

Luigi Corvaglia

vai all'indice

PSICOPATOLOGIA della LIBERTÀ

capitalismo e nevrosi ossessiva



Centro Studi Libertari
Camillo Di Sciullo

*edizioni
del
Centro Studi Libertari
Camillo Di Sciullo
Chieti 2003*

Publicato per la prima volta nel settembre 2000
dalle edizioni Samizdat, Pescara

La riproduzione totale o parziale è permessa
a tutti sotto la condizione della fedeltà
al testo e della indicazione della fonte

CSL Di Sciullo
casella postale 86
66100 Chieti

Luigi Corvaglia

**PSICOPATOLOGIA
della
LIBERTÀ
capitalismo e nevrosi ossessiva**



*Centro Studi Libertari
Camillo Di Sciullo*

Sono sempre stato dalla parte dei perdenti.

N. Chomsky

INTRODUZIONE

L'uomo è nato libero ed è ovunque in catene

J. J. Rousseau

Da quando il vento dell'89 ha spazzato l'Europa portandosi via le rovine di un sogno comunitario crollato già da tempo, un sedicente liberalismo in veste ecumenica e funzione salvifica occupa ininterrottamente l'angolo dei buoni sulla lavagna della filosofia politica di fine millennio. La sostituzione dell'intolleranza pseudo-marxista, alla fine della sua lunga parabola di egemonia intellettuale, con l'arroganza neo-liberista in una nuova escatologia secolare è un processo paradossale in quanto operato in nome di una ideologia antiassolutistica e fortemente connotata nel senso della difesa dell'individualità agente e dell'etica personalistica. L'utilizzo di una precettistica imparaticcia, dal vago sapore etico di stampo utilitarista, è il più delle volte la maschera di un darwinismo sociale praticato a esclusivo vantaggio dell'interesse di una supposta "élite produttiva" cui è attribuito ogni carattere carismatico e taumaturgico. Quanto una simile religione manicheista rispecchia o serba in sé dell'originario anelito di libertà che fondò il liberalismo? Quanto c'è dell'impeto innovatore e progressista di un Von Humboldt, quanto della fiducia, condivisa dall'anarchismo, nello spontaneo armonico organizzarsi del consorzio sociale (e non solo del mercato), quanto invece del "Mein Kampf" hitleriano?

La grande madre del secolo dei lumi produsse tre figli: socialismo, liberalismo ed anarchismo, frutto della assidua frequentazione con gli ideali di Libertà, Uguaglianza e Fratellanza. Dei tre ideali, differentemente valorizzati dalle tre pratiche politiche, quello di *libertà*, è da intendere come centrale. Se ne discute da sempre ma ultimamente un rigurgito di interesse ha riportato l'attenzione sul tema. Parola abusata, concetto multiforme e malleabile. Promessa, mito, grido di barricata che preannunciava ghigliottine e li-

berazioni fittizie. Alibi per pochi per affamare i molti. Libertà dallo sfruttamento e dal bisogno, libertà di pensare e fare, aspirazione al pieno dispiegamento della natura umana. Quanti volti ha la libertà? Quali i rapporti con gli altri elementi della triade illuministica? Quante sono le libertà? L'offensiva liberista, mai virulenta come oggi, caratterizzata dallo smantellamento dei diritti sociali ed individuali dei singoli, si presenta proprio sotto la bandiera della libertà, ma di quale libertà si parla? È questo il concetto da chiarire. Solo procedendo ad una attenta analisi dei significati e delle modalità operative con cui si identifica la libertà sarà possibile smentire chi si presenta sotto le sue mentite spoglie. Questa parola è la radice di definizioni oggi di gran moda come liberalismo, liberismo, libertarismo. Cosa significano, come e perché si sovrappongono, come si distinguono? La libertà liberale è diversa da quella libertaria? Il libero mercato garantisce la libertà? Perché si definiscono libertari alcuni esponenti della destra americana? Ecc. Questo vuole essere un piccolo contributo allo scioglimento di questi nodi e insieme una proposta di lettura trasversale ed alternativa ai concetti di libertà e di dominio, una visione radicale ed antiistituzionale fondata nella psicologia umanistica.

Questo progetto è stato strutturato in due saggi che, pur costituendo un tutto organico e consequenziale, possono essere letti separatamente, il primo vertendo sulla differenziazione fra libertà liberale e libertà libertaria, il secondo valutando le radici psicologiche profonde di questa differenziazione e i rischi ad esse connesse.

[torna all'indice](#)

LIBERTÀ LIBERALE
e
LIBERTÀ LIBERTARIA

*La libertà non è qualcosa che gli uomini "hanno",
è qualcosa che gli uomini "sono".*

M. Boss

I - LIBERTÀ LIBERALE E LIBERTÀ LIBERTARIA

*La società è nata dai nostri bisogni,
lo Stato dalla nostra malvagità.
La società è un bene,
lo Stato, al più, un male necessario.*

W. Godwin

Liberalismo: aspetti generali

Su «Rivoluzione Liberale», la rivista di Piero Gobetti, apparve nel 1923 un articolo dal titolo “Il liberalismo nell’Internazionale” in cui, a firma del teorico anarchico Camillo Berneri, si affermava che gli anarchici erano “i liberali del socialismo”. Pochi mesi dopo, sulla stessa rivista Berneri firmava un’altro articolo in cui si poteva leggere che l’anarchismo “non è che l’ala estrema del socialismo”¹. Questa apparente incongruenza, se lascia aperta la discussione sulla natura dell’idea anarchica, d’altro canto rende chiara la molteplicità di significati e, consequenzialmente, di relazioni con la prassi organizzativa del consorzio sociale, che si attribuiscono all’idea centrale, quella di *libertà*, e rende altresì evidente la frequente sovrapposizione di tali significati. Liberalismo, socialismo ed anarchismo vedono il loro nucleo e quindi la loro spinta motivante appunto in questo concetto multiforme. Detto ciò, mezzi e fini della ricerca sono molteplici come i significati che il termine assume. Liberalismo e libertarismo anarchico traggono la loro origine dalla rivoluzione illuministica, dal culto quindi della ragione e dell’individualità autonoma. Soprattutto in Europa, però, l’anarchismo è considerato una forma utopica di socialismo. La confusione è notevole. L’unica certezza è che la libertà è il motore primo dei movimenti politici germogliati alla luce della rivoluzione francese. Libertà marxiana dallo sfruttamento e dal bisogno, libertà liberale dal potere, libertà democra-

1. G.N. Berti, *Un’idea esagerata di libertà. Introduzione al pensiero anarchico*, Elèuthera, Milano, 1994, pp. 169-170.

tica di autogoverno, e via discorrendo. Si tratta sempre della stessa libertà? Per rispondere a questa domanda bisogna seguire la sorte del concetto lungo il filo che si dipana a partire dal secolo XVIII. Il secolo dei lumi portò infatti l'irrompere dell'individuo autodeterminato sullo scenario tragico della storia sotto la forma del liberalismo politico.

Culto dell'individualità e relativismo etico. Il *liberalismo*, cioè la teoria della tutela giuridica della libertà individuale tramite lo Stato costituzionale, – o, meglio, nonostante lo Stato – appare con un impeto rivoluzionario fra i fragori della caduta dei verbi assoluti e il bagliore del secolo dei lumi. Le rivoluzioni americana e francese ne celebrano un trionfo pieno di ottimismo sulle opportunità di ognuno di ricercare autonomamente la felicità. Frutto del pensiero illuministico, quindi del mito della Ragione, il liberalismo è un impulso alla libertà che nasce dall'esigenza di affrancare l'individuo ritrovato, razionale ed autosufficiente e di difenderlo dal potere assoluto e arbitrario che aveva dominato fino a quell'epoca. Esso mira a rinunciare alle verità ultime ed assolute che impongono al singolo una suprema e determinata idea di Bene, per quelle penultime e relative, in un'etica individuale nella quale nessuna istituzione superiore all'individuo possa intramettersi. La onnipresente Verità maiuscola viene offuscata dalla ragionevolezza e dalle minuscole verità locali, create e consumate in limitate porzioni di mondo e nell'arco di brevi esistenze individuali. Il relativismo etico permette la tolleranza, la grande assente nella storia dell'uomo. Hans Kelsen sottolinea come la concezione relativistica del mondo sia la precondizione per la convivenza democratica come autodeterminazione politica: "... chi asserisce di possedere il segreto del bene assoluto reclama il diritto di imporre la sua opinione come la sua volontà agli altri che sono nell'errore"².

