. Domenico Losurdo espone il tutto in modo molto dettagliato nella sua *Controstoria del liberalismo*. Questo libro è senza dubbio il miglior antidoto contro la presentazione edulcorata del primo liberalismo resa dal neoliberismo di fine XX secolo, molto evidente negli scritti di Hayek, Mises, Friedman e compagnia, nonché in tutti quei saggi degli anni settanta e ottanta del secolo scorso in cui si citano i pensatori classici del liberalismo senza tuttavia riportare alcunché in relazione alla schiavitù, al genocidio degli amerindi, al colonialismo, allo sfruttamento del lavoro o alla sua avversione per la democrazia.

² Questo genocidio finì per trasformarsi in un elemento consueto delle sceneggiature di buona parte dei film appartenenti al genere cinematografico *western*, la cui proiezione riportò grandi profitti alle aziende nordamericane che li sfruttarono commercialmente. Quindi, profitti derivanti in prima battuta dal saccheggio e dallo sterminio delle comunità native e, successivamente, dalla trasformazione di tali eccessi in una parte dell'epopea nazionale diffusa in pellicole di grande successo.

È vero che il liberalismo della prima ora non si limitava a questo. La sua invocazione della libertà ha contribuito in maniera decisiva all'ottenimento del riconoscimento di capisaldi istituzionali quali la libertà di credo, la libertà di espressione e la separazione dei poteri, benché la motivazione di fondo non fosse la tutela delle libertà e dei diritti politici per tutti, come a volte si tende a suggerire, poiché questi "sono stati strappati, conquistati, imposti da lotte secolari del popolo", come Cornelius Castoriadis tende da sempre a sottolineare (Castoriadis: 1998: 232). Tuttavia, è indubbio che il primo liberalismo servì anche a giustificare la libertà di schiavizzare, sfruttare, conquistare, opprimere, saccheggiare e distruggere ciò che è proprio. Il liberalismo politico ed economico del lungo XIX secolo (1776-1914) fu simultaneamente tutto questo e l'idea di libertà che lo motivò fu sempre coerente con la sua attuazione pratica.

Occorre ribadire che il primo liberalismo si oppose al suffragio universale basato sul principio "una persona, un voto", senza il quale non ha senso parlare di società democratiche o in fase di democratizzazione. Inoltre, sulla base dei parametri attuali di ciò che può essere considerato un regime democratico, il primo liberalismo era chiaramente antidemocratico. Non si può accusare di ciò Marx, Engels o i fondatori dei partiti socialisti della fine del XIX secolo, da sempre difensori del suffragio universale.

La diffidenza nei confronti della democrazia emerge in modo assai evidente nei grandi autori classici della tradizione liberale. In Kant, ad esempio, che escludeva le donne - la metà della popolazione - dall'accesso alla cittadinanza per le stesse ragioni per cui erano esclusi i bambini, ragioni che egli descriveva come naturali, così come gli uomini che non potevano essere ritenuti padroni di sé (*sui iuris*) poiché mancati possessori di proprietà che garantissero la loro indipendenza materiale e mentale (chissà, magari un altro 40% della popolazione?³). Il filosofo di Königsberg sosteneva quanto segue:

Ora, chi ha diritto di voto in questa legislazione si chiama cittadino (*citoyen*, cioè cittadino dello Stato, non cittadino della città, *bourgeois*). L'unica qualità richiesta in tal senso, al di là della qualità *naturale* (non essere né bambino né donna), è questa: che uno sia padrone di sé (*sui iuris*) e, quindi, che sia in possesso di una qualche proprietà (includendo in questo concetto ogni abilità, mestiere, arte o scienza) che lo sostenga; vale a dire, che nei casi in cui debba guadagnarsi da vivere grazie ad altri, lo faccia vendendo ciò che è suo e non permettendo ad altri di usare le proprie forze. Di conseguenza, è necessario che non sia al servizio - nel senso stretto del termine - di nessuno se non della comunità. (Kant 1993: 34).

Limitazioni o reticenze di sorta sono riscontrabili, per ridurre la questione ad alcuni dei grandi nomi del liberalismo classico, nell'opera di Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill (favorevole a un peculiare voto plurale, ma anche alla concessione di diritti politici ad alcune donne) o di José Ortega y Gasset, il grande filosofo liberale spagnolo perennemente angosciato dalla prospettiva di una ribellione delle masse. Questo aspetto del primo liberalismo ha a che fare con la sua concezione della libertà e la sua visione conflittuale del rapporto tra libertà e democrazia. Come sostenne Benjamin Constant ne *La libertà degli antichi* paragonata a quella dei moderni (1819), la libertà degli antichi, che prende a modello quella degli ateniesi dell'antichità, consisteva nell'esercitare in modo equalitario la sovranità della società di cui si era membri. Il problema era

³ Durante il regno di Isabella II, nel primo tentativo di stabilire uno Stato liberale in Spagna, su una popolazione di 14 milioni di persone, solo 133.800 uomini avevano il diritto di voto, ovvero meno dell'1% della popolazione.

