

I

La selezione naturale delle idee sociali

“Qualcosa dev’essere stato trascurato nella difesa della nostra patria ... Con i barbari non si può parlare, non conoscono la nostra lingua e non ne hanno una loro ...”

F. Kafka

1. Vi è stata un’energica oscillazione verso la sfera pubblica al tempo della c. d. “contestazione globale” del sistema. Essa è stata seguita da una oscillazione verso la sfera privata durante il c. d. “riflusso”. L’interruzione di un avviato processo di trasformazione dei valori presenta dei pericoli. - 2. Si può ritenere che diverse tendenze negative attuali (crisi dell’universalismo, disinvestimento dai valori pubblico-politici, cultura del narcisismo, sovraccarico di sensazioni e di comunicazioni, destrutturazione politica, economica, culturale nel Sud del mondo) siano, tra l’altro, conseguenza degli sbocchi abortivi dei movimenti collettivi di trasformazione dei valori. - 3. Le ideologie vanno interpretate in un contesto esistenziale. - 4. L’aspirazione ad uno sviluppo umano avrebbe richiesto che si fosse trovata un’area di contatto fra la richiesta di un Nuovo Ordine Internazionale avanzata al Sud e il movimento al Nord per la qualità della vita. - 5. Ideologie nate dall’autodifesa di gruppi effettivamente esclusi o oppressi sono state utilizzate per coprire mediocri interessi. - 6. Le idee sulla libertà “negativa” proprie del riflusso sono state una necessaria “doccia fredda” ma anche un abbandono di aspirazioni più elevate. Nel riflusso si sono innestate anche concezioni reazionarie della libertà negativa.

1. Avviare, e poi interrompere, un processo di trasformazione dei valori è un po’ come abbandonare, a metà di un intervento chirurgico, un paziente in una sala operatoria lasciando che i processi infettivi imperversino. Vi sono pochi dubbi che, dalla metà degli anni sessanta fino agli an-

ni settanta inoltrati (con cadenze lievemente diverse per i diversi paesi), stesse avvenendo in tutto il mondo una trasformazione dei valori. “Dal Giappone alla Cina, attraverso le alture e le pianure dell’India, nelle nazioni dell’Europa orientale e occidentale, in Gran Bretagna e, oltre l’Atlantico, nelle Americhe”¹, si agitava un movimento collettivo che appariva nell’insieme come una protesta contro l’assetto culturale, politico ed economico esistente. Correnti diverse confluivano in un flusso, almeno in apparenza, comune. Vi era la protesta che saliva dal Sud del mondo, come nell’appello del Presidente Nyerere alla *Royal Commonwealth Society* del novembre ’75: “In un mondo, come in uno stato, quando io sono ricco perché tu sei povero, ed io sono povero perché tu sei ricco, il trasferimento di ricchezza dal ricco al povero è una questione di giustizia: non è una materia appropriata per la carità”². Vi era al Nord una reazione contro il mondo materialistico ed utilitaristico della società industriale di massa. Si sviluppava, al Nord come al Sud, una “rivoluzione” dei *rising entitlements*, dei diritti crescenti, la quale assommò le rivendicazioni quasi simultanee di molti diritti in espansione – economici, sindacali, localistici, etnici, sessuali, generazionali. Vennero messi in discussione i rapporti di autorità, la concezione del lavoro, l’idea di sviluppo economico. La cultura veniva spesso equiparata alla violenza. Battistrada ideologico degli anni sessanta e settanta fu uno *slogan* come: “il progresso economico non è un progresso umano”.

Il mutamento di opinioni nel decennio successivo può essere illustrato dalla risonanza ottenuta dalle preoccupazioni di frequente espresse, invece, dal filosofo Karl Popper per la “costante insoddisfazione” che caratterizza lo stato d’animo dei cittadini delle società prospere, sebbene in esse esistano “opportunità fisiche economiche intellettuali che nessuno aveva avuto prima”³. Il rilievo assunto da tale inquietudine, espressa dai principali pensatori e commentatori degli anni ottanta, per la diffusione di una “isteria collettiva”, riguardo ad una presunta cattiva condizione dell’esistenza odierna, dà la misura dell’inversione di tendenza verificatasi nell’opinione pubblica.

¹ E. GOODMAN, 1975, p. IX.