Contribuirono grandemente alla formazione del corpus teorico liberale sia gli economisti inglesi, in particolare Adam Smith, convinto assertore della esistenza di una "mano invisibile" del mercato che armonizza la società senza la necessità di alcun intervento statale, che i fautori della divisione dei poteri, in primo luogo Montesquieu, che ne impedisce l'ac-

2. H. Kelsen, *I fondamenti della democrazia*, Il Mulino, Bologna, 1970, p. 320.

centramento e garantisce con un sistema di “pesi e contrappesi” il reciproco controllo dei diversi settori. Esempio a questo proposito il sistema statunitense di suddivisione dei poteri Legislativo, Esecutivo e Giudiziario per cui solo il Congresso può legiferare ma il Presidente o la corte federale, che dovesse valutare come incostituzionale la legge, può porre un veto sulla sua emanazione e il Congresso, a sua volta, può proporre emendamenti alla costituzione, bilanciando il potere di invalidazione delle corti.

Altro elemento caratterizzante del liberalismo è il pensiero utilitaristico di Bentham e Mill, vale a dire la dottrina che giudica le azioni umane, non in base ad una intrinseca “bontà” o “cattiveria” precedentemente fissate da una morale, bensì in ragione della loro “utilità”, della capacità cioè di produrre a lungo termine “piacere” (azione buona) o “dolore” (azione cattiva). Permettere la libertà di iniziativa privata, ad esempio, è, nell’epoca delle “patenti regie”, un’azione buona. Il *Bill of Rights* di Jefferson, la dichiarazione di indipendenza degli Stati Uniti (sempre a firma Jefferson), la separazione fra Stato e Chiesa, l’autonomia del potere giudiziario, la libertà d’impresa, i movimenti di indipendenza in Italia e Germania, furono i primi e più gloriosi frutti di questa visione. Anche gli ultimi.

Quest’impeto di dignità individuale e di totale libertà di scegliere della propria morale e della propria vita che tanta ricambiata opposizione trovò nelle istituzioni religiose, somma fonte degli assoluti Beni, si mantenne però ben lontano dall’abbattere l’altra grande origine della repressione, lo Stato, cui fu attribuita però una funzione debole per quanto fondamentale. Leggi uguali per tutti a garanzia di tutti, che trasformano il suddito in “cittadino” e lo Stato assoluto in Stato “di diritto”, sono le caratteristiche di una istituzione statale mantenuta in disparte come il Dio di Bohemiofer, vista in forma non etica, quale può essere quella dello Stato “perfezionista” il cui scopo è di guidare i cittadini, ma sub-etica, cioè presente solo come garanzia di libertà. Lo Stato liberale non è più semplicemente un emanatore di limiti, bensì il tutore della libertà personale mediante lo strumento delle leggi. Questa si esplicherebbe nella libertà di espressione, di stampa, di associazione, di religione, di ideologia e di proprietà privata, ma soprattutto nella tutela di una sfera personale garantita da ogni intromissione del go-

verno, della religione e della società. Si è definita *democrazia liberale* quella forma di governo che, germogliata in tale ambiente, ribaltava l'idea della legittimità del potere in quanto disceso dall'alto, per accogliere quella del consenso dei governati, quindi un potere che percorre la via dal basso verso l'alto. Dalla sovranità di diritto alla sovranità del popolo.

Ricapitolando, il liberalismo delle origini è fiducia nella ragione individuale e nel progresso, antidogmatismo, rifiuto di una etica assoluta, intangibile e fissa, individualismo, sicurezza nell'armonico organizzarsi della società e del mercato, senza alcun bisogno dell'autorità.

Questa "utopia" venne bollata, al suo primo apparire, come "anarchica", vale a dire apportatrice di disordine, violenza, depravazione morale. Non a caso fra i "credits" teorici dei liberali e degli anarchici (soprattutto americani) non si ha difficoltà a rintracciare pensatori similmente seminali per entrambi. Rousseau su tutti; eppure quando Michail Bakunin, uno dei massimi teorici dell'anarchismo classico, traccia un suo autoritratto parlando alla Comune di Parigi, così si descrive³:

Io sono un amante fanatico della libertà, considerandola l'unico mezzo in seno al quale possono svilupparsi e crescere l'intelligenza, la dignità e la felicità degli uomini; non di questa libertà tutta formale, concessa, misurata e sottoposta a regolamento dallo stato, menzogna eterna e che in realtà non rappresenta mai nient'altro all'infuori del privilegio di alcuni fondato sulla schiavitù di tutti; non di questa libertà individualista, egoista, meschina e fittizia, vantata dalla scuola di J. J. Rousseau, come da tutte le altre scuole del liberalismo borghese, e che considera quello che essa dice diritto di tutti, rappresentato dallo stato, come il limite del diritto di ognuno, ciò che tende necessariamente e sempre alla riduzione a zero del diritto di ognuno⁴.

3. M. Bakunin, *Né Dio né padroni*. Citato in N. Chomsky, *Per Ragioni di Stato*, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 455.

4. È mia opinione che queste incongruenze nella valutazione del pensiero di Rousseau siano da imputare innanzitutto all'argomento goodmaniano dell'inquadramento storico dei fatti per la loro definizione in senso anarchico o conservativo, in secondo luogo al fatto che chi ritiene il ginevrino un anarchico *ante litteram* basi la sua convinzione sulla lettura del *Saggio sulla origine e i fondamenti delle ineguaglianze fra gli uomini*. Chi invece, come Bakunin, esprime un giudizio completamente avverso al suo libertarismo, e denuncia una assoluta mancanza di parentela fra anarchismo e liberalismo, ha tenuto in maggiore considerazione il posteriore *Il con-*

Si pone quindi la necessità di procedere ad una distinzione dei concetti di libertà come metro di misura per valutare le differenze fra il liberalismo e l'anarchismo.

Libertà: moderazione ed eccesso

Karl Popper⁵ afferma che l'errore storico principale che si è venuto a produrre in campo politico è quello di aver sempre posto la seguente domanda: *chi* deve governare? Platone rispondeva che doveva governare "il migliore". Marx e Lenin ritenevano che questo compito spettasse ai "proletari". La risposta di Hitler era semplicemente "io". Insomma, il focalizzare l'attenzione su questa domanda porta a soluzioni imposte in genere da imperativi morali o d'altro tipo. Il risultato, sempre infelice, è l'odio verso il nemico, i peggiori, i capitalisti, gli ebrei, ecc. Questo tipo di atteggiamento è contrario alla libertà perché l'odio porta ad un atteggiamento che sottolinea il potere invece di limitarlo. Popper propone quindi di sotterrare l'originaria domanda politica e di concentrarsi su una diversa. La nuova questione sarebbe: *come* bisogna governare? La risposta popperiana è che bisogna governare poco. La democrazia liberale è per Popper la migliore forma di governo, non perché si tratti della "sovranità popolare", concetto della cui ingannevolezza e demagogia egli è pienamente consapevole, quanto perché produce un insieme di istituzioni attrezzate per difendersi da una dittatura. In ultima analisi, l'elemento che Popper valorizza maggiormente è quello della mancanza della necessità di violenza perché il governo venga depresso qualora non soddisfi i cittadini. Quindi, come deve governare uno Stato? Con un livello di coercizione non così elevato da richiedere una contro-forza violenta per il suo cambiamento. Trattasi di una visione perfettamente inquadrabile nel solco tracciato dalla tradizione filosofica che, facendo capo ad Hobbes, si è via via addolcita passando per Kant e Locke, quella cioè della necessità della coercizione statale che risiederebbe nella supposta malvagità della natura umana. Per tale motivo, Popper

tratto sociale, oggi considerato il vero manifesto dell'ideologia liberale. Questa ultima opera è spesso in contrasto con quanto affermato nella prima.