che, a suo avviso, gli antichi consideravano compatibile con questa libertà collettiva la completa sottomissione dell'individuo all'autorità del gruppo, in modo tale che "l'individuo, quasi sempre sovrano negli affari pubblici, era uno schiavo in tutte le questioni private" (Constant 1989: 261). Al contrario, la libertà dei liberali - la libertà dei moderni nella terminologia di Constant - era quella di un individuo che negli affari pubblici era a malapena sovrano, e se dicono che lo è, non è "che in apparenza, anche negli Stati più liberi". Invece, quell'individuo era libero nella sua sfera privata. La libertà di un inglese, francese o americano si concretizzava, secondo lui, nel diritto di non essere soggetto se non alle leggi, e di non poter essere né arrestato, né detenuto, né ucciso, né maltrattato a causa della volontà arbitraria di uno o più individui. Essa si rifletteva anche nella libera espressione delle proprie opinioni, nello scegliere il proprio lavoro, nell'andare e venire senza chiedere il permesso, nel praticare il culto religioso di proprio gusto e nel disporre della propria proprietà, potendo persino abusarne all'occorrenza (Constant 1989: 259). In sintesi, la libertà dei moderni risiedeva, prima di tutto, nel godimento dei piaceri e delle cose che li rendevano possibili nella sfera privata, senza interferenze né intromissioni da parte di altri individui o dello Stato.

Lo scritto di Constant fu la principale fonte di ispirazione per i *Due concetti di libertà* (1958) di Isaiah Berlin, testo di riferimento imprescindibile in qualsiasi saggio sulla nozione di libertà pubblicato a partire dalla seconda metà del XX secolo. È da queste pagine che nasce la distinzione tra libertà negativa e positiva, oggi praticamente canonica in ambito accademico.

La prima consisterebbe nella facoltà di ogni persona di agire senza essere ostacolata da altri, che era praticamente la stessa della libertà dei moderni di cui parlava Constant come riconosce lo stesso Berlin (Berlin 1998: 225). La seconda muoverebbe dal desiderio dell'individuo di essere padrone di sé stesso, affinché la sua vita e le sue decisioni dipendano da lui medesimo e non da forze esterne (Berlin 1998: 231). A tutto ciò si sommano le ben note riserve liberali verso l'idea stessa di democrazia, assai lampanti nel seguente paragrafo che molti imprenditori della Spagna di Franco o del Cile di Pinochet avrebbero sottoscritto con entusiasmo: "Allo stesso modo in cui una democrazia può, di fatto, privare il singolo cittadino di molte libertà di cui invero potrebbe disporre in un altro tipo di società, è parimenti assai comprensibile che un despota liberale [sic] conceda ai suoi sudditi un alto grado di libertà personale" (Berlin 1998: 229). Anche Benjamin Constant, che pubblicò il suo saggio ai tempi della restaurazione monarchica in Francia, converrebbe in toto con quanto detto.

3. La libertà neoliberale è prima di tutto libertà d'impresa.

Come già accennato in precedenza, il concetto di libertà sostenuto dal neoliberalismo egemonico dei nostri giorni è la prosecuzione di quello difeso dal liberalismo ottocentesco, ma in una versione molto più prosaica, in quanto la sua principale preoccupazione, al netto degli slogan propagandistici, è la protezione incondizionata della libertà imprenditoriale di fronte a qualsiasi limitazione imposta da motivi politici, sociali, culturali o ambientali. Secondo Friedrich A. Hayek, qualsiasi interferenza con il diritto alla proprietà e alla libertà degli imprenditori conduce inesorabilmente a qualche forma di tirannia o servitù (Hayek 2011).

Questa è la conclusione che si trae dall'eccellente lavoro di storia delle idee di Quinn Slobodian intitolato *Globalists* (Slobodian 2021), in cui si spiega l'ossessione caratteristica dei fondatori del neoliberalismo nel proporre meccanismi giuridico-politici sovrastatali al fine di sottrarre alla portata delle maggioranze sociali il diritto alla proprietà privata e alla libertà d'impresa. Questione che, già negli anni Venti del secolo scorso, li preoccupava non poco in ragione della loro condizione di consulenti aziendali e dell'inizio dello

scioglimento degli imperi coloniali, i quali avevano espanso i mercati in cui la compravendita di beni era sostanzialmente immune a qualunque tipo di minaccia.

Il neoliberalismo fu un grande progetto di ingegneria sociale che ebbe il sostegno entusiasta delle élite imprenditoriali a partire dagli anni Settanta del secolo scorso, che finì per cristallizzarsi nel processo di globalizzazione economica. Per attuarlo, agli Stati neoliberali sono stati imposti i dettami di un sovrano sovrastatale diffuso ben rappresentato da Juan-Ramón Capella in *Fruta prohibida* (Capella 2008: 307-312) e in altre sue opere.

Tale sovrano, di cui avrebbero fatto parte nel suo aspetto pubblico il G7, il FMI, la BM, l'OMC, l'OCSE, l'Unione Europea, la NATO e gli innumerevoli Accordi di libero scambio (ovvero trattati per la protezione degli interessi degli investitori stranieri), ha reso realtà il sogno neoliberale. Una delle sue conseguenze è stata la proliferazione dei paradisi fiscali, che sono stati e sono, mutuando le parole di uno dei suoi studiosi più perspicaci, il centro stesso della globalizzazione e non una sua mera escrescenza (Shaxson 2014: 33). I paradisi fiscali hanno contribuito in modo decisivo all'obiettivo neoliberale di garantire la libertà dei più ricchi di cui parlavano Constant e Berlin, facilitando l'esclusione di intromissioni nell'uso e nel godimento del proprio patrimonio.

