



ORDINES

Per un sapere interdisciplinare sulle istituzioni europee

ISSN 2421-0730

NUMERO 2 – DICEMBRE 2019

ILARIA DI GIUSEPPE

**Libertà d'espressione. Criticità del modello
liberale e nuove vulnerabilità**

F.J. ANSUÁTEGUI ROIG, *Libertà di espressione: ragione
e storia* (a cura di A. Di Rosa), Giappichelli, Torino,
2018, pp. 248

ILARIA DI GIUSEPPE*

Libertà d'espressione. Criticità del modello liberale e nuove vulnerabilità

F.J. ANSUÁTEGUI ROIG, *Libertà di espressione: ragione e storia* (a cura di A. Di Rosa), Giappichelli, Torino, 2018, pp. 248

La riflessione giuridico-filosofica sulla libertà d'espressione affonda le radici nell'antichità, ma incontra in epoca contemporanea nuove problematiche da risolvere, che mettono in discussione postulati basilari della teoria liberale, matrice da cui nasce la difesa dei diritti fondamentali nel XVIII secolo.

Ad affrontare la questione in maniera inedita è *Libertà d'espressione: ragione e storia* (2018), testo di Francisco Javier Ansuátegui Roig, curato in traduzione italiana da Alessandro Di Rosa¹.

Il volume utilizza l'analisi del concetto di libertà d'espressione per mostrare il carattere contestuale delle teorie dei diritti e delle diverse forme attraverso cui la ragione lascia la propria impronta nella storia. La tesi di fondo, dunque, è il carattere storico del concetto di diritto fondamentale, considerato come il risultato di condizioni morali, politiche, economiche, sociali specifiche. È la ragione, nella storia, a contribuire alla formulazione di un discorso, che ancora oggi si conferma in continua trasformazione.

Nel primo capitolo, presentando un articolato *excursus* giusfilosofico, l'autore individua in Spinoza, Milton e Locke tre modelli

* Laureata in Filosofia presso l'Università di Bologna.

¹ F.J. ANSUÁTEGUI ROIG, *Libertà d'espressione: ragione e storia*, a cura di Alessandro Di Rosa, Giappichelli, Torino, 2018.

classici che hanno permesso di dare fondamento filosofico alla libertà di espressione. Il secondo capitolo si concentra sul processo di positivizzazione della libertà d'espressione, ripercorrendone alcuni eventi-chiave, quali le rivoluzioni inglesi del XVIII secolo, l'indipendenza delle colonie dell'America del Nord e la Rivoluzione francese. Si tratta di fenomeni storici che porteranno alla prima formulazione moderna della libertà d'espressione, sorretta dal modello liberale. Il terzo capitolo si proietta immediatamente nella contemporaneità: riflette sulle attuali condizioni di esercizio della libertà di espressione, proponendo un'interessante lettura del concetto di vulnerabilità e dimostrando la dimensione contestuale dei diritti.

Soffermandoci sul primo capitolo, Spinoza, Milton e Locke vengono presentati come fautori della prima difesa moderna della libertà d'espressione². Mediante diverse argomentazioni, infatti, i tre autori vogliono dare fondamento filosofico alla libertà; partendo da postulati razionali, per questa via, essi anticipano e contribuiscono alla formazione del pensiero illuminista, che sfocerà nella Rivoluzione francese e nella Dichiarazione del 1789. Nelle loro maggiori opere la libertà di espressione si salda con l'ideale della tolleranza, identificandosi come una specificazione della libertà religiosa e di pensiero. A quest'altezza le lotte di religione predominano nella scena politico-sociale e la libertà d'espressione non viene considerata un diritto autonomo.

In accordo con la tesi di fondo proposta, Ansuátegui pone in risalto come la storia influenzi in modo decisivo gli autori analizzati³.

Si ricordi che Spinoza, Milton e Locke vivono l'Olanda e l'Inghilterra della seconda metà del XVII secolo, un'epoca in cui l'idea di diritto comincia ad avere una certa supremazia su quella di dovere. L'uomo viene considerato non solo come imputabile di doveri, ma anche titolare di

² *Ivi*, 1.

³ *Ivi*, 2-3.

diritti, che non hanno un'origine divina, bensì razionale e umana. La diffusione delle correnti individualistiche e le rivendicazioni di laicità del diritto preparano l'idea moderna dei diritti umani.

Nella *Prefazione* del *Trattato teologico-politico* (1670) Spinoza chiarisce le esigenze che lo hanno portato a scrivere. In *primis*, vuole difendere la libertà di culto delle Province Unite contro i predicatori, avversi ai gruppi religiosi che interpretano liberamente le Sacre Scritture. In secondo luogo, vuole spiegare la propria posizione, dopo essere stato allontanato dalla comunità ebraica alla quale apparteneva. La difesa dell'inclusione della ragione e della storia come criteri per interpretare le Scritture portarono alla scomunica e all'accusa di ateismo. Si noti, dunque, come vicende storico-sociali del tempo, ma anche eventi personali influirono sulle teorie di Spinoza.