5. K. Popper, *La lezione di questo secolo*, Marsilio, Venezia, 1995, pp. 63-66.

non viene neppure sfiorato dall'idea di proporre una terza domanda, cioè: *perché* governare? Lo Stato ha la sua ragione di esistere profondamente fondata nella indiscutibile cattiveria umana. Il *governo*, cioè la pratica della limitazione dell'altrui libertà per fini omeostatici, è una realtà storica. Esso vede la sua giustificazione ideologica nella supposta malvagità della natura umana e la sua legittimazione pratica nella accettazione comune della sua realtà e necessità. Il fine omeostatico è quello di produrre l'*ordine*, la malvagità umana innata, secondo il noto insegnamento di Thomas Hobbes, il motivo del disordine che altrimenti regnerebbe. L'evoluzione civile ha portato alla strutturazione storica che vede nell'istituzione nota come *Stato* la forza sovrana cui è demandato il compito di governare, quella che cioè "formula e amministra le leggi che regolamentano la vita dei popoli"⁶. In questa definizione è implicito il concetto di una limitazione del ventaglio delle libertà umane, tramite le leggi, limitazione giustificata dal fine perseguito. La definizione che Max Weber diede dello Stato è del resto ben nota: è chi possiede il monopolio della violenza in un dato territorio. La violenza legittimata come espressione ed essenza dello Stato ed il diritto come effettualizzazione storicamente riconosciuta di tale violenza sono i principi cardine del discorso di Walter Benjamin⁷. Il riconoscimento di questa realtà comporta in alcuni casi una lettura critica della nostra società statale – oltre a Benjamin, la "scuola di Francoforte", Jürgen Habermas o Michel Foucault, per esempio – ma per i più, e Popper fra questi, lo Stato e la sua funzione, il governo, sono dunque sì degli istituti riconosciuti di repressione ma artefici di un esercizio repressivo benigno; ciò che lo rende legittimo è l'utilità sociale che ne deriva. La comune accettazione del governo, portato dalla comune accettazione dell'egoismo umano, ha reso la filosofia politica una dottrina il cui scopo unico è la ricerca della migliore forma di governo. Lo Stato democratico e liberale è quello preferito da Popper perché permette la libertà ma le pone dei limiti. L'anarchismo, vale a dire la teorizzazione di una società senza Stato, è per Popper "una esagerazione dell'idea di Libertà"⁸. Questa frase è una

6. A. Tarantino, *La sovranità. Valori e limiti*, Giuffrè, Milano, 1990, p. 3.

7. W. Benjamin, *Per la critica della violenza*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1962.

8. G. N. Berti, *Un'idea... op. cit.*

affermazione anomala: da un lato è una rispettabilissima opinione basata sulla coerente consequenzialità che origina dalle premesse hobbesiane, dall'altro afferma essere "esagerato" il valore di un concetto assoluto. La libertà, come la giustizia, è una idea assoluta, binaria, che non conosce gradi, è o non è. Non esiste infatti una giustizia esagerata. Una data azione è, in assoluto, giusta o ingiusta in base al metro morale in uso in una data contingenza. Saremo quindi costretti ad operare una traduzione. Considerato che la libertà in astratto altro non è se non l'insieme delle singole libertà – di opinione, di associazione, di impresa, ecc. –, Popper ci sta dicendo che la democrazia liberale da lui promossa – in nome della libertà – *concede* un numero di libertà non "esagerato", laddove l'anarchismo, senza alcun senso della misura, le *promuove* tutte. Ora l'affermazione è chiara: non è il concetto astratto ed assoluto di libertà ad essere messo in discussione e valutato su una scala qualitativa, bensì il numero delle singole libertà valutate su una scala quantitativa. Affinché si produca una situazione di controllo quantitativo sulle libertà è ovvio che si debba ricorrere ad una modalità operativa basata sulla pratica del "setaccio" che lascia passare le libertà più piccole e meno pericolose per la salute dello Stato, ed impedisce la discesa – dall'alto verso il basso, quindi – di molte altre libertà. La differenza fra Stato assoluto e Stato democratico, anche "minimo" come piace ai liberali, è tutta nella trama delle maglie del setaccio statale, la quale può essere più o meno fitta. In tali termini è giusto parlare di "concessione" di libertà specifiche. Il liberalismo, nella sua versione disposizionale ed umanistica, si pone il compito di sorvegliare costantemente questa trama affinché non tenda a restringersi. Diceva Jefferson che "una vigilanza costante è il prezzo della libertà". In realtà, una visione simile era condivisa dall'anarchico Paul Goodman il quale individuava nella difesa e nell'allargamento degli "spazi di libertà" esistenti il compito dei libertari. Goodman, scrittore e poeta anarchico, improvvisatosi psicologo ed urbanista (!), nota, ad esempio, che in epoche precedenti furono definiti anarchici, nel senso dispregiativo del termine che rimanda ad una situazione di caos ed immoralità, moltissimi di quelli che ora vengono considerati gli elementi maggiormente caratterizzanti della nostra civiltà (liberale). Con le sue parole:

Nel periodo del mercantilismo e delle patenti regie, la libe-

ra impresa gestita da società per azioni era anarchica. Il Bill of Rights jeffersoniano e l'autonomia del potere giudiziario erano anarchici. Le Chiese congregazionaliste erano anarchiche. La pedagogia progressista era anarchica. I liberi Comuni e le norme delle corporazioni nel sistema feudale erano anarchiche. Ai giorni nostri, il movimento dei diritti civili negli Stati Uniti è stato decentralista e anarchico in senso quasi classico. E potremmo continuare fino a cose infine, come il libero accesso alle biblioteche pubbliche. Certo, agli storici successivi questi fenomeni non sembrano anarchici, ma nei tempi in cui si verificarono erano visti come tali e perfino chiamati così, e come al solito bollati con l'orrenda accusa di provocare il caos. Ma questa relatività del principio anarchico rispetto alla situazione esistente ne rappresenta una parte essenziale, non può esserci una storia dell'anarchismo che definisca "anarchico" uno stato di cose divenuto permanente. È un continuo misurarsi con una nuova situazione, una vigilanza continua per garantire che le libertà passate non vadano perdute, che non si trasformino nel loro opposto, proprio come la libera impresa si è tradotta nella schiavitù del salario e nel capitalismo monopolistico; l'autonomia del potere giudiziario nel monopolio dei tribunali, dei poliziotti e degli avvocati; e l'autonomia didattica negli apparati scolastici⁹.

Il progetto goodmaniano si esplica quindi nella difesa e nell'allargamento degli spazi di libertà esistenti, in una logica gradualistica, antirivoluzionaria, quasi ateorica, per cui egli si definiva ironicamente "anarchico conservatore". La "vigilanza costante" raccomandata da Jefferson è uno degli strumenti fondamentali anche per l'anarchico Goodman. A questo punto può sorgere il dubbio che non esista una differenza sostanziale fra la libertà liberale e quella anarchica o libertaria. Si tratterebbe di una questione di grado, di una "esagerazione", per dirla con Popper, da parte degli anarchici dell'idea di libertà, concepita però qualitativamente nello stesso modo dagli uni e dagli altri. Laddove il liberalismo concedeva le libertà negate fino all'Illuminismo, il libertarismo anarchico concede le libertà negate dal liberalismo che, da esperienza anarchica settecentesca, assu-

9. P. Goodman, *Individuo e comunità*, Elèuthera, Milano 1995. (pp.124-125).

me le sembianze della conservazione ai giorni nostri. Un altro anarchico, lo psicolinguista Noam Chomsky¹⁰, ci propone però ulteriori elementi di discernimento allorquando scrive: “Le mie visioni personali coincidono sostanzialmente con quelle dell’anarchismo classico, che affonda le sue radici nell’illuminismo e nel liberalismo classico (...) Non mi riferisco a quella versione del liberalismo classico che è stata ricostruita a fini ideologici, bensì a quella originaria, prima che si infrangesse sugli scogli dell’emergente capitalismo industriale” e, poco più avanti, “Quando parlo di liberalismo classico, mi riferisco a idee che furono spazzate via, in larga misura, dall’emergere di ondate di autocrazia statale capitalista. Quelle idee sopravvissero (o furono reinventate) in diverse varietà nella cultura della resistenza alle nuove forme di oppressione (...). Esse furono anche assorbite, adottate, e sviluppate in seno alle correnti libertarie di sinistra”¹¹. Si può dedurre da queste righe che l’autore ipotizza l’esistenza di due liberalismi, uno originario e vero, caratterizzato dalla lotta all’oppressione politica e morale ed uno nuovo e mistificato, informato dalla e sulla cultura dell’economia predatoria. Non si tratta quindi più soltanto di un mutamento di valutazione a carattere esterno, cioè insito nell’osservatore, dovuto al relativismo storico della dinamica progresso-conservazione per cui una sorta di “fissità funzionale”, per utilizzare i termini della psicologia generale, impedisce di considerare i frutti di questa dottrina (istituzioni politiche, scolastiche e giudiziarie, esercito professionale, democrazia rappresentativa, capitalismo selvaggio, ecc.) come potenzialmente conservativi o regressivi, bensì un processo di trasformazione interno alla dottrina stessa tale da snaturarla nella sua essenzialità per cui i suddetti ne sono i legittimi frutti, volutamente concepiti come linea difensiva per il privilegio.