4. La concezione socialista della libertà

Ne "La questione ebraica", Marx muove una critica diretta alla concezione liberale della libertà. Secondo l'autore di Treviri, si tratta di una rappresentazione che paragona l'essere umano a una monade, a un essere isolato e ripiegato su sé stesso. Per questo motivo, il diritto umano alla libertà non si fonda "sull'unione dell'uomo con l'uomo, ma si basa, al contrario, sulla separazione tra gli uomini". Da qui la concezione borghese della libertà come diritto a:

[...] godere del proprio patrimonio liberamente e volontariamente senza preoccuparsi degli altri uomini, indipendentemente dalla società: è il diritto dell'interesse personale. Quella, la libertà individuale, e questa, la sua applicazione, costituiscono il fondamento su cui poggia la società borghese. Società che fa sì che ogni uomo trovi negli altri non la realizzazione, bensì, per contro, la limitazione della sua libertà. (Marx 1987: 479)

La lotta per l'emancipazione umana non si esauriva, secondo Marx, nella lotta per il diritto di voto, ma, partendo da essa, doveva prolungarsi in una lotta per un nuovo ordine sociale in cui i settori esclusi dalla cittadinanza godessero delle condizioni materiali che rendessero possibile la loro indipendenza mentale. Marx in un certo senso avrebbe dato ragione a Kant, ma traendo una conclusione programmatica opposta a quella promossa dal filosofo di Königsberg, che senza dubbio lo avrebbe inorridito, così come inorridì vari pensatori e politici liberali europei del XX secolo che finirono per sostenere il fascismo affinché proteggesse le loro proprietà e il loro diritto a goderne nella sfera privata.

Nel Manifesto del Partito Comunista, Marx ed Engels affermarono che il primo passo della rivoluzione operaia era la conquista della democrazia. D'altra parte, sono gli stessi che formularono quella che può essere considerata la concezione della libertà della tradizione socialista in senso lato (che includerebbe socialisti, comunisti e anarco-comunisti). Tali vessilli della tradizione emancipatrice sostenevano – forti di una certezza oltremodo hegeliana – che alla società borghese sarebbe succeduta "un'associazione in cui il libero sviluppo di ciascuno sarà la condizione per il libero sviluppo di tutti" (Marx ed Engels 1978: 157), il che implica concepire la libertà concentrando l'attenzione sulla sua efficacia pratica e sull'interdipendenza di base che accomuna gli esseri umani.

Per realizzare quest'altra concezione di libertà, questa ipotetica nuova società dovrebbe procedere alla socializzazione dei mezzi di produzione, estinguere la divisione classista del lavoro e rivolgersi al principio di giustizia: "Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni". Questa società, s'intende, sarebbe in grado di decidere consapevolmente e collettivamente il proprio futuro, dato che sarebbe scomparsa anche la reificazione delle istituzioni sociali.

In questo senso, le differenze più rilevanti tra la tradizione liberale e la tradizione socialista rispetto alla concezione della libertà durante il XIX e il XX secolo risiedevano sia nel contenuto che nella sfera pratica: libertà dell'individuo isolato che persegue soprattutto il godimento delle proprie proprietà senza interferenze altrui e libertà solidale giustificata dall'interdipendenza costitutiva degli esseri umani, a partire dalla quale si potrebbero legittimare limitazioni o espropriazioni della proprietà privata per metterla al servizio dell'interesse generale.

Per Marx, Engels e buona parte della tradizione socialista, alla sconfitta della divisione classista del lavoro sarebbe conseguito un aumento delle forze produttive tale per cui le ore dedicate al lavoro si sarebbero potute ridurre a tre o quattro al giorno, il che avrebbe favorito la possibilità di dedicare il tempo restante ad attività (ri)creative e alla partecipazione democratica. Rammentiamo che nell'ultimo scritto politico di Marx emerge che, una volta scomparsa l'opposizione tra lavoro intellettuale e lavoro manuale, le "fonti della ricchezza collettiva sgorgheranno a fiotti" (Marx ed Engels 1971: 21-22). Ciò prosegue con le parole finali de *Il diritto alla pigrizia* (1880) di Paul Lafargue, genero di Marx: ".../ la macchina è la redentrice dell'umanità, il Dio che redimerà l'uomo dalle arti sordide e dal lavoro salariato, il Dio che gli darà ozio e libertà" (Lafargue 2021: 102). Aspettative simili si possono altresì riscontrare ne *La fine dell'utopia* (1967) di Herbert Marcuse. Oggi, queste promesse di sconfitta definitiva della "dittatura di madre natura", che ci impone l'obbligo di lavorare, si mantengono nell'immaginario collettivo con le presunte previsioni del lavoro agricolo o industriale svolto da robot guidati dall'intelligenza artificiale.

Va da sé che, se parliamo di tradizione socialista – ancorché ciò comporti un cambio d'argomento – occorre rammentare che il tentativo di costruire una società socialista nell'ex URSS all'indomani della Rivoluzione russa del 1917 naufragò ben presto, verso la metà degli anni Venti del secolo scorso. L'Unione Sovietica, che finì per implodere nel 1991, fu il risultato dell'accerchiamento esterno e della controrivoluzione stalinista che instaurò un nuovo tipo di dispotismo e che, sfortunatamente per tutti, divenne il modello di socialismo per milioni di persone in tutto il mondo.

