

Salvo Vaccaro

## Sovranità, libertà, responsabilità

A dispetto degli usi recenti che ne estendono il significato sino a coprire tanti campi del dicibile, il concetto di *sovranità* in filosofia politica è molto netto e preciso, indicando il punto apicale di una vettorialità gerarchica che culmina nel *superanus*, ossia in qualcuno che non ha nessuno al di sopra di lui, quindi non dipende da alcun altro né soggiace ad altrui volere. Si tratta di una nozione coniata in Europa nel XVI secolo, in simbiosi con la nascita dello stato nazionale, che si pone come erede politico tanto della condizione feudale quanto della teologia politica del millennio cristiano, grosso modo da Carlo Magno – Imperatore del Sacro Romano Impero che riceve la corona, inginocchiato al suo cospetto in attitudine devota e deferente, dal papa Leone III la notte di Natale dell'800 d. C. a S. Pietro in Roma – a Napoleone – che il 2 dicembre 1804, a Notre-Dame di Paris, si auto-incorona fiero e superbo Imperatore dei Francesi non prima di aver “convocato” da Roma con “maniere forti” il papa Pio VII, per farlo assistere all'evento, spettatore riluttante, da una tribuna laterale.

*Sovrano*, infatti, è proprio colui *qui nulli subest, superiorem non recognoscens*, a segnare il sommo culmine dell'autorità politica in terra, una terra infine emancipata dalla soggezione teologico-politica. Non è un caso che, nell'antichità, i re non vengono chiamati sovrani, proprio perché al di sopra di loro stava ora il destino, il fato, ora gli dei, poi, dopo Costantino, il dio cristiano unico e onnipotente il cui vicario mondano riconosceva *de jure* un titolo di autorità politica conquistato *de facto* nell'unico modo in cui si conquistava il potere, con il conflitto politico per eccellenza, ossia la guerra di conquista, il sangue versato, la violenza legittimata a posteriori appunto dal papa, unico depositario dell'autorità superiore al re di turno. La legittimazione era dunque espropriata alla politica e affidata ad una autorità ad essa esterna, da cui gli infiniti conflitti tra papato e impero che hanno insanguinato il suolo europeo per secoli, impedendo in assenza di date condizioni l'emergenza di un vero e proprio sovrano.

Parallelamente, nel nostro medioevo possiamo riscontrare agevolmente l'acuta frammentazione del potere politico in una serie di posizioni di autorità, ognuna nella propria sfera di pertinenza e competenza, che coesisteva più o meno conflittualmente con altre posizioni di autorità, per cui a tanti sovrani in piccolo o in grande non poteva corrispondere alcun concetto di sovranità nel senso sopra definito. Proprio perché l'affermazione della sovranità dal XVI secolo in poi, chiudendo un'epoca in cui il gioco politico era instabile e quindi lasciava margini di spazio per autonomie pre-politiche (corporazioni, università, arti e mestieri, città rispetto a signorie, ecc.) in termini di libertà dal governante di turno, segna la cifra dell'unità politica in via esclusiva rappresentata dalla nascita dello stato nazionale, nel quale il sovrano esprime il controllo *de facto* e *de jure* della popolazione in un territorio delimitato da confini sicuri e certi, godendo della disponibilità assoluta del potere legislativo e delle risorse simboliche, umane e materiali. Ecco il senso dello stato nazionale che circoscrive la libertà esperibile rinnovando su basi nuove un dominio sul “patto” governanti-governati con una rinnovata narrazione di legittimazione inventata, sulla scia di Bodin, da Hobbes prima e da Rousseau successivamente. A tal proposito, è significativa proprio l'effigie del *Leviatano* apparso sulla copertina della I edizione del 1651, nella quale il corpo del Sovrano in pompa magna incoronato, con la spada in pugno nella mano destra a simboleggiare la forza delle armi di cui è detentore monopolista, e il simbolo del potere pastorale nella sinistra a simboleggiare il pieno controllo delegato delle anime della popolazione, a ben osservare si compone delle figure del popolo che egli incorpora e rappresenta sulla scena, infatti la città su cui egli si impone appare vuota, essendo stata la popolazione appunto ingurgitata e digerita al fine di addomesticarne la presenza potenzialmente sovversiva e indocile: si ricordi l'irruzione del *demos* nella *polis* ateniese che rovesciò

incredibilmente per quei tempi la tradizionale epopea dei regimi monarchici e aristocratici, portando al potere costituzionale un popolo privo di sangue blu. Al di sopra del Leviatano, si staglia sovrapposta una significativa scritta biblica (Giobbe 41.24, il libro da cui Hobbes ricava il mostro marino): *Non est potestas super terram quae comparetur ei*, che così prosegue: *qui factus est ut nullum timeat*.