Risiede qui la necessità di introdurre una ulteriore differenziazione, quella fra il liberalismo politico e quello economico. Le caratteristiche del primo sono state descritte, vale a dire un umanesimo basato sul rispetto delle sfere di libertà di ogni individuo, il secondo ne è un derivato operativo, il portato di questa emancipazione, fondato nella madre di tutte le libertà, quella di proprietà privata, e stimolatore del-

10. N. Chomsky, *Note sull’anarchismo*. Saggio incluso in *Per Ragioni... op. cit.*

11. N. Chomsky, *Meta e visioni*, in *Il potere*, Editori Riuniti, Roma, 1997, pp. 89-116 (cit. pp. 90, 92 e 93).

la libertà di iniziativa economica. Questa libertà fu un tempo intesa in termini emancipativi, tale cioè da liberare il singolo dall'oppressione della proprietà dello Stato, della Chiesa, del grande feudatario, in termini, in pratica, difensivi. La libertà di iniziativa permessa dalla proprietà privata *emancipava* l'individuo dal potere. Attualmente – e questo aspetto è particolarmente degno di nota – il richiamo alla libertà madre viene attuato nel segno della propositività secondo il costume utilitarista, vale a dire la dottrina che valuta le azioni – non quindi le libertà – in base all'utile sociale che ne deriva. Nel caso specifico, l'utilità sociale sarebbe la diffusione del benessere ad opera della *mano invisibile* del mercato che, secondo la teoria, armonizza la società senza bisogno di interventi statali. Questo riduce in breve il liberalismo, concetto puramente politico nato dall'esigenza di evitare qualsiasi concentrazione di tutto il potere affinché non schiacci gli individui, in *liberismo*, concetto meramente economico che si evidenzia come epifenomeno del primo, non essendone affatto un tratto costitutivo o ideologicamente pregnante ma che finisce per divenirne quello più tipicamente caratterizzante. Il liberismo si configura come "libertà d'impresa" e "libera concorrenza", un *laissez faire* da parte dello Stato di diritto creato dal liberalismo nei confronti della sfera economica che, nella sua forma più compiuta, si propone di togliere allo Stato stesso il monopolio dei servizi e delle infrastrutture per consegnarle al mercato, trasformandole cioè in merci. Ciò ha portato spesso alla formazione di poteri, questa volta economici, tali da schiacciare gli individui realizzando un manicheismo incongruente in base al quale qualunque altro potere va abbattuto in quanto oppressivo, mentre il potere economico viene santificato in quanto originato dal merito del suo detentore.

Riferendoci al liberalismo inteso nel suo senso più "politico", filosofico ed etico, lo definiremo *disposizionale*, per distinguerlo da quello economico che definiremo liberalismo *conseguenziale* (liberismo). Con la prima definizione si intende rendere l'idea di una genuina disposizione psicologica per la libertà, mentre con la seconda si vuole descrivere quella forma di atteggiamento politico che utilizza i precetti liberali perché senza di essi non sarebbe possibile agli attori sociali interessati dar luogo ad alcune attività puramente egoistiche. Questa ultima forma, l'aspetto propositivo, è liberale solo

nella misura in cui è realizzabile esclusivamente in una società scevra dalle ingerenze statali, quindi solo come conseguenza di una libertà emancipativa. Questa differenziazione rende più chiara quella di Chomsky. Egli, infatti, si definisce fondato nel liberalismo classico ma poi afferma che le sue idee sono portate avanti dai movimenti “libertari di sinistra”. Ciò è significativo in quanto i partiti che attualmente si definiscono liberali, improntati su una rigida politica di liberismo economico, si inquadrano generalmente nell’area del centro-destra. Questo elemento avvicina la libertà anarchica a quella del liberalismo disposizionale ma evidentemente ciò ancora non basta a definirla.

Le due libertà

A conferma di una differenza qualitativa fra libertà liberale e libertaria, Raymond Aron si pone esplicitamente come difensore della prima nel dibattito sulla *Nouvelle Gauche* francese al tempo della contestazione studentesca rimproverando a questa uno spirito volontaristico di stampo “anarchico”¹². Poche pagine come quelle di Aron rendono percepibile la cesura fra liberali e libertari eppure ancora una volta si viene a puntare l’attenzione su differenze di mete – il “vietato vietare” sessantottesco va ben oltre i limiti del contratto liberale – e di prassi, quando invece la maggiore attenzione dovrebbe essere posta sul concetto stesso di libertà che, almeno per il neo-liberalismo, è descrivibile in termini ben differenti da quelli libertari.

A questo punto è quindi bene soffermarsi su quello che è l’elemento in maggior risalto nel discorso popperiano e liberale in genere, vale a dire l’enfasi che si pone sul concetto di libertà intesa come mancanza di costrizione. Isaiah Berlin, nella sua celeberrima distinzione di due concetti di libertà definisce *libertà negativa* questa versione del concetto. Noi, per evitare le implicazioni ulteriori del termine che verranno considerate in seguito, useremo l’espressione *libertà emancipativa*. Ad esempio, il bambino è libero quando non ha da fare i compiti, cioè quando il potere coercitivo dell’apparato scolastico non lo opprime. Il cittadino è libero quan-

12. R. Aron, *Libertà, liberale o libertaria?*, in *Il concetto di libertà*, Ideazione Editrice, Roma, 1997, pp. 77-163.

do lo Stato non gli impone dei limiti. In realtà, come la salute non è la semplice mancanza di malattia ma uno stato di benessere psicofisico, così la libertà non può essere semplice mancanza di oppressione. Infatti il bambino che non deve fare i compiti, oltre ad essere libero *da* un potere coercitivo, è anche libero *di* giocare. Nella distinzione di Berlin questa possibilità di dar luogo ad azioni volontarie è definita *libertà positiva*, vale a dire una *libertà propositiva*. Il cittadino può quindi volontariamente associarsi ad altri e dar luogo ad un circolo culturale. Questa è *una* libertà propositiva (positiva) garantita dalla libertà emancipativa (negativa). Quest'ultima è quindi unica ed assoluta – o si è liberi o si è costretti –, le prime, quelle propositive, sono invece molteplici, infinito essendo il ventaglio delle azioni umane.

Ritornando quindi al discorso di Popper circa la moderazione e l'eccesso nella libertà, abbiamo ora un ulteriore elemento di comprensione e di discernimento, non solo per ciò che riguarda i rapporti fra l'idea libertaria e quella liberale, ma anche fra quest'ultima e il concetto di democrazia. Infatti, il liberalismo si caratterizza per una forte valorizzazione della libertà emancipativa ma è abbastanza insensibile a quella propositiva, in altre parole, si preoccupa che il bambino non debba fare i compiti ma non è minimamente interessato a come questi occuperà il suo tempo libero; la libertà emancipativa garantita da uno Stato non oppressivo *permette* ai cittadini una ampia possibilità di azione ma non garantisce o promuove in alcun modo nessuna di queste azioni, per cui è concessa la libertà (propositiva) di associarsi o di esprimere il proprio pensiero ma non si spinge e neppure si incoraggia nessuno a farlo; di più, concede a tutti la possibilità di studiare o di lavorare, ma non si cura minimamente di creare le condizioni perché questi aspetti propositivi passino dal potenziale all'agito. La *democrazia* in senso stretto, invece, è più interessata a fornire al popolo gli strumenti per mettere in atto questo passaggio. Nonostante le apparenze, infatti, questa forma politica non è affatto consequenziale alla ideologia liberale in quanto l'idea democratica non appare affatto inscritta nel patrimonio genetico di tale visione. Si parla di democrazia liberale in quanto il principio guida sembra essere quello della uguaglianza degli uomini ma è più esatto parlare di un mito della *equivalenza* dei cittadini.

In realtà l'uguaglianza è il principio base della "democrazia" in senso forte (*Egalité*), mentre il liberalismo propria-

mente detto (*Libertè*) considera esclusivamente una uguaglianza di “opportunità” conferite ai singoli visti però come “disuguali”. Uguali sono i cittadini, non gli individui, in una scissione reificata che pone al centro un anonimo *homo* portatore di diritti, equivalente ad ogni altro, perdendo di vista l’uomo unico, diverso da ogni altro. I *Whigs* britannici, così come Tocqueville e Guizot sono stati liberali ma ben lontani dall’essere democratici. Essi diffidavano della plebe e si preoccupavano che la gestione della società rimanesse compito della *sanior pars*, le classi privilegiate per censo, segno di una eccellenza intellettuale. Nella mente di gran parte dei liberali quello che i singoli individui consociati firmano è un semplice “contratto” di non ingerenza, basato su una concezione giusnaturalistica, nella accezione dovuta alla revisione del giusnaturalismo – una scuola giuridica che sosteneva l’esistenza di inviolabili norme di diritto naturale – ad opera di John Locke, il quale fondava l’origine di tali norme nella Ragione. Si tratta di norme quindi che dovrebbero costituire il modello sulla cui base formulare le leggi e giudicare sulla loro validità. Diritti naturali sarebbero la vita e la libertà. Innanzi a questi diritti si è tutti uguali come cittadini, immensamente diversi come uomini. “L’eguaglianza dei diritti civili si è così facilmente combinata con la diseguaglianza delle situazioni sociali, con una forte dominazione di classe, con la riduzione in schiavitù o l’annientamento dei colonizzati e con l’esercizio di un potere sulle donne che è arrivato al punto di rifiutare loro per lungo tempo i diritti civili” (Alain Touraine)¹³. I francesi, ad esempio, hanno difeso un “elitismo repubblicano” che ricorda come l’uguaglianza dei cittadini sia associata alla disuguaglianza degli individui e al dominio di una classe sull’altra. Insomma, uguaglianza di diritto e disuguaglianza di fatto. La progressiva democratizzazione dei regimi liberali è quindi dovuta all’interiorizzazione delle critiche socialiste. È il caso del suffragio universale. Con buona pace di Chomsky, il liberalismo classico non lo contemplava, meglio, lo aborrriva. Tutti gli scritti dei liberali del periodo classico trasudano di fobia per la plebe che il suffragio, conquista socialista, aveva reso cittadini dotati di voce, e quindi offrono un catalogo di ingegnosi escamotages per de-emancipare i neo-emancipati.