Ansuátegui si sofferma dettagliatamente sull'interpretazione del *Trattato teologico-politico*, definito da Francesco Ruffini un "inno alla libertà"⁴. Presentando una forte teoria teologica, Spinoza formula un metodo storico-critico di lettura delle Scritture: il racconto biblico non informa su verità naturali e filosofiche, ma racconta la storia politica del popolo ebraico. È la storia di una teocrazia, terminata con l'avvento del Cristianesimo e la consegna all'uomo della razionalità, della possibilità di decidere con razionalità in merito alla verità. Spinoza sostiene un'esegesi libera e individuale delle Scritture. I testi sacri devono essere interpretati utilizzando gli stessi metodi con i quali si indaga la natura: la ragione e la storia, non un'autorità soprannaturale o esterna, ne guidano la lettura. L'uomo deve conoscere e accettare solo l'indispensabile per obbedire a Dio: tutto ciò di cui ha bisogno è nelle Scritture. Deve, altresì, rispettare quei minimi dogmi che gli permettono l'obbedienza, ma è libero di costruire come meglio crede le parti rimanenti delle sue credenze.

Il punto è che Spinoza vuole dimostrare come le Scritture non siano incompatibili con la libertà intellettuale e articola, quindi, un modello

⁴ *Ivi*, 7.

politico di Stato in cui libertà di pensiero e libertà di espressione sono veri e propri elementi strutturali⁵. La *libertas philosophandi* è considerato requisito per la stabilità di uno Stato: il fine ultimo dello Stato diventa la libertà. Se nella politica libertà e razionalità sono maggiormente garantite, si comprende come lo Stato politico abbia il dovere di garantire la tolleranza religiosa. Si tratta di una libertà che libera dalla paura del prossimo: una libertà politica che, però, rimane tale. Lo Stato riceve i diritti ceduti dagli individui, ma conserva la libertà degli stessi. L'individuo, infatti, non può liberarsi della libertà di pensiero e di espressione se vuole continuare a essere ciò che è. Mentre in Hobbes con la nascita dello Stato ci si libera dalla paura del prossimo ma non del sovrano, in Spinoza si tratta di una libertà totale. Le ricadute della libertà individuale in seno alla sfera politica devono essere regolate: Spinoza crede che lo Stato debba vigilare sulle forme esteriori del culto, che rischiano di diventare sovversive, ma non può incidere sulla coscienza individuale e sulla sfera dell'opinione pubblica, la quale, al contrario, deve restare libera. In ultima analisi, la libertà di espressione è la libertà di ragione, la più essenziale per il governo, che, qualora la intaccasse, metterebbe in pericolo la sua stessa esistenza. Spinoza afferma che, siccome nessuno può rinunciare alla propria libertà di giudicare e di pensare ciò che vuole, e ciascuno, per massimo diritto di natura, è padrone dei propri pensieri, mai nello Stato si può tentare, se non con esito del tutto infelice, di fare in modo che gli uomini di opinioni diverse e contrarie non dicano niente se non secondo quanto è prescritto dalle supreme potestà. Uno Stato è dispotico, quindi, quando nega all'uomo la libertà, quando lo obbliga a pensare e parlare in conformità alle prescrizioni emanate dal potere.

Risponde a circostanze concrete e ad interessi specifici anche l'*Areopagica*, discorso che Milton indirizza al Parlamento inglese e pubblica nel 1644. Ansuátegui mette in evidenza il carattere pragmatico

⁵ *Ivi*, 26-43.

del modello inglese⁶. Milton, infatti, reagisce alla censura imposta dal *Press Ordinance* del 14 giugno 1643. Con questa Ordinanza si istituzionalizza un sistema di censura preventiva. Le opere devono essere esaminate da censori in modo tale da rendere identificabili autore e stampatore, ed eventualmente punirli. Milton, dunque, calandosi nella situazione concreta vissuta, si riferisce alla libertà di stampa e non cita quasi mai la libertà di parola, che rientra concettualmente nella libertà d'espressione. Ansuátegui sottolinea quanto sia difficile nel contesto inglese rintracciare un'argomentazione altrettanto puntuale in difesa della libertà di stampa⁷.

Nel testo miltoniano cruciale è il nesso libertà-verità, nucleo concettuale che ritroveremo anche in Mill. La libertà di stampa è difesa in relazione a tutti gli ambiti del sapere in cui l'uomo vuole giungere alla verità. Il libero scambio di idee è indispensabile per il progresso della conoscenza. La verità si raggiunge solo grazie al contrasto tra idee diverse. La libertà è l'essenza della verità; quindi, un'idea che viene imposta, nonostante possa essere vicina alla verità, perde la possibilità di essere qualificata come vera. Si comprende, allora, come l'Ordinanza esponga a pericoli la ricerca della verità e il progresso della conoscenza umana⁸.

Su questa scia si colloca, come accennato, Mill, che, nel testo *On Liberty* (1859), definisce addirittura il divieto di esprimere un'opinione come crimine particolare. Si tratta di un furto perpetrato ai danni del genere umano, ai posteri altrettanto che ai vivi, a coloro che dall'opinione dissentono ancor più di chi la condivide. Se l'opinione è giusta, infatti, tutti sono privati dell'opportunità di passare dall'errore alla verità, se è sbagliata, perdono un beneficio quasi altrettanto grande: la percezione più viva della verità, fatta risaltare dal contrasto con l'errore.

⁶ *Ivi*, 44-52.

⁷ *Ivi*, 59.

⁸ *Ivi*, 62-69.

Milton e Mill esaltano i benefici del dialogo, dello scambio e confronto tra opinioni. La libertà è l'unico strumento per accedere alla verità. Imporre all'uomo il divieto di esprimere proprie idee significa limitare l'uomo, non riconoscere la sua capacità razionale. L'uomo si realizza e si perfeziona, dunque, solo in condizioni di libertà.