Il “contratto sociale” rilega in maniera ferrea il primato dell’obbedienza alla legge emanata dal sovrano, una volta stabilizzato il proprio dominio su territorio, confini e popolazione; il contratto, è bene precisare, non stipula una relazione di reciprocità sia pure asimmetrica, tra sovrano e sudditi (poi divenuti cittadini), bensì legittima l’obbedienza al sovrano sulla base di una spoliticizzazione dello spazio societario nel segno della fuoriuscita dalla vivacità feudale delle autonomie singolari; sulla base di una riduzione di complessità e frammentarietà del potere politico che adesso colma il (già ampio) divario governante-governato senza intermediazioni politiche, bensì solo attraverso l’apparato statale dell’amministrazione delle cose (non delle persone, esattamente come avrebbe voluto Marx senza rendersi conto che ciò era già avvenuto), quella che oggi potremmo chiamare precisamente con il lemma foucaultiano di *governamentalità* (già Dante parlava di *gubernanza*, in inglese odierno *governance*); sulla base di una esclusività del potere politico che, ponendo confini certi e sicuri, disloca il potere della violenza legalmente esercitabile all’interno (polizia) all’esterno (guerra), ponendo le basi per quel giano bifronte che fu lo stato nazionale imperiale, con l’apparente contraddizione per cui, mano a mano che i conflitti interni di divisione del potere politico portarono alla costituzionalizzazione dell’autorità nella legge e non più nel singolo capo di stato, una parlamentarizzazione che sfociò nella sovranità popolare, tale liberalizzazione fu più che compensata dal dominio imperiale in cui quelle libertà conquistate entro i confini nazionali non valevano affatto per le popolazioni sottomesse a ferro e fuoco, per non dire genocidate a partire dal XVI secolo in poi.

Il sovrano senza limiti (destinali, divini, teologici) viene ridimensionato e (letteralmente) scorporato nel processo di astrazione del potere politico che condurrà nell’arco di un paio di secoli all’eclissi della sovranità in nome del pluralismo democratico, giusto mentre l’illimitatezza dell’autorità politica godeva del suo massimo splendore nell’epopea imperialista che controllava mari e poi cieli e oggi atmosfera, sempre rilanciando in avanti le frontiere del conquistabile. Autorità e impero sono due facce della medesima medaglia politica, le vicende della sovranità si scandiscono in tandem, e il principio di rappresentanza che designa l’anticamera teorica della divisione liberale dei poteri à la Montesquieu, istituendo il corpo politico della nazione che parla e agisce tramite i suoi rappresentanti eletti al governo, convive tranquillamente con la coercizione illiberale dell’autorità imperiale su uomini e donne colpevoli di appartenere ad altre nazionalità sottomesse, di parlare altre lingue più o meno sconosciute, di vivere su altri territori ricchi di beni di primaria importanza per i privilegi “liberali” delle nazioni dotate di “civiltà colte”.

L’apice di tale processo multisecolare si ritrova nel momento apparente in cui al sovrano in carne e ossa – quel doppio corpo del re, fisico e simbolico – si sostituisce nei regimi di democrazia rappresentativa il popolo sovrano nel momento in cui viene attivato in quanto tale e chiamato alle urne come corpo politico elettorale. Si tratta di un’astrazione, perché la sua sovranità è circoscritta al perimetro del seggio e delle urne, mentre lo stato di diritto pone al suo vertice un’altra astrazione, la legge, che prosegue quel percorso di spoliticizzazione della società, nello sforzo sovente invano di anestetizzare e surrogare lo scontro politico con il conflitto elettorale da un lato, e la lite giudiziaria dall’altro. Sopra la legge non c’è la politica, che ne è il fondamento produttivo ma non la mossa di legittimazione, pena la reintroduzione del conflitto politico che, all’interno dello stato, è sempre esorcizzato nel fantasma della guerra civile e quindi della disgregazione dello stato e delle sue istituzioni. Ecco perché la legge al di sopra di tutto e di tutti.