² P. P. STREETEN, 1992, pg. 73.

³ Intervista apparsa su “La Repubblica” il 3 marzo 1990.

2. Che gli sbocchi abortivi dei movimenti collettivi di trasformazione dei valori possano avere avuto numerose conseguenze negative si può ricavare da vari indizi. Negli anni ottanta, nel Nord del mondo, la frammentazione, l'indeterminatezza e la profonda sfiducia in tutti i linguaggi universali sono stati dominanti. Vi è stato un disinvestimento dai valori pubblico-politici e dai progetti sociali-associativi e un ripiegamento sulla sfera privata. Si è diffusa la cultura del narcisismo, espressione con cui si intende una crisi dell'*ego*, la quasi totale esteriorizzazione della ricerca di un sostegno per la propria personalità, con la conseguente spasmodica ricerca (accuratamente dissimulata agli altri) di quelle situazioni che possono procurarci attenzione, ammirazione, benevolenza, oppure quasi l'assicurazione che i problemi veramente importanti (la morte, la responsabilità verso gli altri, l'inevitabilità del dolore) in realtà non esistono.

Il sovraccarico di sensazioni e di comunicazioni ha fatto il resto, specie nelle città e nelle megalopoli mondiali, abituando ad una "struttura del sentire" indistinta e tendente spesso volutamente all'arbitrio. La velocità crescente del trasporto passeggeri, delle merci e, soprattutto, dei diversi tipi di messaggi trasmessi attraverso i *mass media*, provoca una compressione spazio-temporale ed un nuovo senso della realtà che, in mancanza di ammortizzatori culturali, sottopone il sistema nervoso umano, con le sue limitate capacità di apprendimento, ad uno *stress* cui non pone certo rimedio l'adattamento consistente nel tentativo di regolare il ritmo del pensiero secondo la rapidità delle percezioni (il cui risultato non è quello di ottenere un pensiero più "efficiente" ma di confondere sempre più col pensiero delle semplici sensazioni). Questa tendenza sta già cominciando a provocare dei collassi che vengono rapidamente riassorbiti come normalità e come inevitabili conseguenze della vita moderna. La transitorietà delle cose rende difficile mantenere il senso della continuità storica. Ha scritto Christopher Lasch a proposito degli USA: "Vivere per il presente è l'ossessione dominante –vivere per se stessi, non per i predecessori o per i posteri. Stiamo perdendo il senso della continuità storica, il senso di appartenenza a una successione di generazioni che affonda le sue radici nel passato e si proietta nel futuro. È la perdita del senso del tempo storico –in particolare, il lento dissolversi di qualsiasi serio interesse per la posterità– che differenzia la crisi spirituale degli anni settanta dalle precedenti esplosioni di millenarismo religioso, con

cui presenta qualche superficiale somiglianza.”⁴ Secondo Lasch era nato l’uomo psicologico: il narcisista. “Dal momento che la società è senza futuro, acquista un senso vivere soltanto in funzione del presente, occuparsi soltanto delle proprie realizzazioni personali, diventare fini conoscitori della propria decadenza, coltivare una auto-osservazione di ordine trascendentale.” L’uomo psicologico ha una sensibilità terapeutica. Aspira alla sensazione, alla illusione momentanea di benessere personale, di salute fisica, di tranquillità psichica. “Anche il movimento radicale degli anni sessanta –scriveva Lasch– non rappresentò, per molti che vi aderirono per ragioni personali più che politiche, una sorta di religione sostitutiva, ma piuttosto una forma di terapia. L’attività politica radicale riempì il vuoto di molte vite, dando loro un significato e uno scopo.”⁵

Un rapporto fra questa “crisi della modernità” e lo sbocco abortivo dei movimenti si può ricavare dalla considerazione che rifiuto dell’universalismo, sensorialità, mancanza di senso storico, narcisismo, *potevano* essere la loro conclusione inevitabile qualora progetti validi non fossero stati elaborati. I movimenti crescono infatti su se stessi, intorno ad “oggetti comuni”. Tali “oggetti comuni” già venivano spesso identificati attingendo a quel nichilismo che è stato, nel bene come nel male, uno dei tratti caratterizzanti della cultura occidentale del Novecento. Ma tali “oggetti comuni” sono fondati per lo più su proiezioni, cioè su quelle forme di rappresentazione ideativa dei rapporti fra soggetto e oggetto in cui i processi che avvengono nel soggetto sono attribuiti all’oggetto (p. es., l’idea “desidero farti del male”, se repressa, diventa paura che “tu faccia del male a me”); e che, sviluppandosi incontrollate, rafforzarono il nichilismo. La “nuova struttura del sentire” non è che quello stesso nichilismo, mitigato ed edulcorato dalla propagazione di massa⁶. Essa è dovuta più a motivi morali che ai fattori tecnologici che, però, pure contano.