Per rafforzare le argomentazioni a fondamento della libertà d'espressione, accanto a Spinoza e Milton, Ansuátegui colloca Locke⁹. Milton e Locke gettano le basi del primo liberalismo e Locke, in particolar modo, influenzerà notevolmente l'Illuminismo francese. Focalizzandosi sulla tolleranza religiosa, Locke pubblica nel 1667 *l'Essay Concerning Toleration* e nel 1685 *A Letter Concerning Toleration*, culmine di un itinerario composto da scritti minori, a cui seguiranno altre lettere.

Come per Spinoza e Milton, anche in Locke possiamo rintracciare elementi biografici che condizionano il suo pensiero. Locke vive tra Inghilterra e Olanda, paese quest'ultimo che lo ospita come esiliato dal 1683. L'Olanda, con il suo clima di tolleranza e la diffusa libertà di pensiero, accoglie anche gli ugonotti, perseguitati dopo la revoca da parte di Luigi XIV dell'editto di *Nantes*. Locke entra in contatto con i fuggiaschi. Tale incontro e la necessità di placare le guerre di religione in Inghilterra indussero l'autore a riflettere sulla nozione di tolleranza. Si tratta di argomentazioni caratterizzate da una dimensione eminentemente pratica. Le definizioni che Locke propone di Stato e Chiesa, infatti, sono determinate dalle specifiche circostanze storiche, così come queste circostanze portano l'autore a limitare il concetto di tolleranza religiosa.

Nel *Saggio sulla tolleranza*, Locke dimostra fiducia nella capacità di apprendere dell'individuo. Abbracciando una posizione anti-cattolica e di eco protestante, egli afferma che la verità parla all'individuo ed è un parlare non eversivo nei confronti della pace. Gli individui hanno la capacità di vivere pacificamente; dunque, la condizione naturale non deve essere soffocata dal potere politico. A differenza di Hobbes e di Spinoza, la

⁹ *Ivi*, 73.

naturalità in Locke non è foriera di instabilità. Il magistrato non ha nulla a che fare con il bene delle anime: non ordina virtù, perché queste sono propriamente sociali. Lasciar libere le virtù consolida i legami sociali. Il potere è stabile se limita la capacità intrusiva. Al riguardo Locke afferma che «il magistrato, in quanto magistrato, non ha nulla a che fare con il bene delle anime o col loro interesse in un'altra vita; al contrario, egli è ordinato e il suo potere gli è affidato dagli uomini nella società nei loro rapporti reciproci, come è già stato sufficientemente dimostrato. Ed è ancora più evidente che il magistrato non ordina che si pratichino le virtù per il fatto che esse sono virtuose ed obbligano la coscienza con Dio e la via alla sua misericordia o benevolenza, ma invece perché costituiscono altrettanti vantaggi per l'uomo nei suoi rapporti con gli uomini e la maggior parte di esse sono legami e vincoli solidi della società, che non possono essere indeboliti senza distruggerne l'intera struttura¹⁰».

Nella *Lettera* uno degli argomenti in difesa della libertà ruota intorno al nesso ragione-libertà individuale¹¹. Tutta la teoria di Locke è incentrata sul carattere razionale dell'uomo e sulla divisione tra fede e ragione. La ragione è un mezzo di conoscenza ma anche guida per la moralità. Solo se la ragione funziona senza interferenze esterne, l'uomo raggiunge l'autonomia morale. Si tratta, dunque, di non accettare opinioni semplicemente imposte dall'esterno. La libertà, così, acquisisce un carattere marcatamente intellettuale e sembra anticipare il concetto di autonomia kantiana¹². La libertà intellettuale è qui intesa come capacità di riflettere, di giudicare e di decidere, seguendo solo la propria ragione.

Si rammenti che, per Locke, la libertà di pensiero diventa una specificazione più astratta del diritto naturale della libertà. Essa, quindi, si pone sullo stesso piano degli altri diritti naturali: la libertà, la proprietà, la

¹⁰ J. LOCKE, *Scritti sulla tolleranza* (a cura di D. Marconi), UTET, Torino, 1977, 102.

¹¹ F.J. ANSUÁTEGUI ROIG, *op. cit.*, 85-91.

¹² *Ivi*, 77. Ansuátegui specifica che tale collegamento si deve a R. POLIN in *La politique morale de John Locke*, Presses Universitaires de France, Paris, 1960.

vita, il cui disconoscimento da parte del governo legittima il diritto di resistenza. Collocare la proprietà nella categoria dei diritti naturali è una mossa teorica forte, che costerà a Locke molte critiche.

La libertà di pensiero è, poi, più concretamente difesa nell'argomentazione di Edward Clarke contro la proroga del *Licensing Act*, proposta da Guglielmo d'Orange nel 1694. Secondo Locke la censura previa è improduttiva. Non ha senso, infatti, controllare tutti gli scritti prima della pubblicazione perché in questo modo bisognerebbe controllare tutti gli atti potenzialmente pericolosi, fino a proibirli.

Dopo aver esposto le teorie di Spinoza, Milton e Locke, Ansuátegui dedica il secondo capitolo all'individuazione di quegli elementi dottrinali che contribuirono al processo di positivizzazione della libertà d'espressione nelle dichiarazioni rivoluzionarie del XVIII secolo. In *primis*, si sofferma sulle concezioni teoriche e filosofiche dell'Illuminismo e in particolare sulla descrizione delle dimensioni della ragione e, successivamente, propone un'analisi dettagliata dei testi giuridici, concentrandosi su quelli americani e francesi.