5. La libertà è autonomia individuale e collettiva

La libertà liberale muoveva dal presupposto che esistesse un fondamento naturale nel desiderio di appropriarsi e arricchirsi. Hobbes alludeva a un'inclinazione istintiva degli esseri umani a "un perpetuo e instancabile desiderio di ottenere potere su potere, destinato a cessare solo con la morte" (Hobbes 1989: 87).

Tale affermazione va contro le conoscenze fornite dalle scienze sull'antropologia umana, che ci spiegano che tutte le persone sono socializzate in una certa cultura e che diventeranno uomini-lupo hobbesiani qualora vengano educate in tal maniera e se ciò è richiesto dalla società di cui fanno parte, ma non per la determinazione meccanica di alcun gene egoista. È quindi la cultura e non la natura a trasformare le persone in individui che persegono nevroticamente l'aumento dei profitti e la riduzione dei costi.

Questo è il punto di partenza della filosofia politica di Cornelius Castoriadis, ancorché indubbiamente miscelata con un'elevata dose di psicoanalisi. Castoriadis, originale pensatore greco-francese, era profondamente critico nei confronti dell'esperienza dell'URSS, che diede un contributo molto significativo al rinnovamento della prospettiva emancipatoria nella seconda metà del secolo scorso.

Per Castoriadis, più che discettare di libertà, si dovrebbe parlare di autonomia individuale e collettiva in conseguenza dell'interdipendenza strutturale degli esseri umani (o, all'occorrenza, del carattere sociale della specie umana). Non nasciamo e cresciamo come i funghi, bensì siamo in generale il frutto dell'unione di un padre e una madre. Dal momento in cui veniamo al mondo,

veniamo educati da figure adulte che ci introducono in modo imperativo in una certa cultura. Successivamente, verso la fine dell'adolescenza, possiamo essere in grado - purché siamo stati educati a farlo - di prendere le distanze dalla nostra prima socializzazione e rivedere criticamente l'educazione ricevuta.

Ciò è dovuto, secondo Castoriadis, al fatto che il nostro modo di comportarci è più il prodotto delle istituzioni della società in cui viviamo che non del nostro corredo genetico o di un fantasioso diritto naturale alla libertà⁴.

La libertà, afferma questo autore seguendo in questo punto la tradizione di Marx⁵, non è tanto la libertà filosofica, metafisica o interiore, quanto in primis la libertà effettiva, sociale, concreta, vale a dire la libertà di agire da soli e insieme agli altri. Quest'ultima consiste nel "partecipare, impegnarsi, vincolarsi in un'attività comune e accettare una coesistenza organizzata, una serie di imprese collettive in cui le decisioni sono prese in comune ed eseguite da tutti coloro che partecipano alla loro formazione" (Castoriadis 2000: 28). Per procedere in tal senso sono necessari, tra le altre cose, buona salute, istruzione, risorse, tempo e spazi fisici in cui riunirsi. Bertolt Brecht sosteneva che per poter parlare di morale è necessario avere la pancia piena. Lo stesso si può dire per quanto riguarda la libertà di agire. Un affamato, un malato cronico, una persona che lavora quattordici ore al giorno, difficilmente possono esercitare qualsiasi tipo di libertà di agire da soli o con gli altri.

Per Castoriadis, solo le persone uguali possono essere libere e solo le persone libere possono essere uguali. Ciò implica una relazione intrinseca tra libertà e uguaglianza nella partecipazione alle strutture di potere o, usando le sue parole, tra autonomia individuale e autonomia collettiva. Il progetto di autonomia avanzato dall'autore mira a raggiungere una società che non riceve le sue leggi da un'istanza esterna e superiore, ma che le istituisce essa stessa per sé stessa.

Castoriadis descrive l'ideologema neoliberale secondo cui la libertà d'impresa e la proprietà privata costituiscono i fondamenti della democrazia e della libertà come la maschera istituzionale dell'effettivo dominio di una piccola minoranza. Questa è la ragione per cui il politologo definisce le democrazie liberali come oligarchie liberali (Castoriadis 1998: 101).

Castoriadis distingue tra *oikos*, *agorà* ed *ecclesia*, tre diverse sfere dell'attività umana che una futura società autonoma dovrebbe differenziare e articolare (Castoriadis 1998: 225).

La prima, *oikos*, deve essere intesa come la casa-famiglia, la sfera privata in cui il potere non può né deve intervenire. La seconda, *agorà*, è il mercato-luogo d'incontro, ovverosia l'ambito in cui le persone si incontrano liberamente e si associano, raggiungono accordi, stipulano contratti, pubblicano e acquistano giornali e libri, discutono, ecc. È uno spazio privato/pubblico. In linea di principio, il potere dovrebbe astenersi dall'intervenire, sebbene possa stabilire dei limiti, come il divieto del lavoro minorile e altro ancora. La terza, *ecclesia*, è il luogo del potere istituzionalizzato e, quindi, della sfera pubblica per eccellenza, in cui dovrebbe esserci un parlamento rappresentativo che rediga le leggi e approvi un bilancio che persegua scopi collettivi, un governo che unitamente al parlamento ne decida l'esecuzione, un potere giudiziario che effettui l'interpretazione e l'applicazione delle leggi, e così via.