Nel Sud del mondo sono in corso (con poche eccezioni) processi di destrutturazione (politica, economica, culturale) in cui si incontrano le influenze globali delle principali reti di “sviluppo” planetarie con lo sbocco

⁴ C. LASCH, 1981, pg. 17.

⁵ *Op. cit.*, pg. 19.

⁶ Riguardo alla “nuova struttura del sentire”, cfr. D. HARVEY, 1993. Per la “critica della modernità”, A. TOURAINE, 1993. L’espressione “oggetto comune”, riferita ai movimenti collettivi è di F. ONOFRI, 1969, pg. 135; con tale espressione Onofri intendeva un punto di mobilitazione e coagulazione del movimento. Sulle proiezioni si veda anche il capitolo successivo; per la definizione di proiezione utilizzata cfr. A. KARDINER, 1965, pg. 306. Sul nichilismo della cultura postbellica e sui suoi effetti sociali, cfr. D. BELL, 1971.

abortivo (p. es. l'integralismo oppure il tribalismo) dei movimenti di protesta.

3. La confluenza in un unico flusso di correnti diverse, del Sud e del Nord, fu molto breve e in gran parte solo apparente. Le aspirazioni prevalenti al Nord andavano nella direzione di ciò che il sociologo Touraine ha chiamato la "soggettivazione": una spinta verso l'auto-realizzazione⁷. Al Sud il problema era, in genere, quello molto più complesso di ridefinire i propri rapporti (economici, politici, morali) col Nord e di avviare la ricerca di una propria identità.

Nei primi anni settanta si diffuse, nel Sud del mondo, la visione secondo cui il sistema internazionale di relazioni fra ricchi e poveri produce e mantiene il sottosviluppo delle nazioni povere. Da tale visione derivava la drastica formula di Nyerere che ho riportato all'inizio di questo capitolo. Mettere a fuoco posizioni come questa è reso difficile dalla confusione che circonda lo studio delle ideologie. Da un punto di vista positivista, dovrebbe trattarsi soltanto di una questione di fatti. Ma, anche se l'analisi, come abbiamo già visto (parte seconda), può chiarire vari aspetti del sottosviluppo, non si tratta solo di questo. L'analisi, per quanto circostanziata e sostenuta da prove oggettive, presuppone sempre, come si è visto, delle premesse di valore. Tali premesse di valore riflettono, ovviamente, gli orientamenti etico-politici di un autore. Ma ciò non basta; esse devono anche tener conto delle idee sociali e delle valutazioni diffuse. Da qui l'esigenza di un approfondimento della questione delle ideologie. Il problema delle ideologie non si risolve alla maniera positivista, considerandole come degli enunciati pseudo-cognitivi privi di un contenuto informativo. Esso va invece inteso come un problema di spiegazione sociologica che quindi implica le questioni della motivazione e dell'interazione sociale. L'angoscia, l'insicurezza, un risentimento giustificato, il desiderio di orientamento dell'uomo, possono fissare il comportamento a certe finalità, a certe visioni del mondo.

Si può usare la parola "ideologia" per indicare "una spiegazione generalizzata della condizione umana, dei modi e degli eventi che l'hanno modificata e potranno ancora in avvenire influire su di essa"⁸. Il termine può essere adoperato, spesso dalle stesse persone, ora in un senso favo-

⁷ A. TOURAINE, 1993, parte terza.