È Kant in *Risposta alla domanda: Che cos'è l'Illuminismo?* (1784), secondo Ansuátegui, a condensare le caratteristiche ideologico-culturali del suo tempo e descrivere in maniera puntale l'essenza dell'Illuminismo¹³. L'uomo kantiano è attivo, razionale, autonomo e, acquisendo coscienza di sé, si sveglia da uno "stato di minorità", che lo aveva svalorizzato. Pensare autonomamente vuol dire seguire la propria ragione e lasciar da parte ogni interferenza esterna, ogni pregiudizio; ciò vuol dire che la ragione, per svolgere la sua funzione, deve essere libera.

Kant, dunque, attribuisce un ruolo predominante alla libertà. E in particolar modo, all'uso pubblico della ragione, espressione del cittadino in quanto tale davanti alla collettività. L'uso privato ha a che fare con la funzione civile che la persona riveste in società, quindi, la sua libertà è limitata da un dovere d'ufficio. La libertà d'espressione, così, è valorizzata

¹³ F.J. ANSUÁTEGUI ROIG, *op. cit.*, 96-102.

nell'uso pubblico della ragione perché il cittadino agisce in una comunità come soggetto libero, non sottoposto ad alcuna autorità. La pubblicità della ragione kantiana diventa garanzia della libertà, dei diritti naturali e del progresso. Essa, infatti, è anche il mezzo per far giungere le lamentele del popolo allo Stato e permettere il dialogo critico in società. La libertà di pensiero e la libertà di critica nell'uso pubblico della ragione sono due elementi che permettono di riconoscere all'uomo la sua dignità. Su queste basi Kant arriva a cristallizzare il nesso concettuale libertà-dignità che costituisce, ancora oggi, uno degli argomenti più utilizzati in difesa dei diritti umani.

Si comprende per questa via – rileva Ansuátegui – l'importanza della primazia della ragione come elemento portante della cultura illuminista¹⁴. Una ragione caratterizzata da una dimensione demolitrice-critica e una positiva-ricostruttrice. La componente critica conduce l'uomo a porre in discussione la religione dogmatica, le strutture ecclesiastiche e sociali, mentre la componente positiva lo guida nella conoscenza, nel progresso delle scienze, delle arti, che contribuiscono ad aumentare il benessere in società. È l'*Enciclopedia o Dizionario ragionato delle scienze, delle arti o dei mestieri* (1751) a condensare le due dimensioni: essa, infatti, è mossa da un'istanza critica, ma è il risultato di un progetto costruttivo per il progresso umano, promosso da Diderot e D'Alembert.

Sono queste le principali caratteristiche del pensiero illuminista che condizionano i testi rivoluzionari del XVIII secolo. I processi rivoluzionari americani e francesi rappresentano un momento di svolta perché contribuiscono a smantellare le strutture dell'Antico regime, dando vita ad un nuovo ordine politico che, di fatto, apre alla modernità.

Ansuátegui, attraverso un *excursus* storico-giuridico, descrive la nascita della Dichiarazione d'Indipendenza americana e quella della

¹⁴ *Ivi*, 108-124.

Dichiarazione francese del 1789, focalizzandosi sulla positivizzazione della libertà d'espressione¹⁵.

Nei testi francesi e americani la libertà d'espressione diventa una concretizzazione importante del diritto più generale alla libertà. L'articolo 11 della Dichiarazione del 1789, infatti, deve essere inteso come combinato disposto degli articoli 1, 2, 4. Esso afferma che «la libera manifestazione dei pensieri e delle opinioni è uno dei diritti più preziosi dell'uomo; ogni cittadino può dunque parlare, scrivere, stampare liberamente, salvo rispondere dell'abuso di questa libertà nei casi determinati dalla Legge». Si consideri la non assolutezza della libertà d'espressione. I limiti, cui è sottoposta la libertà, sono imposti dalla legge e sono solitamente individuati nel rispetto dei diritti altrui.

Discutendo del testo francese, Ansuátegui, afferma in conclusione che «se la libertà d'espressione compare nell'ambito della Dichiarazione, è perché nel corso di quei secoli si è diffusa la convinzione che l'individuo goda di un diritto naturale ad esprimersi liberamente»¹⁶.

I principi del giusnaturalismo razionalista si trovano anche nella Dichiarazione d'Indipendenza americana: il diritto alla vita, alla libertà, alla felicità, l'origine del potere di governo e il consenso popolare, il diritto del popolo a ribellarsi contro sovrani che non tutelano i diritti. Nel testo americano non troviamo una vera e propria enumerazione dettagliata dei diritti ma essi sono impliciti nella descrizione delle ingiustizie. Questa mancanza si spiega con la natura del testo: non è un documento giuridico ma è primariamente un testo politico, l'approdo del processo rivoluzionario. La Dichiarazione, comunque, precisa Ansuátegui, getta le basi per l'elaborazione di testi dichiarativi dei diritti fondamentali da parte delle colonie¹⁷. L'esempio principale è la *Dichiarazione dei diritti del Buon Popolo della Virginia*. L'articolo XII recita «che la libertà di stampa è uno

¹⁵ *Ivi*, 127-170.

¹⁶ *Ivi*, 155.