13. A. Touraine, *Eguaglianza e diversità. I nuovi compiti della democrazia*, Laterza, Bari, 1997, p. 6.

Ad incontrare le maggiori simpatie fu all'inizio la restrizione censitaria, proposta, ad esempio, da Constant. Il concetto guida, una sorta di costante del pensiero liberale, era che i lavoratori salariati fossero degli "stranieri" in quanto il paese era dei suoi proprietari, vale a dire di chi, fuor di metafora, ne possedeva realmente la terra e quindi aveva il diritto di governarlo. Altre volte lo sbarramento era costituito dall'alfabetizzazione, altre ancora si assisteva ad espedienti che riproponevano la discriminazione censitaria in forma modificata, come nel caso del voto plurale, cioè del sistema che prevedeva la possibilità di un voto multiplo il cui valore mutava a seconda del reddito. Entusiasta assertore di questa logica è stato, in questo secolo, uno dei fari del pensiero liberale, Mill, il quale, dopo aver chiaramente fatto intendere l'assurdità di una visione che attribuisca lo stesso valore a due differenti opinioni perché quella della persona più intelligente deve valere di più, ci indica il sistema per decidere come valutare questa intelligenza:

Un datore di lavoro è più intelligente di un operaio, in quanto è necessario che egli lavori con il cervello e non solo coi muscoli (...) Un banchiere, un negoziante saranno probabilmente più intelligenti di un bottegaio perché hanno interessi più vasti e più complessi da seguire (...) A tali condizioni, si potrebbero accordare due o tre voti ad ogni persona che esercitasse una di queste funzioni di maggior rilievo¹⁴.

Ancora più raffinati gli strumenti del bonapartismo classico, che ora sta vivendo una seconda giovinezza, implicanti il disinnescamento del suffragio universale, il cui completamento è il sistema elettorale proporzionale, mediante la proposta del sistema maggioritario uninominale.

Si può allora dire che della triade rivoluzionaria di Libertà, Uguaglianza e Fraternità, il liberalismo abbia rimarcato e fatta propria la prima, l'ideale democratico e socialista il secondo e terzo elemento. Detto questo, esaminiamo ora una specifica libertà positiva, quella di uccidere un altro uomo; questa viene impedita mediante l'utilizzo dei mezzi coercitivi dello Stato. Il carcere è una minima, particolare (cioè limitata al deviante) e regolata privazione di libertà emancipativa,

14. Citato in D. Losurdo, *Democrazia o bonapartismo. Trionfo e decadenza del suffragio universale*, Bollati Boringhieri, Torino, 1993, p. 31.

negativa, operata per accordo unanime al fine di impedire che alcune libertà propositive vadano ad interferire con la libertà degli altri. Rivediamo quindi l'affermazione di Popper alla luce di quest'altro elemento; l'"esagerazione" alla quale egli si riferisce, che, si è detto, è quantitativa, riguarda non l'aspetto negativo, emancipativo della libertà, che è invece la base della sua visione liberale e che rimane appunto un valore assoluto, bensì quello propositivo, scomponibile in singole micro-libertà. Il libertarismo anarchico, cioè, valuta in egual misura negativo e positivo, emancipazione ed azione. È il rapporto fra questi due aspetti a differenziare le libertà, quella liberale e quella anarchica. L'aspetto propositivo rimane in ombra nella prospettiva liberale, più attenta a che non si pongano ostacoli all'azione umana, mentre è in luce nella visione anarchica e addirittura preponderante nella democrazia in senso forte (possibilità del popolo di autogovernarsi). La visione di una società totalmente (esageratamente) libera dallo Stato e dalle sue leggi rimanda quindi, nella mente del liberale, ad una condizione hobbesiana di lotta di tutti contro tutti, cioè all'*anarchia negativa*, in cui tutti danno libero sfogo alla propria propositività interferendo con la libertà degli altri. Il caso dell'omicidio è appunto esemplare. Per evitare ciò gli uomini firmano un contratto di reciproca non ingerenza nel quale vengono anche esplicitati i limiti del potere coercitivo che questa organizzazione necessariamente deve porsi.

Facendo brevemente il punto sulla questione, il concetto popperiano di base è quello di uno *stato di natura* selvaggio e violento come descritto da Hobbes, di una visione quindi negativa dell'uomo (*homo homini lupus*) per cui se non ci fosse la legge ognuno di noi si darebbe ad uno stile di vita improntato all'omicidio ed alla rapina. È per questo motivo che si giunge all'incongruenza di ipotizzare una società che massimizzi la libertà (negativa) e vieti alcune libertà (positive) particolari e per far questo sia costretta a sfocare in alcuni punti l'unitario arcobaleno della stessa libertà negativa generale che si suppone non scomponibile¹⁵. La civile convivenza è una situazione di compromesso che ci salvaguarda dalla nostra stessa natura. La premessa hobbesiana è il teore-

15. Habermas sottolinea appunto questo paradosso della "giuridificazione", vale a dire il suo costituirsi come strumento di "crescita della libertà e sottrazione della medesima" in *Teoria dell'agire comunicativo*, p. 1030.

ma, lo Stato il corollario, ma il liberalismo è la tecnica della limitazione del potere dello Stato fino ai limiti massimi compatibili con un sistema di vita “civile”, cioè senza che riporti nella “legge della giungla” che riemergerebbe qualora si “esagerasse”. Il compromesso è instabile e, per quanto ragionevole, mancante di quella coerenza interna che rende superflua alle buone teorie il prevedere delle eccezioni alla regola generale.

La terza libertà

Veniamo ora ad un altro punto; utilizzando la griglia berliniana è libera ogni azione volontaria (aspetto propositivo e positivo) che non venga ostacolata (aspetto emancipativo o negativo). Ora, usando questa griglia, un tossicodipendente che ruba un apparato stereofonico per procurarsi una dose di eroina e un nevrotico ossessivo che mette in atto un rito compulsivo sono liberi? Evidentemente sì. Sia l'uno che l'altro operano volontariamente e, almeno nel secondo caso, senza che una qualche autorità esterna si ponga a impedimento dell'azione. È evidente che la classica suddivisione positivo-negativo è insufficiente e inadeguata a definire la libertà. La condizione dell'individuo che non riconosce come proprie azioni e pensieri da lui stesso messi in atto non può essere considerata una situazione di libertà! Una concezione affatto diversa di libertà che contempla ed elabora una nozione unica e nello stesso tempo onnicomprensiva ci viene proposta da Bergson:

Siamo liberi quando i nostri atti emanano dalla nostra personalità tutta intera, quando l'esprimono, quando hanno con essa quella rassomiglianza indefinibile che si trova talvolta fra l'opera e l'artista¹⁶.