⁸ R. VACCA, 1974, pg. 64.

revoles, per designare un punto di vista superiore, disinteressato, ampio e caratterizzato da una certa nobiltà; ora in un senso negativo, offensivo, per indicare una falsità, consapevole o involontaria, oppure un pensiero unilaterale e dogmatico o, ancora, un pensiero vago e passibile delle interpretazioni più disparate e anche tutte queste cose insieme. Se il problema delle ideologie viene visto in un contesto sociologico, implicante le questioni della motivazione e dell'interazione sociale, si può arrivare a comprendere come lo stesso termine possa assumere connotazioni opposte, mentre ciò risulterebbe impossibile, mantenendosi sul piano dell'analisi degli enunciati, propria, secondo l'Albert, della prospettiva positivista⁹.

È ben difficile che un pensiero sia nobile e disinteressato senza delle convinzioni profonde, sottoposte possibilmente alla prova di un rischio personale. Se ci si riferisce a spiegazioni generalizzate della condizione umana che presentano questo carattere, si comprende l'apprezzamento dell'ideologia, per il senso di speranza e la prospettiva del futuro ch'essa comporta. Lo scetticismo e l'incredulità sistematici non hanno mai commosso e spinto a grandi azioni nessuno. D'altronde può accadere, e molto spesso è accaduto, che l'offerta di ancoraggi emotivi, di prospettive per il futuro –se la domanda è forte– preceda la loro maturazione effettiva. Se nel primo caso vale la connotazione positiva del termine, nel secondo caso vale quella negativa. Vi è poi un terzo caso. Un gruppo dominante può esercitare un controllo esclusivo della cultura e delle leggi, oltre che del potere di coercizione, privando il gruppo dominato di ogni possibilità di auto-identificazione. È il caso in cui non vi è alternativa al pensiero "ideologico", al di fuori della corruzione, della dipendenza degradante e del mutismo. Vi sono situazioni, in altre parole, in cui non è possibile altro che attingere direttamente alle passioni. Sarà già un grande sforzo per lo schiavo semi-analfabeta impadronirsi dell'ideologia intesa in questo senso. Può essere lo stesso per tutte le categorie effettivamente emarginate. In tali casi, la presenza di un carattere quasi magico nella critica totale dei rapporti sociali da punti di vista utopistici messa in atto da certi movimenti, interpretata nel contesto esistenziale di questi ultimi, non può essere condannata. L'ideologia, intesa nel secondo senso, appare allora come un pensiero informale suscettibile di più adeguata elaborazione. Bi-

⁹ Per l'impostazione complessiva del tema delle ideologie, cfr. H. ALBERT, 1974, cap. V; J. MEYNAUD, 1964; K. MANNHEIM, 1965. Sul significato delle ideologie per il Terzo Mondo, cfr. F. FANON, 1962. Cfr. anche pp. 46, 61-65.

sogna, come detto, partire dalla condizione di coloro che si trovano esposti al condizionamento culturale esercitato da un gruppo dominante. L'egemonia così subita può incidere sulle reazioni più fondamentali del gruppo dominato. Il gruppo dominato si verrà così a trovare nell'impossibilità di intendere il proprio interesse, e il diritto. Il solo modo di concepire una possibile trasformazione sarà quella magico-simbolica. Quali che siano le sue manchevolezze culturali, in questo caso l'ideologia, intesa nel secondo senso, svolge una funzione positiva di apprendimento e di emancipazione. Quando sia in azione l'egemonia di cui si è detto – attraverso l'ideologia negativa che preme irresistibilmente dall'alto– l'ideologia che si forma in basso, inclusa la carica di violenza che essa comporta, è inevitabile, benché vi sia l'esperienza di Gandhi ad indicare una diversa, impervia strada, che ben pochi sono capaci di percorrere.

4. La reazione contro il mondo materialistico ed utilitaristico della società di massa, al Nord, non deve essere, comunque, interpretata soltanto alla luce del suo probabile sbocco abortivo, su cui ho portato alcuni indizi in precedenza. Quale che fosse la qualità dei movimenti collettivi, era comprensibile che si cercasse di correggere difetti riconosciuti della modernità: l'eccesso di razionalizzazione, la concentrazione finanziaria, industriale e burocratica, i danni all'ambiente naturale, l'appiattimento dell'individualità. Intese nel modo giusto, queste correzioni potevano anche facilitare il riconoscimento di zone di mutui benefici nei rapporti fra il Sud e il Nord del mondo, poiché l'aspirazione ad uno sviluppo umano che avesse preso realmente la forma di un nuovo modello di sviluppo avrebbe reso maggiormente possibile l'incontro fra culture diverse.