¹⁷ *Ivi*, 149-152.

dei grandi baluardi della libertà e non può mai essere limitata, se non da governi dispotici». La libertà di stampa è considerata una specificazione della libertà d'espressione. Ciò è ancora più evidente nell'articolo XII della *Costituzione* del Pennsylvania in cui si afferma «che il popolo ha il diritto alla libertà d'espressione, oltre che di scrivere e pubblicare i propri sentimenti; pertanto, la libertà di stampa non dovrà essere limitata».

Da non sottovalutare, altresì, il processo di laicizzazione del diritto naturale, partito dalle argomentazioni di Ockham per arrivare alle teorie di Grozio e Pufendorf. Il diritto naturale è valido, anche se non deriva da Dio, anche se non trova legittimazione in Dio. Sciolto dalla teologia, il diritto naturale trova la sua legittimazione nel soggetto stesso. Questa soggettivizzazione del diritto naturale significa, in *primis*, rispetto del valore assoluto dell'individuo. Si tratta di un individuo autonomo, la cui ragione guida la speculazione intellettuale e la vita pubblica. Il lavoro della ragione deve essere libero affinché l'uomo tragga tutti i benefici dalla sua natura razionale. Il modello liberale dei diritti naturali, scaturito dalle Dichiarazioni, esige il rispetto di tali diritti e l'autonomia individuale nel loro godimento. Inserire tali diritti in una Dichiarazione diventa allora un gesto forte perché significa garantirne il pieno godimento. In questo senso, sia la Dichiarazione francese sia quella americana trasformano il diritto naturale in diritto positivo.

Nel terzo capitolo Ansuátegui, una volta espone le linee generali del modello liberale e trattato il processo di positivizzazione della libertà d'espressione, mette a fuoco con grande lucidità alcune criticità dell'impianto liberale, in particolar modo, il carattere ristretto della libertà d'espressione. Questa mossa è utile all'autore per introdurre l'ultima parte del suo discorso, in cui alle contraddizioni interne già individuate si aggiungono nuove sfide, che la contemporanea teoria liberale è costretta a fronteggiare. Ansuátegui, in questo modo, riesce nel suo intento e avvalorata la tesi cardine del testo, ovvero la storicità dei diritti e il loro carattere contestuale.

Per comprendere il concetto di libertà liberale, ci si richiama al discorso che Constant pronuncia nel febbraio del 1819 all'Ateneo Reale di Parigi, *La libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*¹⁸. Constant elabora argomenti per difendere la libertà individuale dal potere collettivo. La distinzione tra libertà degli antichi e libertà dei moderni risulta dirimente e influenzerà l'intero modello liberale. La libertà degli antichi è essenzialmente libertà politica, ovvero consiste nella partecipazione del soggetto alla cosa pubblica. A questa libertà nei fori collettivi, però, corrisponde un assoggettamento degli aspetti privati della vita al controllo del potere pubblico. Il vero esercizio della libertà si esplica nella politica, quindi, l'intromissione del politico nell'individualità non costituisce un problema. Essa è una libertà positiva. La libertà dei moderni, invece, è libertà individuale o meglio negativa: non prevale la partecipazione alle istituzioni pubbliche, ma la tutela della sfera individuale contro ingerenze esterne. La distinzione proposta è sorretta da argomenti storici e sociali. La piccola dimensione della *polis*, infatti, favorisce la vocazione dell'uomo verso l'ambito pubblico. Il commercio, elemento caratteristico della modernità, invece, rende l'uomo egoista e lo allontana dalla partecipazione pubblica. Dunque, è la libertà negativa dei moderni la categoria in cui si inserisce la libertà d'espressione. Quest'ultima diviene, con la libertà di coscienza e la libertà di pensiero, un elemento indispensabile per la realizzazione individuale. L'uomo si realizza solo se inserito in un contesto di libertà, che gli permette di esprimersi liberamente e, quindi, di valorizzare la sua unicità. In questa situazione, inoltre, l'individuo può accedere alla cultura, costruendosi un'opinione del mondo, proiettandola nella comunità. La libertà d'espressione, in altri termini, risulta centrale nel modello liberale perché realizzazione dell'uomo in quanto tale.

Ma, la libertà d'espressione è effettivamente un diritto cui possono godere tutti senza limitazioni?

¹⁸ *Ivi*, 171-180.

Sollevando tale questione, Ansuátegui penetra gradualmente nella parte della sua argomentazione dal più evidente tratto polemico¹⁹.

Se ci riferiamo alla matrice del giusnaturalismo razionalista, la risposta è affermativa, perché la libertà d'espressione viene intesa come un diritto naturale, ovvero qualcosa che appartiene a tutti gli uomini, un diritto inalienabile tale per la razionalità comune al genere umano.

Tuttavia, il modello liberale dei diritti fondamentali, espresso nei testi rivoluzionari del XVIII secolo, non traduce in modo immediato la teoria giusnaturalista, perché si scontra con fattori materiali e interessi di classe inevitabili. I testi rivoluzionari, in altri termini, sono il prodotto dell'epoca storica in cui sono immersi. La Dichiarazione del 1789 riflette la concezione del diritto della classe borghese illuminata.

In ultima analisi, la libertà di espressione, anche se teoricamente generalizzabile, nella realtà dei fatti diventa un privilegio di alcuni. Si crea, dunque, una contrapposizione tra la visione liberale dei diritti fondamentali e le sue radici giusnaturalistiche.