Solo che con tale mossa, la sovranità si inabissa come concetto forte della filosofia politica, che rifletteva pur sempre una realtà di fatto, per divenire un pre-testo (letteralmente), un fattore mobilitante la passione politica, un target contingente su cui puntare le armi della battaglia politica e, soprattutto, elettorale, nell'era della campagna elettorale permanente di cui sono instancabili paladini appunto populistici sovranisti. Una ideologia, pertanto, che manca la simmetria combaciante tra concetto e realtà per sbandierare una nozione linguistica priva di contenuto, ma sempre evocatrice di fasti imperiosi di un tempo ormai passato. E di cui si fa fatica a presagire o intravederne il ritorno, se non appunto come spettro ideologico.

Già, perché nel frattempo, l'organizzazione statale del pianeta si è andata modificando in profondità, pur mantenendo inalterata, anzi moltiplicata, la cifra del paradigma statale come canone universale cui ricorrere e far ricorso in continuazione, anche per quelle popolazioni che ne sono prive e che non aspirano ad altro che a farsi stato. Solo che l'aggettivo *nazionale* che lo ha contrassegnato al suo battesimo oggi non lo cresima più... Non è un caso che si afferma la crisi politologica e giornalistica di *sovranismo*, sovranità e nazionalismo insieme, lemma più nobile da preferire per rinviare a politiche populiste di mobilitazione elettorale permanente, punto fantasmatico su cui convogliare processi sociali, economici, identitari più disparati ma capitalizzabili come surplus politico-elettorale per formazioni di destra in cerca di occupare il trono vuoto del sovrano.

Certo, non occorre scomodare Wittgenstein per sapere che la semantica di un termine, di una parola, di un concetto, di una nozione è data dalla costellazione socio-storica che la utilizza in via contingente, al di là quindi di una fissazione archivistica di significato, buona per superare un esame universitario ma non più per comprendere l'esistente. Se la sovranità come concetto filosofico-politico suona oggi impossibile, ciò non di meno l'uso politico rivive nella contemporaneità simulando e dissimulando giochi retorici e pratiche politiche pronte a ergersi come verità del presente.

Il dovere morale di una esattezza concettuale – discorsiva, quindi criticabile, ma non aggirabile con escamotages retorici o con giochi linguistici di basso profilo – impone una precisazione: la sovranità per come l'abbiamo ereditata, al tempo stesso conquistata o subita (dipende dai punti di vista, specie ai tempi dell'imperialismo coloniale...), diviene oggi non solamente un concetto vuoto, ma anche una pratica impossibile nell'era delle interdipendenze di segno climatico, ambientale, scientifico, economico (monetario, commerciale, finanziario, industriale, agricolo, ecc.), ma anche politico, umanitario e militare. L'intrico di interdipendenze reciproche non esautorava ovviamente i rapporti di forza asimmetrici e squilibrati, ma blocca una loro netta gerarchizzazione piramidale in prospettiva politica tale da far riemergere un sovrano *qui nulli subest, superiorem non recognoscens*. Ciò che abbiamo imparato a chiamare globalizzazione nei suoi molteplici aspetti e secondo le altrettanto numerose letture ermeneutiche e interpretative disegna diverse mappe divisorie del pianeta post-imperiale, in cui il controllo si esercita a distanza e non più attraverso la conquista materiale di popoli e territori ai quali imporre le proprie leggi e le proprie usanze; in cui gli strumenti del dominio reticolare si distribuiscono orizzontalmente non più verticalmente, in cui cioè i giochi di alleanze restituiscono la misura della contingenza instabile anziché della stabilità di assetti di politiche di potenza; in cui concorrono simultaneamente una serie di conflitti di potere che toccano in maggiore o minore misura ogni campo della narrazione biopolitica, quindi l'economico come il culturale, lo scientifico come il filosofico, ove ciascun registro diventa sia un tessera del mosaico planetario privo di un unico sovrano, sia una posta in palio del controllo di potere proteso al privilegio della cattura degli elementi della prerogativa statale: popolazioni, risorse territoriali, spazio di movimento, tempo di acquisizione e di espropriazione di surplus - di lavoro, di potenza, di profitto, di saperi, di cervelli artificiali e non, di materie prime, di sementi, di acqua extraterrestre, di connessioni, di onde radio, di cromosomi e geni, di dati e banche-dati e via all'infinito.