Per fare un solo esempio, l'*Acton Society Trust* di Londra aveva affrontato tempestivamente, negli anni settanta, questioni come quelle delle tecnologie intermedie, del decentramento urbano, della redistribuzione della capacità di produzione a scala mondiale, fra paesi ricchi e poveri, del modo di conciliare i vantaggi delle economie di scala con la piccola dimensione nella produzione industriale, nell'agricoltura e nei servizi¹⁰. Se posizioni di questo genere fossero state comprese e seguite, si sarebbe stabilita un'area di contatto fra la richiesta di un Nuovo Ordine Internazionale, in cui trovarono sbocco le proteste e le rivendicazioni del Sud, e il movimento, al Nord, per la qualità della vita, che voleva sostituire al-

¹⁰ E. GOODMAN, 1969, 1975; E. SCHUMACHER, 1978. Cfr. anche XIII, 2-3; XIV, 5, 11, 14.

l'ossessione per la quantità di beni la preoccupazione per migliori condizioni di lavoro, per il superamento della concezione autoritaria delle organizzazioni private e statuali, per un maggior rispetto dell'ambiente naturale. La riflessione sui pochi tentativi che vennero compiuti per dare delle risposte costruttive alle richieste, per lo più confuse, del movimento collettivo che agitò il mondo, è uno dei pochi modi per cercare di curare le infezioni cagionate da quello che ho definito il suo sbocco abortivo. Ha scritto Julien Benda nel *Tradimento dei chierici*: "Rivela povertà di spirito la fiducia che gli insegnamenti da trarre dal passato, ammettendo che ne esistano, verranno fuori interamente dall'esame dei fatti, cioè dall'esame delle volontà che si sono realizzate; come se le volontà che non si sono realizzate non fossero altrettanto e forse più degne di considerazione, se si pensa che ora potrebbero essere loro a riempire la scena del mondo"¹¹.

5. Ma per valutare la consistenza di tale possibilità è necessario comprendere meglio la natura della "rivoluzione" dei diritti crescenti. Nel discutere l'ideologia ho distinto tre casi: quello di una prospettiva per il futuro (come, p. es., il nuovo modello di sviluppo, cui ho appena accennato); un pensiero fuorviato e fuorviante; una legittima forma di difesa. Una delle situazioni più pericolose è quella che si presenta quando argomenti ideologici del terzo tipo vengono utilizzati in una condizione del secondo tipo, che riesce ad apparire del primo tipo. Particolarmente grave appare, infatti, dal punto di vista morale, l'atteggiamento di coloro che fanno ricorso, senza bisogno e in questo modo, all'ideologia, per il fatto che questa evoca, o può evocare, valori di giustizia e di generosità. Essa è necessaria nel caso dei gruppi effettivamente oppressi, ma, nell'altro caso, serve, ora per manipolare il prossimo; ora per dare copertura a istinti violenti e/o volontà di potenza, non importa se di un gruppo dominante o di un gruppo senza potere o con scarso potere, ma non per questo dominato. La quasi simultaneità dell'espansione di numerosi diritti si è prestata particolarmente bene a questi travasi o scambi trasversali, come quando il linguaggio della contestazione radicale, che può essere giustificato, p. es., quando si tratti di spezzare costumi maschilisti plurimillenni oppure atteggiamenti eurocentrici plurisecolari, veniva o viene adoperato, invece, da un gruppo di impiegati contro il loro superiore, di operai contro il

¹¹ J. BENDA, 1969, pg. 145.

caporeparto, da studenti contro un professore, da una popolazione privilegiata del Nord del mondo per dare sfogo ad inclinazioni etnocentriche ed egoistiche. Dire, come un Foucault, che il Potere si trova all'interno del linguaggio, e si identifica tanto col contenuto che con la forma dei discorsi, o ancora che il "discorso delle conoscenze", in pratica l'intera cultura, è un effetto e un mezzo del Potere –oppure, come un Lacan, che il Potere ci possiede senza riserve, suscita perfino i nostri desideri, li orienta e se li accaparra in modo democratico¹²: presentava (e presenta) un significato molto diverso secondo che si riferisse (e si riferisca) alla condizione di gruppi umani che hanno subito e subiscono oppressioni effettive tali da estinguere una capacità autonoma di auto-identificazione oppure a rivendicazioni generiche. Se i movimenti di protesta sono abortiti è stato a causa di questo ricorso opportunistico all'ideologia. Come si è detto, i movimenti crescono su se stessi, intorno ad "oggetti comuni" fondati per lo più su proiezioni che, in date circostanze, hanno assunto una colorazione nichilistica. Questa è stata una circostanza già di per se stessa favorevole alla mistificazione e all'immoralismo. Ma essa è stata rafforzata dalla condotta di molti di coloro che, a quel tempo, venivano considerati intellettuali.