Partendo da queste premesse, Ansuátegui vuole analizzare in modo più dettagliato gli elementi che portano alla restrizione dei diritti nel modello liberale, in particolar modo del diritto alla libertà d'espressione.

Il peccato originale, commesso dal liberalismo, risiede nel ritenere la proprietà un diritto fondamentale, accanto all'uguaglianza e alla libertà, e nel definirlo un diritto naturale: «solo perché proprietario, l'uomo è sufficiente a se stesso e può resistere a tutte le invadenze degli altri individui e dello stato»²⁰. Si tratta di una specificazione che introduce elementi di disuguaglianza nell'effettività del godimento delle libertà.

Due modelli teorici che esaltano il diritto di proprietà sono quelli elaborati da Locke e da Kant.

Il V capitolo del *Trattato sul governo* (1689) di Locke è dedicato alla proprietà privata. Mentre Hobbes propone una visione oggettiva del

¹⁹ *Ivi*, 181.

²⁰ *Ivi*, 184.

diritto naturale, in Locke il diritto naturale diventa soggettivo, cioè una qualità della vita. I diritti soggettivi costituiscono una sorta di trinità a partire dalla proprietà. Il diritto alla proprietà, cioè, invero gli altri (il diritto alla vita e il diritto alla libertà): garantire la proprietà vuol dire garantire una vita libera.

Ora, il punto che Ansuátegui cerca di sottolineare sottende una sorta di incoerenza nell'argomentazione lockiana. Locke, infatti, parte dall'idea di diritto di proprietà come limitato dalla stessa legge naturale, approdando, poi, ad una visione diversa in cui tale diritto è spogliato delle precedenti limitazioni. Seguiamo il discorso lockiano, attraverso Ansuátegui²¹.

Nello stato di natura, gli uomini sono creati da Dio come ragionevoli e industriosi. Gli uomini, dunque, naturalmente lavorano. Il lavoro diventa la funzione che determina il diritto naturale alla proprietà. Ora, siccome il lavoro coincide con la libertà naturale, la proprietà si limita. Il lavoro naturale, cioè, è limitato rispetto alla vastità della terra e ognuno produce solo in base al proprio bisogno e alla propria forza. Per questo motivo, non c'è nessun problema di sottrazione né di accumulo. Come afferma Ansuátegui «si tratta di un diritto naturale limitato che trova la propria origine nell'appropriazione delle cose mediante il lavoro dell'uomo, circostanza, questa, che determina precisamente il suo aumento di valore. I suoi limiti sono stabiliti dalla capacità individuale di godimento e dalla uguale possibilità di appropriazione da parte del resto degli individui»²².

La ricchezza, però, non si produce solo nel lavoro, ma anche nello scambio. Con l'introduzione della moneta, il cui valore viene stabilito per consenso, nasce ricchezza extra-lavorativa che determina il conflitto. Oro e argento, in altri termini, rendono la proprietà non immediatamente legata all'esito lavorativo. La moneta permette lo scambio di beni reperibili con un bene irreperibile e immutabile. La comparsa del denaro significa

²¹ *Ivi*, 185-190.

²² *Ivi*, 188.

eliminazione dei limiti originati dal diritto di proprietà. L'accumulazione del denaro implica accumulazione di proprietà e, quindi, l'esercizio illimitato del diritto di proprietà. A questo punto, è lo Stato che deve garantire la proprietà. È necessario, infatti, un giudice comune, che regoli il rapporto tra proprietà e moneta. Seguendo questo discorso, «l'impiego del denaro, e la rappresentazione dei beni mediante esso, permette di porre rimedio all'impossibilità di conservazione e di godimento delle proprietà, mantenendo la conformità con la legge naturale»²³. Locke, dunque, gioca d'astuzia dando fondamento morale all'appropriazione borghese e una matrice giusnaturalistica alla proprietà; la proprietà non deriva dalla regolazione statale, ma è un diritto naturale.

L'importanza del fattore proprietà spicca anche nella teoria kantiana. In *Sopra il detto comune: «questo può essere giusto in teoria, ma non vale per la pratica»* (1793), Kant considera la proprietà un elemento fondamentale per l'attribuzione della cittadinanza. In questo modo si caratterizza come «esempio del riduzionismo liberale dei diritti fondamentali»²⁴. Il punto di partenza è la distinzione tra “cittadini” e “consociati sotto la protezione dello Stato”. Mentre tutti gli uomini sono uguali come destinatari delle leggi, ciò non vale in relazione alla formazione di tali leggi. Solo coloro che hanno cittadinanza, infatti, possono parteciparvi. Ma, qual è l'elemento discriminante? La proprietà. Il criterio di indipendenza è di natura economica e puramente materiale. La proprietà diventa il criterio per identificare i sudditi che formeranno la classe dei cittadini politicamente attivi. In questo senso, Kant accetta un sistema politico che legittima disuguaglianza e importanti esclusioni rispetto alla partecipazione attiva politica. Solo i proprietari, in altri termini, si trovano nella condizione di concorrere alla formazione della legge.

²³ *Ivi*, 189.

²⁴ *Ivi*, 190.

Messa in luce tale rilevanza del diritto di proprietà nel modello politico e giuridico liberale, Ansuátegui ne analizza le conseguenze in relazione alla libertà d'espressione²⁵.