La libertà quindi come autenticità. Questa nuova concezione ci schiude un'angolazione molto più ampia per visualizzare una libertà articolata, flessibile, finalmente olistica e comprensiva. Essa fagocita la dipartizione berliniana e le dà un nuovo inquadramento. Ritorniamo all'esempio del

16. In R. De Monticelli, *Dimmi cos'è la libertà e ti dirò dove trovarla*, in «Il Manifesto», 19.12.97, pp. 4-5 (p. 5).

bambino senza compiti; nulla ci impedisce di immaginare un bambino la cui personalità si esprima essenzialmente nell'essere uno scolaro, per cui, nell'ottica bergsoniana, egli può benissimo non sentire la mancanza di compiti come una libertà ma semplicemente come, appunto, una mancanza. L'individuo che non contempla l'omicidio fra i suoi passatempo preferiti o come il suo miglior mezzo espressivo non considererà il divieto di uccidere come una limitazione alla sua libertà. D'altro canto chi vivesse in una società totalmente libera, tale cioè che la libertà emancipativa gli permettesse tutte le libertà propositive possibili, potrebbe avere anche quella di uccidere un suo simile; tutto sta a dimostrare se tale atto emani dalla sua "intera personalità", se la "esprima", se egli, cioè, realizzi la sua essenza nell'omicidio. Se si dimostrasse una natura umana comune a tutti connotata da una tendenza autoattuativa il cui culmine fosse l'omicidio, la rapina, la violenza sessuale in totale mancanza di interesse per i propri simili, se cioè fosse confermata l'ipotesi hobbesiana, le libertà positive dovrebbero essere limitate. Le cose, però, potrebbero non essere descrivibili esattamente in questi termini. Un eventuale uomo che non dovesse sentirsi realizzato in atti di questo genere ma, ad esempio, nella produzione artistica, non avrebbe bisogno di alcuna limitazione di libertà positiva e negativa in quanto egli non metterebbe mai in atto simili comportamenti; egli però non sarebbe ancora completamente libero e non lo sarebbe finché la sua "intera personalità" non venisse rappresentata nell'atto, in altre parole, finché non avesse la possibilità di produrre delle opere artistiche, "emanazione" della sua totalità. Libertà negativa e positiva, come si vede, non esauriscono il campo della libertà ma ne rappresentano solo la condizione di base necessaria per la realizzazione come autenticità. Il *desideratum* descritto dagli autori libertari è esprimibile esattamente negli stessi termini.

Questa nuova accezione rende finalmente conto della illusorietà delle libertà positive e negative nella società tardo-capitalistica. I teorici della scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Fromm), Jurgen Habermas, Charles Wright Mills e Michel Foucault, ognuno in diverso modo, hanno sottolineato la natura assolutamente fittizia delle libertà nella società liberale. In particolare, Foucault mette in risalto come il passaggio dal potere assoluto del sovrano a quello "dei cittadini" sia coinciso con un allentamento

della macrofisica del potere – evidente, individuabile, centrale – e lo stabilizzarsi di una *microfisica del potere* – ubiquitario, situato in una pluralità di infinitesimali relazioni – che trae origine dalla incorporazione del potere, di una epistemologia del dominio e della produzione, che non necessita più di una grande autorità repressiva in quanto basato su meccanismi di censura e di adattamento conformistico¹⁷. In simili situazioni, l'individuo può credere di scegliere liberamente (*pseudo-libertà propositiva*) essendo libero da impedimenti (*pseudo-libertà emancipativa*) ma non sta affatto operando nei termini naturali che vedrebbero l'unico limite nelle strutture proprie della sua personalità (libertà bergsoniana o *autoattuativa*).

La psicologia umanistica, in particolare quella di Maslow e di Rogers, ha da quarant'anni posto in evidenza come il fine ultimo dell'essere umano non sia affatto la semplice detensione che segue il soddisfacimento degli impulsi di base ma il raggiungimento dei più alti gradini nella scala della *attualizzazione*, cioè della piena realizzazione del proprio intimo ed autentico essere. La salute è un processo di pieno sviluppo di se stessi in modo autentico, la malattia è l'inautenticità, il "falso Sé". Probabilmente è qui il punto fondamentale di divaricazione fra i differenti concetti di libertà propagandati dal liberalismo e dall'anarchismo e con la stessa probabilità non è un caso se esponenti del pensiero libertario sono confluiti nelle file dei teorici della psicologia umanistica – ad esempio Goodman –, se eminenti psicologi umanisti hanno espresso visioni sovrapponibili a quelle anarchiche – i coniugi Pearls in modo esplicito, Carl Rogers più velatamente – o se Jean Paul Sartre, massimo pensatore della scuola cui la psicologia umanistica fa riferimento esplicito di gratitudine per averle offerto le basi epistemologiche, vale a dire l'esistenzialismo, ebbe a dire ad un certo punto della sua vita di aver scoperto in sé uno spirito anarchico. Egli espresse dell'uomo una concezione prassistica: "l'uomo non è altro che quello che progetta di essere e non esiste se non nella misura in cui si realizza"¹⁸. L'uomo come "progetto" implica la vita come movimento verso una meta, quindi come "processo". In tal caso la libertà emancipativa liberale, con la sua caratteristica di staticità, può fornire le condizioni di tale

17. M. Foucault, *Microfisica del potere*, Einaudi, Torino, 1977.

18. In G. A. Roggerone, *Itinerari filosofici*, Napoli, Il tripode, 1988, p. 642.

effettualizzazione evolutiva ma sarà solo questo processo dinamico l'espressione della vera libertà, quella che rappresenta l'uomo nella sua essenza, come il pensiero lo è per il cervello e la velocità per il motore, pur non avendo né il pensiero né la velocità un posto fisico nelle loro corrispettive fonti di emanazione, di cui però rappresentano gli elementi costitutivi e la funzione naturale. Così è la libertà per questo progetto in movimento che chiamiamo uomo. In tal senso l'antropoanalista Medard Boss ha potuto esprimere il concetto che "la libertà non è qualcosa che gli uomini *hanno*, è qualcosa che gli uomini *sono*".

Natura e cultura

Uno stesso uomo, l'abbiamo visto, può essere considerato libero se utilizziamo le categorie berlinesi e schiavo se utilizziamo quelle bergsoniane. Vediamone qualche caso; un uomo che visse in un mondo in cui ogni elemento potesse essere interpretato come un simbolo, un significante che assume valore comunicativo, come ad esempio è per un paranoico, ne è un esempio. Il paranoico dispone di costrutti cognitivi tali da interpretare la realtà fenomenica in modo da leggerne continui riferimenti a sé o conferme alla propria teoria persecutoria, di gelosia o d'altro tipo. Nessun elemento è neutro, ogni elemento è un segnale. Egli può, in base a tali segni, uccidere la propria moglie. È un'azione libera? In realtà, il paranoico non è guidato dai simboli, quasi mai essi assurgono al ruolo di imperativi, ma in base ad essi egli dirige le proprie azioni. Queste azioni sono volontarie, quindi libere in senso propositivo, e non impedito da una qualche limitazione fisica, quindi libere in senso emancipativo. Ecco un caso estremo di pseudo-libertà, sia propositiva che emancipativa, e di totale illibertà autoattuativa. Il codice penale, del resto, ammette che quest'uomo non è libero nel senso che non è "nel pieno possesso delle sue facoltà". Questa è una definizione bergsoniana perché consiste nel ritenere liberi gli atti frutto della personalità autentica dell'individuo. Questo è un caso limite. Esistono però limitazioni della libertà molto più subdole ed insidiose, non riconosciute, che passano sotto silenzio e fanno parte integrante della mentalità condivisa nelle varie epoche. L'analisi microfisica del potere ad opera di Foucault ne evidenzia la caratteristica di

incorporazione della epistemologia di dominio al punto che la maggior parte dei cittadini della odierna civiltà liberale si ritiene libera mentre, presi dal groviglio inestricabile dei loro infinitesimali rapporti di micro-potere, sono fondamentalmente schiavi. Marcuse parlava di “tolleranza repressiva”.

Ogni epoca ha la sua mitologia ed ogni mitologia i suoi segni, i suoi significanti e le sue modalità comunicative. La mitologia della nostra epoca ha a che vedere con il dilemma fra natura e cultura. La teoria di base è che la natura sia cattiva e la cultura sia buona, *ergo*, che la cultura debba avere la prevalenza sulla natura. Si legga cultura come razionalità. Circa la validità di questa tesi condivisa è da dire che il mondo, come fa a riguardo della tesi del paranoico, lancia molti messaggi, segni, tracce inequivocabili di conferma. Queste tracce sono inequivocabili come le “prove” che confermano la teoria del paranoico. La natura dell’uomo è cattiva perché la vita è una continua competizione e perché si vede al telegiornale. I mass media sono lo strumento di conferma e diffusione del mito hobbesiano. Lo stato di natura è uno stato selvaggio di guerra di tutti contro tutti; basta andare allo stadio per rendersene conto. Accogliendo queste inequivocabili prove della malvagità umana, l’uomo ha “liberamente” prodotto le istituzioni atte a frenare la natura nello stesso modo in cui il paranoico ha, in base alle sue altrettanto inequivocabili prove, liberamente messo in atto la sua azione omicida. Quest’ultima mette l’omicida nelle condizioni di essere privato della sua libertà così come l’istituzione morale che regola la natura brutta in nome della cultura fine. In entrambi i casi si ammette che ciò sia doloroso ma assolutamente necessario. Ogni passo del cammino morale dell’uomo dalla natura alla cultura è stato sancito dal sacro e posto sotto la sua protezione. Senza una morale cosa vieterebbe ad ogni uomo di uccidere? Ma senza uno Stato cosa vieterebbe alla morale di essere infranta? Stato e morale sono stati spesso visti insieme. Il liberalismo delle origini rappresentava un tentativo di superamento di questa situazione e di elevazione del cittadino ad autorità massima cui spetta il ruolo di decidere della propria morale. Perché ciò sia proponibile è necessario rivalutare la natura umana, rispettare l’individuo scorgendo in esso non la bestia di Hobbes, ma l’altro se stesso.