A fronte delle nuove frontiere in cui le emergenti poste in palio ridisegnano configurazioni di potere e margini di libertà, rimescolando le carte geopolitiche del rapporto, anche conflittuale, tra stati sovrani e capitali imperiali – specie i capitali a maggior composizione di denaro (capitalismo finanziario) e di tecnologia (capitalismo digitale delle Big Tech) – la dialettica tra sovranità e libertà quale tipicamente giocata nell'era moderna si modifica acquistando una fisionomia sempre mutevole, informe, difficile da scolpire.

L'idea di libertà quale siamo adusi a praticare e pensare è una infatti tipica conquista dell'epoca moderna, nata:

- dai contraddittori processi della blasfema rivoluzione della borghesia scatenata nel XVII e XVIII secolo, avversa alle dinastie monarchiche le cui teste regali caddero tanto rovinosamente quanto incredibilmente, per “pacificarsi” con la diffusione dappertutto dei regimi democratici all'indomani delle due guerre mondiali del XX secolo segnate nel sangue della shoah e della bomba atomica;
- dall'emancipazione degli individui nel lungo e tortuoso percorso che dalla sudditanza arriva sino alla cittadinanza (con gli alti e bassi delle discriminazioni di genere, etniche e razziali);
- dalle scoperte scientifiche che sovvertono i quadri dei saperi riconosciuti come legittimi perché “battezzati” in coerenza alle Sacre scritture;
- dai complicati processi di secolarizzazione che, da un lato, destituiscono dio (e il suo braccio secolare del papato romano) dal trono mondano dell'al-di-qua per relegarlo solo all'al-di-là, mentre dall'altro restaurano, dissimulata, una “teologia” politica nel mito dell'autorità politica dotata di un'aura di sovranità;
- dall'imperialismo geografico e coloniale che amplifica i limiti del mondo noto, avviando il processo di globalizzazione politica ed economica e realizzando quell'autonomia della politica invocata anzitempo da Machiavelli.

Beninteso, anche i nostri antichi classici – quelli da cui deriviamo culturalmente in senso eurocentrico, per intenderci – conoscevano la *eleutheria* o la *libertas*, solo che il senso era profondamente diverso da come la traduciamo noi oggi. Per i romani, la *libertas* consiste nell'affrancamento da una condizione servile, è una benevola concessione del padrone che “emancipa” lo schiavo per i servizi resi nel corso degli anni. Nulla a che vedere con Spartaco che cerca di liberare i propri simili dal regime di schiavitù imposto dai romani in seguito alle guerre di conquista di territori stranieri sulla via dell'edificazione imperiale. Ma anche la concezione moderna della libertà soggettiva era vissuta come una prerogativa privilegiata in base all'ordine di nascita, tipica degli appartenenti alle *gens* fondative dell'urbe, che poi calcarono le scene del *Senatus* romano, unitamente a quel *Populus* dei *Romanorum* che rappresentarono per qualche decennio il duplice pilastro del potere politico e sociale a Roma.

Per gli antichi greci, d'altro canto, la libertà era incastonata in una cornice destinale, certificata da dei, miti e tragedie, al cui interno si giocava la partita esistenziale dei nobili guerrieri e delle aristocrazie al potere. Lo scontro tra coscienza razionale e fato divino veniva costantemente rappresentato nella messa-in-scena delle tragedie, e solo in quel foro interiore poteva emergere una idea di libertà come cura di sé, come cura del proprio spirito, come sfacciata *parresia* che appunto si mostrava nella sua precarietà mortale, a rischio della propria incolumità come ci insegna la vicenda di Socrate. Indubbiamente, il cinismo esprime una rivolta libertaria sin dai segni visibili della forma di vita esibita provocatoriamente, non per niente i cinici designati tali vivevano come cani, un po' come potrà rappresentare la cultura punk alcuni decenni addietro. Ma appunto di irruzione culturale possiamo parlare, di trasformazione culturale di una

cura di sé che viene estrovertita verso l'esterno e verso l'autorità politica – la frase sprezzante di Diogene rivolta ad Alessandro Magno imperatore: “Spostati, che mi fai ombra!”.