La libertà d'espressione subisce restrizioni considerevoli? La risposta a questo interrogativo non può che essere affermativa. A configurarsi è un'idea della libertà che si allontana dal suo significato iniziale. Nelle prime formulazioni liberali, infatti, la libertà d'espressione si inserisce, come abbiamo visto, nella categoria della libertà negativa o libertà-autonomia, per cui tutti gli individui hanno le stesse opportunità di esercitare tale diritto. La condizione della sua piena realizzazione risiede «nell'assenza di coazione e rispetto dell'autonomia individuale, purché si salvaguardi l'esercizio di tale libertà da parte degli altri»²⁶.

Tuttavia, questo modello incontra delle difficoltà che ne mutano il significato. Ansuátegui individua due gruppi di ostacoli, gli «elementi intrinseci» e quelli «apparentemente estrinseci» alla concezione liberale²⁷. I fattori intrinseci fanno capo alla proprietà. I diritti liberali finiscono per rispecchiare un tipo particolare di società: la società borghese. Solamente i borghesi concorrono alla formazione dell'opinione pubblica, poiché l'idea della libertà d'espressione e di stampa sono caratterizzanti dell'opinione pubblica come criterio normativo-sociale. Un'opinione pubblica che dovrebbe basarsi su capacità intellettuali, finisce per ridursi ad una dimensione materiale. Per quanto riguarda gli elementi «apparentemente» estrinseci, Ansuátegui fa riferimento ad alcuni fattori materiali ed economici che alterano l'idea liberale di stampa. La libertà di stampa, manifestazione diretta della libertà d'espressione, si scontra necessariamente con le leggi del mercato, per cui solo coloro che possono permettersi certi mezzi di comunicazione potranno accedere all'esercizio di tale libertà. La libertà di stampa perde «la sua ipotetica capacità di

²⁵ *Ivi*, 194.

²⁶ *Ivi*, 195.

²⁷ *Ivi*, 195-196.

generalità nel godimento e finirà per essere un privilegio dei proprietari»²⁸.

L'introduzione della proprietà trasforma un diritto teoricamente generalizzabile in una restrizione. La libertà di stampa e la libertà d'espressione sono fatte dipendere dalla capacità economica: la proprietà potenzia la libertà. La proprietà diventa un discrimine che legittima un sistema incentrato sulla borghesia. In questo modo, pare che «la purezza della libertà d'espressione, per ciò che concerne la sua generalizzazione e la possibilità comune del suo esercizio, sia irrealizzabile, dal momento in cui compare in scena la nozione di proprietà»²⁹.

Oltre alle classiche sfide che il modello liberale deve sostenere, Ansuátegui ne individua anche di nuove. Si tratta di sfide che la contemporaneità lancia, obbligando alla revisione dei postulati tradizionali³⁰.

L'ultima parte dell'opera è incentrata così sulla diffusione capillare di Internet e le sue conseguenze: la riformulazione dello spazio pubblico e l'irrompere del discorso d'odio. Ansuátegui analizza con originalità la società contemporanea, rintracciando un nuovo nesso tra libertà e vulnerabilità³¹.

Siccome è nello spazio pubblico che si afferma la titolarità dei diritti e il loro esercizio, la prima conseguenza di Internet per il discorso dei diritti è la riformulazione dell'idea di spazio pubblico. Internet ha permesso di oltrepassare i limiti che hanno tradizionalmente vincolato le relazioni sociali e politiche, ma soprattutto ha «amplificato le possibilità di intervento diretto delle persone nella sfera pubblica»³². Internet, dunque, è diventata piazza pubblica in cui rivendichiamo i nostri diritti ed entriamo

²⁸ *Ivi*, 198.

²⁹ *Ivi*, 200.

³⁰ *Ivi*, 201.

³¹ *Ivi*, 204-215.

³² *Ivi*, 204.

in relazione con gli altri. Alla sua felice espansione, però, si accompagnano anche fattori negativi.

Ansuátegui individua delle problematiche che minano la dimensione deliberativa e argomentativa della democrazia, ma anche conseguenze per la regolazione giuridica della libertà d'espressione³³.

Per quanto riguarda il primo punto, oltre alla semplificazione che subisce il discorso pubblico, ridotto a slogan privo di solide basi, il messaggio lanciato nei *social network* rischia di essere mero soddisfacimento di necessità emozionali, lontano da ogni deliberazione razionale su interessi generali.

Per quanto riguarda il secondo punto, ad una prima analisi la diffusione di Internet sembra giovare all'effettività dell'esercizio della libertà d'espressione, perché permette di superare i limiti del modello liberale: sparisce il vincolo della proprietà e in particolare, della proprietà dei mezzi di comunicazione. È facile connettersi su una rete ed esprimersi davanti ad un pubblico potenzialmente infinito. Tuttavia, è un beneficio che porta con sé un'evidente dimensione problematica. Internet moltiplica il danno che si può portare a compimento attraverso l'esercizio della libertà d'espressione, rendendo difficile l'individuazione dei responsabili: «Internet concede un anonimato che facilita la disinibizione e la diminuzione dell'intensità all'autolimitazione»³⁴.

Internet, dunque, da nuovo spazio pubblico si trasforma in uno spazio di potenziale aggressione alle libertà, che necessita di una risposta adeguata da parte dello Stato. Si impongono, infatti, nuove forme di linciaggio, infamia ed esclusione, nuove violazioni dei diritti. Il diritto alla *privacy*, ad esempio, è fortemente minato in una rete sociale in cui ogni aspetto della vita può essere "visitato" da qualcun altro. Si pensi, inoltre, a *Facebook* e alle polemiche riguardanti le modalità di trattamento delle informazioni personali.