La distinzione di cui sopra solo può essere fatta in un regime che può dirsi veramente democratico, perché in uno come quello sovietico tutto era in apparenza sfera pubblica, ma in realtà era proprietà privata del collettivo di burocrati che esercitava il potere in maniera dispotica. Nelle democrazie o pseudo-democrazie occidentali, la sfera pubblica è stata privatizzata anche in un altro senso, ovvero oligarchico, in quanto le decisioni veramente importanti vengono prese clandestinamente in *petit comité*, lontano dai riflettori dei

⁴ Le cose meno naturale che esistono in questo mondo sono gli ordinamenti giuridici e i diritti in essi riconosciuti. Non esistono diritti che si possano dedurre dalla natura umana. I diritti sono invenzioni interessanti - alcune decisamente più di altre - dei nostri antenati di un paio di secoli fa. Vedi il lavoro di L. Hunt (Hunt 2009).

⁵ Come è risaputo, Castoriadis ruppe con quello che considerava il marxismo (a mio avviso, ruppe con l'hegeliano-marxismo, che è solo una parte della tradizione che ha Marx come fondatore) con la pubblicazione de *La institución imaginaria de la sociedad*, (Castoriadis 2018).

canali mediatici e a partire da compromessi e patti tra i governi e i dirigenti delle grandi imprese. In questo senso, secondo Castoriadis: "Una definizione di democrazia valida come qualsiasi altra è: la democrazia è il regime in cui la sfera pubblica diventa vera e realmente pubblica, appartiene a tutti perché è realmente aperta alla partecipazione di tutti" (Castoriadis 1998: 226).

Castoriadis affermava altresì che l'evoluzione del capitalismo contemporaneo persegue un "sempre di più" che, prima o poi, farà sì che le società umane si scontrino con i limiti naturali del pianeta. Questa è la situazione in cui ci troviamo oggi e in cui siamo nuovamente chiamati a interrogarci sul significato della libertà umana.

6. Autonomia nell'Antropocene

Come abbiamo visto in precedenza, esiste una biforcazione rispetto alla concezione della libertà tra la tradizione liberale e quella socialista. La tradizione teorica e politica inaugurata da Marx ed Engels ha posto l'accento sugli interessi collettivi, in particolare su quelli dei più svantaggiati, e sulla democrazia, che include il chiarimento di Engels sulla repubblica democratica come forma in cui si deve articolare politicamente la dittatura socioeconomica del proletariato (Engels 1971: 96-97). La tradizione liberale, da parte sua, si è distinta per aver sottolineato, come fece Isaiah Berlin, i pericoli della democrazia per l'indipendenza individuale, al punto che i liberali accettarono il suffragio universale in modo generalizzato solo dopo la Seconda Guerra Mondiale, vale a dire dopo la sconfitta politico-militare dei regimi dittatoriali di estrema destra.

Abbiamo anche detto che la tradizione emancipatrice in cui si collocano Marx e Castoriadis parte dalla premessa antropologica secondo cui gli esseri umani sono interdipendenti. Da qui la concezione marxista della libertà di tutti come condizione per la libertà di ciascuno e quella castoridiana dell'autonomia individuale e collettiva. Tuttavia, a partire dall'ultimo terzo del secolo scorso, all'interdipendenza si è aggiunta la presa di coscienza dell'ecodipendenza. Sempre siamo stati ecodipendenti, ma ora questa caratteristica della nostra esistenza è diventata molto più evidente per via della profondità della crisi ecologica in cui siamo immersi. Ciò ha importanti implicazioni per la concezione della libertà.

La sussistenza materiale è la condizione preliminare necessaria per l'esercizio della libertà, poiché senza sussistenza materiale non è possibile alcuna libertà. Questa appare sì un'ovvia, ma per un paio di secoli essa è stata relegata ai margini del pensiero sociale, economico e giuridico. Questo è, in buona sostanza, il motivo per cui l'autore francese Aurélien Berlan critica Cornelius Castoriadis (Berlan 2024: 174). Berlan afferma che il pensatore greco-francese ha dedicato tutta la sua vita a riflettere sull'autonomia politica, tuttavia trascurando, in tutto o in parte, l'autonomia materiale, che è il requisito principale per poterla rendere effettiva. Se si comprende l'autonomia politica in questo modo, si finirà inevitabilmente per interessarsi all'economia, all'ecologia e alle condizioni di abitabilità del pianeta.

In questo senso, ogni riflessione sulla libertà che voglia dichiararsi all'altezza dei grandi problemi del presente deve fare i conti con l'attuale situazione di emergenza ambientale o, in altre parole, con il fatto che nel terzo decennio del XXI secolo siamo molto vicini al superamento dei limiti naturali della sostenibilità.

Nel 2009, gli scienziati Johan Rockström e Will Steffen hanno guidato un gruppo di ventisette ricercatori allo scopo di realizzare un rapporto sui confini planetari, ossia sui limiti dei processi geologici, chimici e biologici che garantiscono l'abitabilità del pianeta Terra per l'umanità (Rockström et alii, 2009).

La ricerca condotta da Rockström e Steffen ha rilevato una serie di soglie per tali processi che, se superate, possono mettere a repentaglio i sistemi ambientali planetari che hanno permesso lo sviluppo della civiltà umana. I processi studiati sono i seguenti: crisi climatica, acidificazione degli oceani, stato dello strato di ozono, ciclo dell'azoto e del fosforo, uso dell'acqua dolce, deforestazione e altri cambiamenti nell'uso del

suolo, perdita di biodiversità, inquinamento atmosferico, inquinamento chimico e proliferazione di organismi geneticamente modificati. I dati relativi a questi processi vengono aggiornati periodicamente. Nel 2024, Rockström e il suo gruppo sono giunti alla conclusione che l'umanità aveva già superato la soglia di sei di questi nove processi (le soglie di sostenibilità non erano ancora state superate solamente in relazione all'acidificazione degli oceani, allo stato dello strato di ozono e all'inquinamento atmosferico).