Ben diversa, e scandalosa per quei tempi, fu l'irruzione della plebe ateniese al potere ai tempi della “breve estate” della democrazia antica, quel paio di secoli in cui il potere politico fu gestito da un insieme di strati sociali tanto eterogenei per stirpe, ricchezza e “sangue blu” nelle vene, quanto omogenea per condizione socio-economica, di cittadinanza “nazionale” e di vocazione imperiale nella polis di Atene in cui il governo di sé e degli altri veniva insegnato ai giovani rampolli destinati a governare l'agorà e a ricoprire a turno cariche di autorità. Talmente scandalosa che il suo declino dovette aspettare il XVIII secolo d. C. per riemergere dagli abissi della storia e rinverdire i propri fasti sino ai giorni nostri, in cui da pochi anni i regimi di democrazia, soprattutto elettorale, sono maggioritari tra gli stati nazionali del nostro mondo politicamente organizzato.

L'idea e la pratica della libertà moderna vanno oltre la lotta per l'affrancamento e l'emancipazione dalla schiavitù per guerra o per debito, va oltre il privilegio della cura di sé che connotava la condizione stoica del ritiro dal mondo ormai dato per perso, nel senso della irrevocabilità di una condizione politica autoritaria e imperiale che monopolizzava nelle mani di pochi lo scettro del potere politico assoluto e arbitrario. E va oltre, sulla scia di secoli illibertari in cui solo per brevi sprazzi di tempo e di spazio le popolazioni potevano respirare un attimo dal giogo loro imposto – si pensi alle comunità islandesi e nord-europee che si autogovernavano con i primi Parlamenti o ai Comuni in cui le signorie dinastiche e familiari si appoggiavano alle corporazioni di arti e mestiere per detenere il loro potere territorialmente circoscritto, a fronte delle pretese di supremazia mondiale tanto del Papato politico quanto dell'Imperatore.

La libertà moderna è leggibile in chiave risolutamente anti-teologica e anti-assolutista. Il millennio cristiano, scatenato dall'opportunismo di Costantino che revoca il politeismo a favore del cristianesimo quale religione privilegiata di Roma, viste le indubbie capacità dei cristiani a mobilitarsi per la propria fede contro ogni repressione, a fortificarsi sotto le insegne del proprio dio unico, e quindi a prestare la propria resistenza in nome del declinante impero romano, grazie al dualismo di Cesare e di Dio a cui dare a ciascuno il suo. Se Carlo Magno riuscirà nell'impresa di riconciliare il Sacro Romano Impero in nome della spada mondiale e sovra-mondana, genuflesso di fronte al vicario di dio sulla terra, ossia il papa, nella notte di natale dell'800 a San Pietro, la frantumazione dell'unità cristiana ad opera della chiesa ortodossa prima, e di Lutero della chiesa protestante poi (per non parlare poi dell'anglicanesimo che operò una “brexit” religiosa e politica ante litteram) diede il via alla decadenza della parola di dio negli affari terrestri, avviando l'autonomia della politica dalla teologia politica e lanciando le rivendicazioni di libertà di azione al di là della libertà di parola per la quale gli eretici pagarono un caro prezzo. Ormai la politica e i suoi sovrani acquistavano forza, autorità e potere politico grazie a imprese militari e a incroci dinastici per i quali il benessere del papato non serviva più. L'era secolare avviata dalle rivoluzioni geopolitiche delle conquiste imperiali e dalle rivoluzioni scientifiche che da Galileo a Copernico toglievano l'ordine divino dalla suprema legge cosmica per relegarlo ad una mera fede interiore, escludendo l'umano fatto a somiglianza di dio dal centro del mondo e della vita e affidando a altri saperi il senso e il significato dell'avventura esistenziale dell'umano nella sua apparizione sulla terra.