³³ *Ivi*, 206.

³⁴ *Ivi*, 207.

Nel caso specifico della libertà d'espressione, una delle sue degenerazioni è il linguaggio d'odio, che colpisce con sempre maggiore e spaventosa facilità. A favorire tale ferocia è sicuramente la velocità della rete, ma soprattutto la distanza sociale, fattore che riteniamo potrebbe integrarsi nell'analisi di Ansuátegui. La distanza sociale, favorita dalla mediazione della rete, svolge un ruolo decisivo nei processi di congelamento della coscienza morale, portando gli uomini a dire e fare cose che probabilmente non avrebbero mai detto e fatto altrimenti.

Il concetto di distanza sociale è studiato anche dalla psicologia sociale: si rammentino gli esperimenti degli anni Sessanta di Stanley Milgram, che evidenziarono come la vicinanza alla vittima rafforzi il legame tra azione e conseguenze, rendendo saliente la responsabilità personale per la sofferenza inflitta. La distanza favorisce la disempatia³⁵, il dislocamento della responsabilità e, quindi, l'affievolirsi della coscienza morale.

Tale meccanismo si incontra anche nel discorso d'odio: l'*hater* non sente né vede direttamente la persona che sta attaccando, la sua posizione di penombra facilita l'allentarsi dei freni inibitori morali. Davanti a uno schermo, si perde il contatto con gli occhi e le emozioni dell'interlocutore: tutto sembra lecito, il confine tra male e bene diventa permeabile. È come se ci si dimenticasse la presenza reale dall'altra parte e si fosse pronti a sfogare l'odio, la rabbia, senza alcuna riserva. Lo schermo, in altri termini, diventa strumento che favorisce la disumanizzazione.

Possiamo chiederci, a questo punto, quale sia il ruolo della politica e se la libertà d'espressione possa essere limitata da leggi specifiche. La

³⁵ Cfr. F. SIRONI, *Psychopathologie des violences collectives. Essai de psychologie géopolitique clinique* (2007), trad. it. *Violenze collettive. Saggio di psicologia geopolitica clinica* (a cura di L. Cornalba), Milano, Feltrinelli, 2010, 81. Su questo, preziosa anche la riflessione di Z. BAUMAN nel testo fondamentale *Modernity and the Holocaust* (1989), trad. it. *Modernità e Olocausto* (a cura di M. Baldini), Bologna, il Mulino, 1992, 215-230.

risposta di Ansuátegui sembra essere negativa. Smontando la classica divisione tra “democrazia neutra” e “democrazia militante”, egli sostiene che ogni democrazia è militante³⁶.

Per la democrazia neutra, che trova massima espressione nel sistema nordamericano, esiste un diritto senza restrizioni a esprimersi liberamente. Si possono regolare il luogo, il modo e il momento di esprimersi, ma non il contenuto dell’espressione. È un modello che esalta l’espressione come manifestazione concreta della dignità umana e libera da ogni interferenza esterna. La democrazia militante, invece, parte dalla giurisprudenza costituzionale tedesca per essere assunta, poi, dalla Corte Europea dei Diritti dell’Uomo e da altre giurisprudenze. Riconoscendo la dimensione performativa del linguaggio, la democrazia militante stabilisce ambiti di “tolleranza zero”: nessuno può esercitare un’attività o un atto che miri alla distruzione dei diritti e valori di una democrazia. Ora, questa distinzione, argomenta Ansuátegui, non è corretta perché ogni democrazia e ogni sistema di diritti implicano una concezione del bene concreta e precisa³⁷. Ogni sistema democratico riconosce contenuti fondamentali e valori che si scontrano con una proposta di limitazione della libertà d’espressione. La risposta giuridico/politica al discorso d’odio è necessaria, ma va contestualizzata, poiché si tratta di ponderare il danno che il discorso d’odio può causare con il bene sotteso alla libertà d’espressione.

Per quanto riguarda il rapporto tra religione e libertà d’espressione, l’autore denuncia poi l’incapacità del diritto di offrire la soluzione migliore³⁸. Ai limiti dei precetti giuridici, si contrappone un approccio pragmatico e prudenziale. La normatività del diritto deve essere sorretta da un altro tipo di normatività. Si riconosce, così, un ruolo importante all’autolimitazione, possibile solo a partire da un’educazione che imponga il rispetto verso l’altro.

³⁶ F.J. ANSUÁTEGUI ROIG, *op. cit.*, 213-214.

³⁷ *Ivi*, 215.

³⁸ *Ivi*, 210-212.

Questa la reazione teorica e insieme impegnata a uno “strumento” come Internet, una dimensione inedita della realtà, che ha modificato radicalmente le nostre vite, ha permesso il superamento di limiti invalicabili e allargato notevolmente lo spazio pubblico in cui esprimersi liberamente: ci ha “connessi” rendendoci, però, fortemente vulnerabili. Tale vulnerabilità risiede nel rischio di violazioni di diritti fondamentali, come la *privacy*, e nel rischio di aggressioni e violenze personali, in forme spesso fuori controllo. Di fronte a questi pericoli, lo Stato – avverte Ansuátegui – ha l’obbligo di assumersi responsabilità e il singolo individuo ha il dovere morale di rispettare l’altro, chiunque egli sia, coltivando e valorizzando l’educazione all’empatia.