Un movimento di protesta può corrispondere, sul piano sociale, ad un processo di "falsificazione" dei valori, vale a dire di critica delle convinzioni di carattere normativo, che, in linea di principio, si può accettare al modo di quella delle convinzioni con pretese cognitive. Ma perché ciò sia possibile bisogna che non siano violate le regole su cui sono costituite, in modo fondamentale, la comunicazione e la convivenza.

6. Secondo un'antica distinzione, si può parlare di libertà negativa, cioè di condivisione di alcuni diritti/doveri comuni che, mentre la garantiscono, pongono necessariamente limiti alla libertà personale, e di libertà positiva, che si riferisce alle condizioni della felicità o del destino umano. Pensatori come Isaiah Berlin, Karl Popper e Raymond Aron hanno messo in guardia contro i pericoli impliciti in un abbandono troppo fiducioso alla prospettiva della libertà positiva, specie quando tale prospettiva è dedotta da una "legge" di svolgimento storico. Tale concezione negativa della libertà rappresenta una reazione ai sistemi totalitari che in questo secolo hanno identificato la volontà razionale (la libertà positiva) con il

¹² L. FERRY - A. RENAUT, 1987, pp. 69-71.

perseguimento di un destino collettivo –in nome della razza o della nazione o della classe. La concezione negativa della libertà ha conosciuto una nuova fortuna come conseguenza dello sbocco abortivo dei movimenti degli anni sessanta e settanta. Per i motivi che si sono già visti, è risultato necessario tornare a definire la democrazia “come il regime che impedisce a chiunque di impadronirsi del potere e di conservarlo contro la volontà della maggioranza”, a parlare di garanzie della libertà, di limitazioni del potere, di pluralismo e di tolleranza, quali indispensabili fondamenti della democrazia; quasi che i paesi dell’Occidente (come ora quelli dell’Est europeo) stessero appena uscendo, negli anni ottanta, da una lunga dittatura totalitaria. Non vi è stata una lunga dittatura totalitaria, ovviamente, ma lo smarrimento e l’erosione di valori, dovuti ai ricorsi impropri all’ideologia, che hanno prodotto un vuoto che è stato riempito da principi elementari quali il realismo, la “scoperta” dei rapporti di forza, la prudenza e il ritiro generale da ogni impegno che non sia per la propria affermazione e il proprio benessere (naturalmente, dove esistono le condizioni perchè ciò sia possibile).

Nel significato che Berlin dà a questa espressione, la concezione negativa della libertà è un ammonimento a non sopravvalutare la capacità umana di identificare la società ideale; a non pretendere di poterla realizzare distruggendo gli oppositori e praticando altre forme di brutalità; a riconoscere che una concezione negativa della libertà è imposta dall’esistenza di molti principi in conflitto reciproco, fra cui è necessario cercare una conciliazione. In questo significato, la libertà negativa si identifica con un certo numero di regole di convivenza (come, p. es., quelle della Costituzione italiana) che impediscano abusi e sopraffazioni ma, per il resto, lascino ciascuno libero di fare ciò che preferisce¹³. Ed è un concetto che, con le opportune qualificazioni, si può sottoscrivere integralmente. Un secondo significato di questa espressione è quello che gli dà Popper. Popper si è opposto soprattutto a quelle versioni della filosofia ch’egli chiama storicismo olistico, come l’hegelismo e il marxismo, che possono essere intese in modo tale da screditare l’azione umana volontaria, fondata sulla comprensione pragmatica della logica delle situazioni che man mano si presentano. In queste filosofie vi sono elementi tali da far identificare la volontà razionale con la stretta adesione ad una presunta necessità storica, interpretata da una “legge” del movimento storico (la lotta