[torna all'indice](#)

II - TEORIA, LOGICA, ETICA, PSICOLOGIA E PRATICA DEL LIBERALISMO

Il governo migliore è quello che governa meno.
Thomas Jefferson

LOGICA E TEORIA

Liberalismo e liberismo

La logica che fondò l'ideale liberale è una logica di reciproco rispetto. In quanto io pretendo rispetto, mi comporterò con gli altri nel modo in cui voglio che gli altri si comportino con me. In tal modo, ogni uomo godrà di una sfera di libertà personale totale che vedrà l'unico limite nella non intrusione nella sfera di libertà altrui. L'idea è quindi quella di un umanesimo basato sul reciproco riconoscimento fra individui in possesso di uguali diritti. Su queste premesse, gli strali dell'anti-umanista per eccellenza, Max Stirner, furono ben indirizzati quando, in *L'Unico e la sua proprietà*¹, si scagliò contro il liberalismo per difendere l'egoismo. Egli vedeva che, detronizzato Dio, puro spirito, la Ragione illuministica vi aveva sostituito l'*Uomo*, un altro *fantasma*. Non il singolo, non l'individuo con le sue caratteristiche uniche, bensì un'astrazione. Si pretenderebbe, quindi, dai "singoli" il rispetto per un fantasma, per una qualità posseduta dall'individuo ed elevata a divinità ("i nostri atei sono gente pia"), in una nuova morale cristiana. Contro questa visione, Stirner promuove la riconquista della propria individualità di uomo specifico ed agente che operi al di fuori di ogni morale imposta ("la terra non è di chi la lavora, è di chi se la sa prendere!"). Stirner, cioè, riconosceva – e quindi rinnegava – nell'ideale liberale classico una disposizione umanistica improntata al rispetto per l'uomo. In realtà, un moderno

1. M. Stirner, *L'Unico e la sua proprietà*, Adelphi, Milano, 1979.

fautore del libero mercato, che si suppone “liberale”, troverà più punti di contatto con la visione stirneriana che con l’umanesimo liberale. Infatti, il concetto di *libero mercato*, di concorrenza senza regole, fu in origine uno dei capisaldi della dottrina liberale ed è oggi l’unico elemento pregnante di quella neo-liberale. È qui che diventa più chiara la differenziazione psicologica precedentemente introdotta fra un liberalismo reale ed uno mistificato, cui Chomsky faceva riferimento. Il primo si fonda su un umanesimo di base ed ha un fine comunitario, quasi utopico: una società armonica basata sul rispetto reciproco. La conquista della *individualità*, in tal caso, comporta il riconoscimento della individualità degli altri, una empatia, direbbe Rogers. In termini esistenziali, quindi, tale identità si può definire in un *dasein* del tipo “io-in-rapporto-con-gli-altri”. In tale concezione manca la caratteristica di una competitività.

La seconda forma, invece, utilizza il concetto di libertà personale per coltivare fini individualistici: il profitto. La descrizione fenomenologico-esistenziale si caratterizza come un “io-in-lotta-con-gli-altri”, fortemente connotato in senso competitivo. Poco interessa, ai fini psicologici, se tale approccio mentale (“mentalità”, secondo Rockeach) sottenda una teoria della “mano invisibile” *a la* Smith, quella mano del mercato, cioè, che armonizza autonomamente la società nel migliore dei modi possibili rendendo superfluo lo Stato. Non ci troveremmo comunque in un umanesimo, in quanto la pratica e gli effetti non sarebbero collegati in forma volitiva, cioè, l’agire dell’io liberista non è motivato da un aggiustamento sociale assolutamente epifenomenico, bensì da fini egoistici. Stirner non ha avuto bisogno di lottare granché per distruggere l’umanesimo liberale, ci hanno pensato i liberali!

In questa *weltanschauung* la conquista della individualità si configura come puro *individualismo*, degenerazione prosaica dell’ideale umanistico. Lo *spirit of individualism* su cui sono stati fondati gli Stati Uniti d’America non deve ingannarci. Jefferson e compagni facevano riferimento alla tutela della individualità e non al concetto che l’uso attuale del termine gli ha dato. È molto facile, quindi, che esponenti di una visione della vita di modello stirneriano si presentino in competizioni elettorali nelle file dei movimenti liberali. Questo non avviene quindi per una “disposizione”, per una visione umanistica che parta dal riconoscimento dell’individualità per arrivare più vicino alla libertà generale, magari contem-

plando, pur utilitaristicamente, la globalità dei singoli e il loro bene che deriverebbe da questa promozione dell'individuo, bensì per un aspetto "conseguenziale": non è possibile portare avanti una (stirneriana) lotta per l'affermazione della guerra fra singoli se non in un regime di tipo democratico e liberale. Che fine fa la libertà in una visione di questo tipo? Apparentemente essa viene salvaguardata, anzi, secondo i paladini del liberismo, la reale libertà verrebbe promossa in una situazione sociale improntata sulla competizione e sul mercato. La logica di base è: tutti gli uomini hanno le stesse opportunità – che tradotto vuol dire che hanno la stessa libertà di approfittarne – per cui chi sa sfruttarle dimostra di essere più bravo degli altri e merita la sua condizione privilegiata – che, sempre operando una traduzione, vuol dire che merita l'allargamento della sua libertà; il fatto che questo allargamento si ottenga a danno degli spazi di libertà altrui non inficia affatto la teoria di base, pur annullando definitivamente la possibilità delle "pari opportunità"! In altre parole, concedere a tutti gli uomini gli stessi diritti sembrerebbe un atto egualitario e democratico mentre è solo un artificio, l'artificio dell'equivalenza; questi uomini sono equivalenti di fronte alla legge ("la legge è uguale per tutti") e nella scelta dei loro rappresentanti ("un cittadino, un voto"). Sono uguali come cittadini, non come uomini. La democrazia è invece concedere a tutti la reale possibilità di usufruire degli uguali diritti. Questa è la differenza fra la mera equivalenza e la vera eguaglianza. Riguardo alle garanzie di imparzialità assicurate dalla giustizia cieca, colui il quale sintetizzò nel modo più efficace la situazione fu Anatole France quando affermò che queste leggi che dovrebbero rendere gli uomini uguali "vietano in egual misura al ricco e al povero di dormire la notte sotto i ponti". Ad approfittare dei ponti è ben raro che siano i ricchi. Le leggi uguali per tutti non promuovono l'uguaglianza, garantiscono solo una fittizia equivalenza e il permanere dello *status quo* uguale per sempre. La grande truffa è perpetrata ai danni di chi non possiede.

Horkheimer e Adorno, in *Dialettica dell'illuminismo*, sono molto espliciti su questo punto:

Il passaggio dal caos alla civiltà, in cui le condizioni naturali esercitano il loro potere non più direttamente ma mediate dalla coscienza umana, non ha modificato il principio di equivalenza. In realtà, gli uomini hanno pagato questo pas-

saggio con l'adorazione di ciò di cui prima erano schiavi come tutte le altre creature. Prima i feticci sottostavano alla legge dell'equivalenza. Ora l'equivalenza è essa stessa diventata un feticcio. La benda sugli occhi della Giustizia non significa solo che non bisogna interferire col suo corso, ma che essa non porta alla libertà².

Murray Bookchin è l'autore che più di ogni altro punta il dito contro tale fraintendimento, rilevando come esso stravolga l'originario agire compensativo delle società "organiche", produttrici quindi una uguaglianza fra persone riconosciute come differenti, per configurare una reale ineguaglianza fra uomini falsamente e forzatamente uguali:

In effetti, la Justitia presiede ad una nuova sistemazione ideologica dell'eguaglianza. Non solo essa è bendata, ma tiene anche in mano una bilancia con la quale misurare correttamente lo scambio – "imparziale ed esatto". Colpevolezza ed innocenza sono i surrogati giuridici dell'equa distribuzione delle cose che avviene nel mercato. In realtà, tutto ciò che le bilance possono fare è ridurre le differenze qualitative in differenze quantitative. Di conseguenza, ognuno deve essere uguale davanti alla giustizia; la sua benda le impedisce di tracciare qualsivoglia differenza tra i suoi supplici. Senonché, come l'eguaglianza tra ineguali della società primordiale aveva riconosciuto, le persone sono molto diverse tra loro. La regola dell'eguaglianza – dell'equivalenza – propria della Giustizia capovolge così il vecchio principio. Giacché tutti sono teoricamente "uguali" davanti ai suoi occhi bendati, pur essendo spesso palesemente disuguali di fatto, essa trasforma la eguaglianza tra ineguali nell'*ineguaglianza tra eguali*³.