A tutto ciò si possono aggiungere i limiti imposti dall'esaurimento di minerali e risorse non rinnovabili (Turiel 2024: 43-50). L'utopia secondo cui lo svolgimento dei lavori più duri sarà delegato ai robot e all'intelligenza artificiale trascura l'immensa quantità di energia richiesta da tutti questi nuovi congegni e macchine. In società come la nostra, l'86% dell'energia proviene da risorse esauribili, vale a dire uranio e combustibili fossili. Nel terzo decennio del secolo corrente, il loro esaurimento si intravede già all'orizzonte con l'arrivo dei rispettivi picchi di produzione (IEA 2025). La loro combustione è altresì responsabile dell'emissione di gas serra e, quindi, del cambiamento climatico. Dal 2019, con l'approvazione del cosiddetto Patto verde, l'Unione Europea propone la decarbonizzazione delle società comunitarie, che consiste di fatto nel cambiamento della base energetica.

Nel momento storico in cui ci troviamo, è già molto evidente che il progetto di presunto dominio sulla natura, promesso dallo sviluppo della scienza e della tecnologia, si è rivelato un'illusione. Ciò non significa che l'abolizione della divisione classista del lavoro debba essere considerata chimera e che la tecnoscienza debba essere rifiutata come metodo di conoscenza e trasformazione della realtà. Una società profondamente egualitaria sarà sempre in condizioni migliori per affrontare le grandi sfide poste dalla crisi ecologica rispetto a una società in cui la disuguaglianza sociale è in aumento. D'altra parte, la certezza che abbiamo oggi sull'impossibilità di una crescita indefinita su un pianeta finito si basa sui risultati di solide ricerche scientifiche, e molte soluzioni ai problemi futuri richiederanno soluzioni tecnologiche.

7. Autonomia, proprietà ed ecosocialismo

Abbiamo detto che per Locke esisteva un limite alla possibilità di rendere proprietà delle cose. Tale limite derivava dal fatto che della cosa appropriabile rimaneva una quantità sufficiente e della stessa qualità affinché potessero goderne anche altri individui. Abbiamo anche visto che, nella visione di Locke, le cose da condividere erano molte perché gli esseri umani abitavano un mondo di abbondanza. Durante il XIX secolo e per la maggior parte del XX, sia i liberali che i socialisti hanno condiviso questa convinzione. D'altra parte, entrambi hanno coltivato la stessa fede nel progresso materiale che si poteva ottenere attraverso il dominio della natura grazie, tra gli altri fattori, allo sviluppo della scienza e della tecnologia. Ma non sono stati solo loro. Come afferma Ernest García, tutto il pensiero politico e la teoria sociologica degli ultimi duecento anni sono stati formulati in un contesto in cui il pianeta Terra era concepito come grande e vuoto. La grande sfida teorica e pratica del XXI secolo è proporre un nuovo canone di filosofia emancipatrice pensata per un pianeta piccolo e pieno (García 2021: 647).

Questo nuovo canone deve scagliarsi contro la concezione liberale e, soprattutto, neoliberale, della libertà associata alla proprietà. Una concezione della libertà strettamente associata all'esercizio della proprietà privata e alla libertà d'impresa deve essere concepita come contraria alla sopravvivenza dell'umanità.

In nome della libertà d'impresa, sono stati rilasciati nell'atmosfera milioni di tonnellate di gas serra responsabili dell'emergenza climatica in cui ci troviamo. In nome della libertà d'impresa, sono stati abbattuti milioni di ettari di foreste che hanno contribuito in modo decisivo alla riduzione della biodiversità. In nome della libertà d'impresa, sono state accumulate tonnellate di rifiuti radioattivi che nessuno sa dove riporre perché non siano dannosi per la salute umana. In nome della libertà d'impresa, sono state rilasciate tonnellate di gas che hanno perforato e assottigliato lo strato di ozono che ci protegge dai raggi ultravioletti del sole. In nome della libertà d'impresa, sono state gettate in tutti gli oceani e nei fiumi tonnellate di plastica che li hanno trasformati in

discariche immonde. E potremmo continuare così con molti altri effetti di un sistema economico che ha sacralizzato la libertà d'impresa e ha già ampiamente dimostrato la sua incompatibilità con i limiti naturali del pianeta.

Con questa esperienza alle spalle, la libertà d'impresa dovrebbe essere soppressa o limitata perché, come ha ammesso lo stesso Isaiah Berlin, "la libertà del pesce grande è la morte del pesce piccolo; la libertà di alcuni deve dipendere dalle restrizioni di altri" (Berlin 1998: 223).

Quando difendeva la proprietà, Locke affermava anche che in una società statalizzata tale diritto doveva essere limitato per consentire ad altri di esercitarlo. In effetti, questo fu il suo grande argomento per giustificare la necessità di uscire dallo stato di natura e accettare di vivere in una società con uno Stato: evitare che il ricorso alla violenza individuale in difesa delle diverse proprietà portasse a un conflitto permanente di tutti contro tutti che rendesse impossibile la convivenza pacifica.