Ma proprio per l'emergenza di nuovi saperi e di nuove pratiche, quali il commercio internazionale sulla via della colonizzazione non solo politica ed economica, ma anche culturale e immaginifica, che la secolarizzazione moderna non va colta solo in chiave anti-teologica, ma anche in chiave anti-assolutista, ossia nel quadro di un avvicendamento di equilibrio di potere tra strati emergenti diversi al crocevia di trasformazioni politiche e economiche legate all'imperialismo e al passaggio dal feudalesimo legato alla terra e alla rendita fondiaria al commercio legato alla disponibilità di risorse monetarie per poi virare decisamente verso l'industrializzazione legata alla disponibilità di capitali di investimento. Una nuova idea

di ricchezza e di moneta non più conciliabile con il parassitismo aristocratico, con l'arbitrio sovrano nel disporre di ricchezze altrui ai fini della propria rendita posizionale e della propria ambizione di conquiste territoriali.

L'epopea delle tre rivoluzioni liberali di metà XVII secolo in Inghilterra e della seconda metà del XVIII secolo oltreoceano e in Francia rappresentano vividamente, e grazie a strumenti di rappresentazione differenziati quali la cultura visuale delle immagini pittoriche, la cultura scritta dei giornali e delle gazzette che amplificavano i discorsi politici accrescendo il numero dei partecipanti alla vita politica delle nazioni, la disponibilità di ricchezze appropriate privatamente e sottratte alle fiscalità assolutiste, depositano la concezione moderna della libertà sotto il sigillo di una metamorfosi del sacro nella autorità che si sostituisce ad esso fagocitandone la logica. L'emblema di tale metamorfosi è la categoria di *rappresentanza* dalla quale discenderà progressivamente l'estensione dei diritti di partecipazione democratica alla vita politica della nazione. La rappresentanza muove la propria logica dalla presenza dell'assente, tipica figurazione teologica che legittima la visibilità potente di dio giusto nella sottrazione alla sua visibilità, se non sotto forma rappresentata nel culto, nei rituali, nelle manifestazioni liturgiche, nei precetti normativi del catechismo, nella maestosa visualità degli affreschi e dei mosaici (anche se quest'ultimo punto, come è noto, è considerato blasfemo in epoca bizantina e, nell'altra grande religione monoteista islamica, addirittura inesorabilmente vietato e quindi eretico per definizione). La metamorfosi di tale nozione teologica avviene con la secolarizzazione della nozione di *popolo*, il cui corpo è convocato nella sua fittizia unità esclusivamente nel momento della sua rappresentazione in quanto corpo elettorale, dapprima estremamente limitato e selettivo e poi via via estendendosi sino a coprire ormai buona parte della popolazione attiva e maggiorenne di entrambi i generi riconosciuti. In tal modo si rinnova il "miracolo" dei pochi che mettono in scena i molti, dei pochi "eletti" che "parlano" per tutti, la cui voce singola vale per la *vox populi* costituzionalmente garantita. L'unità del popolo è espressione del corpo elettorale che si rappresenta attraverso una sua quota-parte investita del potere deliberativo e legislativo dai tutti che essa rappresenta legittimamente. A capo di tale piramide, vi è l'Uno, dapprima il monarca riconosciuto perché eletto o perché i suoi poteri sono costituzionalmente delimitati, quindi derivati dal vero sovrano che è il popolo della nazione, e che poi trapasserà nella figura simbolica del capo dello stato che riassume in sé l'unità della nazione e poi della repubblica essendo investito del dono rappresentativo di essere l'uno che contiene tutti.

È proprio muovendo dalla transizione post-assolutista scatenata dalla rivoluzione liberale e borghese che assume centralità l'unità statuale della sovranità popolare che trova corrispettivo non solo immaginario e simbolico nell'*individuo* proprietario e nella sua ideologia, l'*individualismo proprietario*. Il concetto di individuo colto nella sua pretesa di autonomia nasce ovviamente dalla volontà di riscatto dall'eteronomia alla quale era stato condannato nei secoli precedenti dai regimi politici e dagli assetti culturali ove veniva tenuto imprigionato. A posteriori, altrettanto ovviamente, possiamo ritenere che la scissione tra l'umano e il cosmo che lo plasma sia genealogicamente foriera non soltanto della nascita dell'idea di individuo, quanto della sua radicale e al contempo nociva autonomia dalla relazione con la natura, con l'ambiente, con i suoi simili con i quali rapportarsi a forza di violenza e oppressione, o di alleanze interessate e opportuniste.