¹³ I. BERLIN, 1958; E. GOODMAN, 1975, cap. 6.

fra le nazioni, la lotta di classe –come già si è detto). Popper opta per un’“ingegneria” sociale gradualistica che include interventi dello Stato per sanare i più gravi squilibri sociali¹⁴. Anche questo significato della concezione negativa della libertà, dovuto al Popper, è da accettare. Queste idee si sono affermate man mano che lo sgretolamento dei regimi comunisti dell’est e il declino dei partiti marxisti dell’ovest hanno fatto mettere da parte idee di rivoluzioni, di “democrazie popolari”, di lotte anticapitalistiche, perfino di autogestione. Entro questi limiti, la concezione della libertà negativa è risultata utile. Essa ha liquidato la concezione marxista della liberaldemocrazia come mistificazione borghese, per effetto della quale vi sono stati in questo secolo regimi che, in nome del popolo, hanno soppresso la libertà.

Eppure si è formato indiscutibilmente un vuoto nel corso di questo processo di liberazione dal mito totalitario, perché il necessario abbandono della concezione mistificatrice della libertà positiva è stato accompagnato da una smobilitazione politica e da un disimpegno generali. In questo vuoto si sono propagati significati della libertà negativa ben diversi da quelli proposti da Berlin e Popper, e che non sono affatto accettabili. È evidente che, nella concezione della libertà di Berlin e di Popper, la libertà di fare ciò che si preferisce incontra un limite nell’uguale diritto degli altri; e che soltanto lo Stato può garantire che queste diverse libertà non trovino sbocco in conflitti risolti dalla “legge” del più forte. Lo Stato può essere considerato in tal caso, se si vuole, anche come un male; ma un male necessario che non si può sopprimere. Esistono, tuttavia, significati della libertà negativa, che si sono fatti strada, nel vuoto lasciato dalla smobilitazione politica e dal disimpegno, che giungono ad una visione totalmente negativa dello Stato. Tali significati trasformano la libertà negativa, che vuole garantire i diritti degli individui contro lo strapotere statale e contro gli abusi di altri individui, nel suo opposto, cioè nella legge della jungla; ed essi non sono meno estremistici delle ideologie “storiche” alle quali vogliono reagire. Secondo questa tendenza, lo Stato va visto come una nociva e superflua interferenza nelle attività private, e andrebbe totalmente sostituito da contrattazioni private. È l’ideologia dell’individualismo assoluto. I politici e i funzionari pubblici sono considerati dalla scuola della *Public Choice* come impegnati esclusivamente nel perseguimento di propri interessi egoistici. Il monetarismo ritiene, poi,

¹⁴ K. POPPER, 1973, 1975.

che gli unici interventi leciti nell'economia siano quelli che riguardano l'ammontare della massa monetaria e che ogni altra azione sia da escludere. E il nuovo utilitarismo asserisce, infine, che l'equilibrio sociale si raggiunge soltanto se gli "attori" sociali si comportano come l'*homo oeconomicus*, cioè come calcolatori razionali che perseguono esclusivamente il proprio interesse¹⁵.

Questi significati ben diversi della libertà negativa –da un lato, le garanzie della libertà, dall'altro, l'individualismo assoluto– si confondono nelle idee sociali dell'opinione pubblica, ed è necessario imparare a distinguerli.

Del resto, neppure la concezione della libertà negativa di Berlin e Popper, pur essendo necessaria, si può considerare sufficiente, perché, se è indispensabile assicurare condizioni minime della convivenza e garantirle contro tutti gli abusi di potere (che includono anche quelli di gruppi organizzati e di individui, che riescono a dissimulare i loro comportamenti illegali) ciò non basta quando la disoccupazione dilaga, vi è un vuoto politico e vi sono chiari segni di decomposizione sociale. Pur riconoscendo tutta l'importanza della libertà negativa, nel suo significato di garanzia della libertà, non si può rinunciare a tener conto della libertà positiva, liberandola da tutte le macchie di cui il totalitarismo e lo storicismo olistico l'hanno ricoperta e senza escludere quei suoi contenuti che si riferiscono alle condizioni della felicità umana.

¹⁵ Per una critica di queste posizioni, cfr. i capp. I, IV e XX.