Va da sé che nemmeno nell'approccio teorico di uno dei suoi più strenui difensori la proprietà privata è stata concepita come illimitata. La libertà che ne derivava doveva essere concepita anche come compatibile con l'esercizio della libertà altrui.

Nelle costituzioni degli Stati sociali e democratici di diritto, questo tipo di limitazioni si è concretizzato nella cosiddetta funzione sociale della proprietà, la quale autorizza, per motivi di pubblica utilità o interesse sociale, a limitarla o addirittura espropriarla se il suo esercizio genera conseguenze sociali negative⁶. Alla luce dei problemi posti dalla crisi ecologica, questa funzione sociale deve comprendere anche una funzione ecologica⁷. Facendo appello a essa, il proprietario dovrebbe astenersi dallo svolgere qualsiasi attività che causi nocimento a un altro diritto assai più fondamentale di quello della proprietà, come il diritto a un ambiente adeguato allo sviluppo della persona⁸. E la facoltà di distruggere le cose che appartengono a un individuo unicamente perché gli appartengono dovrebbe essere considerata illegittima alla luce della devastazione causata da duecentocinquanta anni di capitalismo di mercato.

I limiti naturali del pianeta impongono, inoltre, dei condizionamenti al progetto marxiano originale e a quello castoriano di eguale autonomia. Non esisterà mai il paese della Cuccagna in cui, se uno chiede qualcosa, gli si potrà dare cento volte tanto. Nella tradizione socialista, come detto in precedenza, l'ideale di giustizia sociale si esprimeva con la frase "Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni". Ma oggi siamo consapevoli che i bisogni umani sono elastici a tal punto da tendere all'infinito. Di conseguenza, nel XXI secolo questo principio di giustizia deve essere riformulato come segue: "Da ciascuno secondo le sue capacità, a ciascuno secondo i suoi bisogni fondamentali compatibili con il carattere finito del pianeta".

Con un cambiamento sociale volto a raggiungere una maggiore uguaglianza, determinate soluzioni tecnologiche e un monitoraggio ininterrotto dei limiti naturali, possiamo aspirare a raggiungere un rapporto prudente e responsabile con la natura, anche se non saremo mai in grado di dominarla. Non riusciremo mai a liberarci dalla natura né a sottometterla alla nostra volontà. Possiamo raggiungere elevati livelli di autonomia individuale e collettiva a condizione di essere in grado di mantenere, allo stesso tempo, i fattori ecologici che hanno reso possibile la comparsa della nostra specie in questo angolo dell'universo.

Su un pianeta finito, piccolo e pieno, la libertà non può equivalere all'emancipazione dai bisogni imposti dalla natura. Non piegheremo mai la dittatura della natura. Gaia sarà sempre più potente di noi. Siamo e saremo sempre ecodipendenti, oltre che interdipendenti. L'esercizio della libertà deve essere concepito all'interno e non all'esterno del regno della necessità. In questo senso, la previsione di Friedrich Engels formulata nell'*Anti-Dühring* secondo cui, con l'avvento del comunismo, l'umanità avrebbe fatto un salto "dal regno della necessità al regno della libertà" e "l'insieme delle restrizioni esistenziali che finora ha dominato gli uomini cade [cadrà] sotto il dominio e il controllo di questi ultimi, i quali diventano

⁶ Come riportato nell'articolo 33 della Costituzione spagnola del 1978.

⁷ Come riportato esplicitamente nell'articolo 58 della Costituzione colombiana del 1991: "La proprietà è una funzione sociale che implica obblighi. Come tale, le si riconosce una funzione ambientale".

⁸ Come riportato nell'articolo 45 della Costituzione spagnola del 1978.

[diventeranno] per la prima volta consapevoli e veri padroni della natura" (Engels 1977: 294), deve essere considerata chimerica.

Se ci si oppone allo sfruttamento di classe e all'oppressione patriarcale con la consapevolezza che questi obiettivi devono essere perseguiti all'interno del regno della necessità, allora bisogna munirsi di un'altra concezione in relazione a ciò che può essere l'emancipazione umana.

Il filosofo francese Aurélien Berlan afferma che, se la sussistenza materiale è una condizione per l'esercizio della libertà, allora essa inizia con il controllo delle nostre condizioni esistenziali (Berlan 2024: 166-167). L'autonomia materiale non può basarsi sul sogno individualistico di liberarsi dai doveri imposti dall'interdipendenza intrinseca agli esseri umani. Si tratta, piuttosto, di perseguire un'autonomia nell'interdipendenza e nell'ecodipendenza.

Pertanto, ciò da cui bisogna emanciparsi non sono le dipendenze sociali e ambientali, bensì quelle che ci pongono in balia degli altri, conferendo a questi altri un potere discrezionale e arbitrario su di noi (Berlan 2024: 170). La liberazione risiederebbe nell'eliminazione dei rapporti di dipendenza gerarchica che comportano privilegi per coloro che si trovano al vertice della piramide.

Secondo Berlan, nessuno degli ideali di liberazione emersi nelle società industriali è utile a questo scopo; di conseguenza, occorre cercare ispirazione negli ideali di liberazione delle classi popolari precedenti alla rivoluzione industriale o in quelle comunità che si sono collocate (o sono state collocate) ai margini dei sistemi industriali esistenti, come le comunità zapatiste del Chiapas, in Messico, che perseguono allo stesso tempo l'autonomia politica e l'autosufficienza materiale.