Indubbiamente, l'idea di individuo nasce all'interno di una trama di rapporti di saperi e di potere che ne consente l'emersione e l'affermazione, sino alla sua tutela giuridica e costituzionale. Nel pensiero e nella pratica liberale, non si tratta di un individuo tout court, bensì di un individuo dotato di proprietà (oserei dire, ontologiche), la prima delle quali, secondo Locke, è il diritto di appropriarsi e detenere in regime esclusivo per sé di tutto ciò che il suo raggio d'azione abbraccia, tocca e raccoglie. Che nel XVII secolo coincideva con il lavoro del suo corpo, ma che oggi ricomprende aspetti che esorbitano il lavoro fisico di ciascuno per raggiungere ogni sforzo intellettuale di comprensione del mondo. L'individuo

proprietario è unico detentore esclusivo del diritto di appropriazione privata, che ne fa perno sia nella pratica politica, come attore dotato di forza per imporsi sulla scena e per imporre le proprie idee e priorità, sia nella prassi economica, come imprenditore (commerciante, industriale, artigiano, ecc.) la cui opera merita di diventare assioma centrale dell'attività di creazione di ricchezza, ostacolando ogni sforzo di una sua redistribuzione improntata a ragioni che esulano dalla centralità dell'individuo proprietario, sia infine nel campo giuridico, che intravede nell'individuo il depositario pressoché unico di ogni diritto e di ogni dovere nei confronti della legge che viene ad essere sagomata dalla sua centralità. L'individuo proprietario, in ultima analisi, sostanzia la separazione di una sfera – il mercato – ponendola a baricentro solare di ogni altro campo della società, divenendo così il metronomo delle azioni regolatorie affidate ai vari corpi dello stato.

È in questo diagramma, originatosi al tempo delle rivoluzioni borghesi e liberali, che si staglia la concezione della libertà tagliata a misura dell'individuo proprietario, forse sarebbe il caso di precisare: dell'individuo che si appropria per sé di ciò che intende fare proprio in ragione delle sue proprietà originarie, appunto come se fossero ontologiche e dunque indiscutibili. La premessa teorica risiede nel dualismo cartesiano declinato in prima persona singolare – quel Cogito, ergo sum che scinde il corpo dalla mente e quindi recide non solo la relazione cosmica che incastonava l'avventura esistenziale dell'umano nel più ampio vincolo destinale della terra e della natura animata, che beninteso occultava la sua sempiterna culturalizzazione linguistica e simbolica; ma anche le relazioni interumane e pertanto sociali che vengono esternalizzate, dando luogo, ad esempio in Leibnitz, alla concezione monadica dell'individuo che è tanto simmetrica con l'individuo proprietario caro al leitmotiv liberale – seppure Adam Smith ne contemperava l'egoicità, al limite autistica, della sua strutturazione solipsistica con la teoria dei sentimenti morali che lega gli umani gli uni agli altri.

L'esito complesso di tali articolazioni genealogiche restituisce dunque una libertà saldamente agganciata alle qualità indiscusse di tale individuo proprietario, libertà che non è pensabile in senso plurale o comune o collettiva se non come sommatoria casuale di rapporti di forza di individui che si stagliano gli uni di fronte agli altri nella loro autoreferenzialità. Ne è diretto riflesso la vulgata secondo la quale la libertà individuale si arresta là dove inizia la libertà altrui, come se le pretese alle pratiche di libertà fossero sfere singolari che, rotolando un medesimo piano di inclinazione, si scontrassero le une contro le altre, dando luogo a conflitti da tenere a bada attraverso patti sociali, quel contratto ora hobbesiano, ora rousseauviano, nella cui astrattezza trionfa l'imprinting individualistico dell'epoca liberale. Ma risulta altrettanta simmetria nell'elaborazione consolidata di Isaiah Berlin, secondo la quale quel dualismo cartesiano si traduce nella teorizzazione della politica nella duplice libertà negativa e positiva, volgarmente indicate dalle locuzione “libertà da” (vincoli, servitù, retaggi, tabù, e via dicendo) e “libertà di” (parola, azione, professione di fede, associazione e via dicendo), come se i processi di liberazione e di affermazione libera fossero scindibili e distinguibili, e non invece una doppia articolazione di un unico processo di libertà.