Berlan, nel tentativo di illustrare la sua proposta, rievoca l'episodio di un generale americano che, dopo la vittoria del partito antischiavista nella guerra di secessione del 1860-1865, emanò un decreto affinché agli ex schiavi fossero concessi "40 acri di terra e un mulo". In questo modo, pensava il generale, gli ex schiavi non sarebbero più dipesi materialmente dai loro ex proprietari. O ancora, ricorda le rivendicazioni di un movimento di donne in Bangladesh negli anni Novanta del secolo scorso, che consistevano nel chiedere la fine dell'oppressione patriarcale, una mucca, figli e una propria fonte di reddito ottenuta da un lavoro dignitoso (Berlan 2024: 145).

Sono esempi di progetti di liberazione che ricordano ciò che John Berger ha descritto, in un lucidissimo epilogo di *Porca terra*, come l'utopia contadina di una società giusta (Berger 1989: 254-279). Berger affermava che, in generale, le utopie contadine di società giuste erano utopie di restaurazione: si presentavano come il ritorno a una società che esisteva molto tempo fa e a cui la malvagità di alcuni aveva con molta probabilità posto fine. In questa società ideale, tuttavia, la necessità di lavorare non scompare affatto, poiché si parte dall'assunto che la scarsità non cesserà mai d'essere. Ciò che la rende attraente non è l'aspettativa di un'abbondanza illimitata che elimini definitivamente i conflitti generati dalla distribuzione della ricchezza, ma l'aspettativa che ci sarà maggiore aiuto reciproco nella lotta contro la scarsità e una distribuzione equa dei prodotti del lavoro collettivo.

Berlan è favorevole a un modello di società articolato attorno a una sorta di federazione di comuni rurali, che comporta un abbandono della città e un ritorno alla campagna. Egli sostiene che tale ritorno garantirebbe la sussistenza materiale, l'autonomia e la sostenibilità ecologica, perché la natura limitata delle nostre capacità porrebbe limiti spontanei al volume dei nostri bisogni. Se il lavoro fisico di ciascuno fosse molto faticoso, le comodità derivanti dal suo aumento non varrebbero la pena. Quando facciamo le cose da soli, il risultato è un'autolimitazione dei bisogni che è una componente essenziale dell'autonomia materiale. Al contrario, se sono gli altri a dover lavorare per noi, allora non ci sono limiti ai nostri bisogni (Berlan 2024: 181-182).

Ci stiamo addentrando in un periodo storico turbolento. Il declino energetico, già iniziato (Turiel 2022), lascerà il posto a una decrescita produttiva. Preservare gli spazi di libertà e far avanzare i processi di democratizzazione, risolvendo allo stesso tempo i problemi pratici di sopravvivenza, saranno sfide di proporzioni gigantesche. Tutto ciò che è stato detto finora non ha altra pretesa che quella di aiutare a pensare alle alternative emancipatrici con cui poterle affrontare.

8. Riferimenti bibliografici

- Berger J., (1989) *Puerca tierra*, (Alfaguara).
- Berlan A., (2024) *Terre et liberté*. (La Lenteur).
- Berlin I., (1998) *Cuatro ensayos sobre la libertad*, (Alianza).
- Canfora L., (2004) *La democracia. Historia de una ideología*, (Critica).
- Capella J-R., (2008) *Fruta prohibida*, (Trotta).
- Castoriadis C., (1998) *El ascenso de la insignificancia*, (Cátedra).
- Castoriadis C., (2000) *La exigencia revolucionaria*, (Acuarela Libros).
- Castoriadis C., (2013) *La institución imaginaria de la sociedad*, (Tusquets).
- Constant B., (1989) *Escritos políticos*, (Centro de Estudios Constitucionales).
- Engels F., (1977) *La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, (Grijalbo).
- García E., (2021) *Ecología e igualdad*, (Tirant lo Blanch).
- Hayek F., (2011) *Camino de servidumbre*, (Alianza Editorial).
- Hobbes T., (1989) *Leviatán*, (Alianza).
- Hobsbawm E., (1995) *Historia del Siglo XX*, (Critica).
- Hochschild A., (2022) *Gli spettri del Congo: la storia di un genocidio dimenticato*, (Garzanti).
- Hunt L., (2009) *La invención de los derechos humanos*, (Tusquets).
- Kant I., (1993) *Teoría y práctica*, (Tecnos).
- Kelsen H., (1979) *Teoría pura del Derecho*, (UNAM).
- Lafargue P., (2021) *El derecho a la pereza*, (Perspectiva editores).
- Locke J., (1997) *Dos ensayos sobre el gobierno civil*, (Austral).
- Losurdo D., (2005) *Controistoria del liberalismo*, (Laterza).
- Marx C. (1987), *Escritos de juventud*, (FCE).
- Marx K. ed Engels F., (1978) *Manifiesto del Partido Comunista*, (Critica).
- Marx K. ed Engels F., (1971) *Critica dels programes de Gotha i Erfurt*, (Edicions 62)
- Rockström J., et alii, (2009) "Planetary boundaries: exploring the safe operating space for humanity", *Ecology and Society*, 14(2).
- Shaxson N., (2014) *Las islas del tesoro*, (FCE)
- Slobodian Q., (2021) *Globalists*, (Meltemi).
- Williams E., (2011) *Capitalismo y esclavitud*, (Traficantes de sueños).