Lungi da porre limiti all'invasione statale dell'autonomia individuale che ne limita la libertà, questa specifica declinazione liberale limita il concetto stesso di libertà che sottrae alla cifra peculiare di una società che ne designa la qualità letteralmente libertaria, per affidarla al parametro quantitativo affidato all'individuo, corredato pertanto di un “catalogo” di prerogative che vengono tutelate via via dal corpo giuridico e giurisdizionale (parlamenti e tribunali) che disciplinano la libertà tanto del singolo quanto della società: “libertà obbligatoria”, per usare la locuzione paradossale (mica tanto, a ben vedere) di Giorgio Gaber. Inforcando gli occhiali liberali prima, e liberal-democratici successivamente, quando i regimi si democratizzano moltiplicando le logiche dei poteri costituiti e preoccupandosi di non cortocircuitarli, quel che sfugge completamente al pensiero politico moderno è l'idea associativa della libertà quale struttura della società nelle sue varie e distinte forme relazionali, informate da una libertà

illimitata che si alimenta ricorsivamente dal prolungamento sempre più esteso e estendibile dei confini alla libertà quali posti dall'autorità politica a sigillo di posizioni sociali privilegiate che frenano i processi ellittici di liberazione e di affermazione libertaria.

Una idea di libertà che si alimenta delle libertà altrui, non che si arresta di fronte al perimetro altrui saldamente delimitato e recintato (la metafora di Hobbes), sorvegliato dalla politica e dalla polizia (nel duplice senso concreto e allegorico di Rancière). Una concezione della libertà solidale, giusto nel senso etimologico del termine, ossia che denota i molteplici legami sociali che cementano la società nel suo insieme caratterizzandola qualitativamente ora come società autoritaria, ora come società libertaria, nelle sue sfumature e oscillazioni. Ogni limitazione alla libertà altrui è un limite alla mia libertà in quanto componente della società: la libertà non può essere spiegata concettualmente e operativamente se non è "singolare plurale", senza congiunzione disgiuntiva, come ci avverte Jean-Luc Nancy. Una libertà solidale che si nutre di un continuo riscontro tra le libertà operative socialmente, che si rilanciano le une con le altre, che si saldano anche là dove non sono palesemente visibili le fila di una medesima trama, perché tale è la libertà socialmente innervata. E che si nutre, altresì, di un profondo senso di responsabilità che si diffonde tra i singoli individui nelle loro interazioni reciproche, a rammentarci che responsabilità significa per l'appunto mettersi nella dimensione dell'ascolto reciproco e della risposta reciproca, espellendo le dinamiche autoreferenziali che oggi vengono premiate dalle attuali forme di società neoliberali.

Il senso di responsabilità solidale si innesta nel quadro di una rinnovata concezione della nostra ontologia del presente, ossia nella interdipendenza reciproca che lega gli umani gli uni con gli altri, nonché gli umani con il resto delle altre specie, viventi e (ritenute) inorganiche. Più che una mera petizione di principio, la responsabilità solidale che motiva l'idea di libertà proviene, secondo Lévinas, da un obbligo morale secondo il quale l'autonomia di ciascuno essere singolare si precisa solamente nell'essere convocato di fronte ad altri suoi co-esseri, altrettanto autonomi nella interdipendenza reciproca. Per cui la singolarità di ciascuno è plurale giusto perché si responsabilizza liberamente insieme all'altro che è ugualmente costitutivo della propria individualità.

Ogni nostro gesto, ogni nostra azione, incide sulla libertà, nostra e collettiva, singolare plurale, come detto, e proprio per questo occorre interrogarsi criticamente sul senso di responsabilità che dobbiamo alla tenuta collettiva, comune del nostro vivere associati da esseri liberi, tutte e tutti. Questa tensione non è esente dal conflitto, tutt'altro. Nella pratica neoliberale, una simile concezione della libertà è incompatibile con l'ordine esistente, con le pretese di potere e di gerarchia che continuamente si affermano istruendo un mondo sotto l'effigie di una piramide in cui sempre più pochi stanno in alto, godendo sfacciatamente della stragrande maggioranza delle ricchezze prodotte e dei servizi esistenti funzionali ad una migliore qualità della vita, mentre il 99,9% della popolazione mondiale si affanna a non precipitare sempre più verso il basso della piramide. Proprio tale condizione comune alimenta la libertà responsabile, quella sintonia che da antagonista deve diventare attraverso il conflitto protagonista di un pianeta degno di essere vissuto in piena libertà.