La critica dello Stato borghese quale struttura politica condizionata dalla sovrastruttura economica anche nell'utilizzo dell'apparato repressivo messo a disposizione dal diritto è parte fondamentale della lettura di Marx. La funzione principale di questa forza, ossia della violenza legalizzata, è in genere funzionale all'impedimento della degenerazione degli antagonismi sociali in lotta perpetua, non già median-

2. M. Horkheimer, T. Adorno, *Dialettica dell'Illuminismo*, Einaudi, Torino, 1977 (pp. 16-17).

3. M. Bookchin, *L'ecologia della libertà*, Elèuthera, Milano, 1995 (p. 229).

do gli interessi delle classi contrapposte, bensì mantenendo il dominio della classe dominante sulla dominata. Si legge nel *Manifesto del Partito comunista* che “il potere politico è il potere organizzato di una classe per l’oppressione di un’altra” e in uno dei suoi scritti giovanili sulla Gazzetta Renana (*Dibattiti sulla legge contro i furti di legna* del 1842), nel descrivere come l’interesse del proprietario delle foreste fosse “il principio determinante dell’intera società”, Marx concludeva con l’efficace osservazione che “questa logica che trasforma il dipendente del proprietario forestale in un’autorità statale, *trasforma l’autorità statale in un dipendente del proprietario*”⁴.

Il tema della legittimazione del potere è però, in tempi recenti, profondamente mutato di pari passo con l’evoluzione della razionalità scientifica. Mentre ai tempi di Marx tale legittimazione era strutturalmente connessa con l’antagonismo di classe, per cui l’autorità legislativa, dotata di centro e di visibilità, procurava un apparato atto al controllo della conflittualità sociale assolutamente semplice, questa situazione non esiste più nel capitalismo maturo post-borghese. Qui non si tratta più di legittimare il potere di una classe sociale, quanto di conservare, di assicurare il funzionamento del sistema sociale per se stesso. Questo è una entità astratta che distribuisce tuttavia varie, sottili, invisibili ed efficaci forme di dominio nel sociale. L’impietosa analisi di Charles Wright Mills circa la democrazia americana è talmente classica da risultare addirittura scontata; i suoi testi, in cui coniava delle espressioni ormai entrate nell’uso comune, tanto sono abusate, sono la descrizione esatta del crollo del mito della libertà nelle democrazie a capitalismo maturo in cui la massa dei “colletti bianchi”, la sterminata classe media, atomi di una massa indistinta legittimante il potere tramite l’adesione a norme culturali e valori emanazione dell’“élite” che lo costituisce, non si rendono conto della assoluta eterodirezione delle loro vite, dei loro gusti, dei loro valori, né della assoluta impotenza nella gestione sociale che li rende dei veri “eunuchi” della politica⁵. La conflittualità sociale fra soggetti chiaramente distinguibili dei tempi di Marx è un ricordo. Michel Foucault parla di una *incorporazione del potere* che non deve quindi più essere imposto in una relazione duale di ti-

4. Citazioni in N. Bobbio, *Marx e lo Stato*, in *Né con Marx né contro Marx*, Editori Riuniti, Roma, 1997 (pp. 98-114), pp. 106-107.

5. C. W. Mills, *Colletti bianchi. La classe media americana*, Torino, Einaudi, 1970.

po macrofisico, bensì in un crogiuolo di relazioni “microfisiche” in cui il potere, più che da una repressione diretta, trae origine e rigore da meccanismi di censura e di gratificazione che si avvalgono della complicità dei sottoposti⁶. Paul Goodman definisce *sociolatria* l’atteggiamento di interesse che gli individui mostrano per il corretto funzionamento della macchina di cui sono succubi. Jurgen Habermas, continuando il discorso della “scuola di Francoforte”, sottolinea a sua volta una situazione di libertà assolutamente apparente nelle società a capitalismo maturo e regime liberale in cui solo una insufficiente *identità dell’Io* può rendere conto della incapacità riflessiva degli individui che non si avvedono delle distorsioni, delle asimmetrie e delle censure che condizionano ogni processo di comunicazione, di *razionalità discorsiva*, ed attribuisce questi dati ad una *razionalità strumentale*, ideologicamente orientata dal dominio, che sottrae alla vista i bisogni reali dell’individuo creandogliene di falsi. La partecipazione concessa ai cittadini in questo sistema tardocapitalistico è fittizia. Dietro lo specchietto per allodole costituito dall’allargamento delle scelte, dalla rappresentanza e dal suffragio universale, la sfera della pubblica opinione rimuove la natura particolaristica (e monopolistica) degli interessi in conflitto e riduce la partecipazione dei cittadini all’acclamazione plebiscitaria di una scelta politica preconfezionata⁷.

Molto tempo prima di questi autori, di questa società e di queste analisi, Rousseau già si esprimeva nei seguenti termini:

Tutti corsero verso le loro catene credendo di assicurarsi la libertà... (la società e le leggi) procurarono nuovi intralci al debole e nuove forze al ricco, distrussero una volta per tutte la libertà naturale, fissarono per sempre la legge della proprietà e dell’ineguaglianza, di un’abile usurpazione fecero un diritto irrevocabile, e da allora, a vantaggio di pochi ambiziosi, assoggettarono l’intero genere umano al lavoro, alla servitù e alla miseria⁸.

Eppure Giovanni Sartori⁹, il quale sembrerebbe aver dato solo una fugace lettura alle opere del grande ginevrino, arri-

6. M. Foucault, *Microfisica... op. cit.*

7. J. Habermas, *Discorso filosofico sulla modernità*, Laterza, Bari, 1987.

8. Citato in N. Chomsky, *Per ragioni... op. cit.* (p. 474).

9. G. Sartori, *Elementi di teoria politica*, Il Mulino, Bologna, 1987 (p. 135).

va incomprendibilmente ad affermare che il liberalismo rappresenterebbe una soluzione politica al problema formulato da Rousseau, cioè che “gli uomini nascono liberi ma sono ovunque in catene”. Nell’affermazione di Sartori ci sono una serie di ingenuità di fondo. In primo luogo, egli non tiene in considerazione che le catene di cui parla Rousseau non sono esclusivamente politiche ma anche, ad esempio, economiche. In secondo luogo, si dà per scontata quella stessa simbiosi fra liberalismo e democrazia che egli stesso altrove nega (pp. 132-134). Si è infatti detto come nell’ideologia liberale l’aspetto propositivo sia incidentale e realizzantesi quale effetto collaterale della libertà emancipativa. In tal senso, l’aspetto propositivo è puramente secondario. La democrazia è invece il potere (la libertà) del popolo *di* governarsi. Insomma, il liberalismo ha quale suo oggetto l’individuo, il singolo e le sue proprie libertà ostacolate, l’uomo unico da emancipare e non da comparare ad altri, mentre il socialismo individua il suo oggetto nel popolo tutto che va difeso dallo sfruttamento e dall’ingiustizia. In conclusione, per utilizzare le parole di un teorico liberale come Giovanni Sartori:

Si può quindi dire che il liberalismo si incentra sull’individuo, la democrazia sulla società, e pertanto che il liberalismo ha un impeto verticale (favorevole alla differenziazione che genera eminenza) mentre la democrazia è a diffusione orizzontale... Il liberalismo è innanzitutto tecnica di controllo e di limitazione del potere dello Stato, mentre la democrazia è l’inserimento del potere popolare nello Stato¹⁰.

Qui è in evidenza il nucleo della differenza fra chi sottolinea la libertà emancipativa e chi quella propositiva, vale a dire l’idea del *merito* che viene premiato da una società liberale, situazione che implicitamente si nega come possibile in una condizione di democrazia forte. Le differenze di possibilità, quindi di libertà, esistenti nel consorzio umano non devono pertanto preoccupare il liberale perché esse rappresentano specularmente una differenza di merito. Il concetto base è quello di *parità di opportunità*. La differenza è quindi fra un egualitarismo forte (democrazia), in cui ci si sforza di eguagliare le possibilità di tutti nell’accesso ai beni

10. Ivi, p.133.

che rappresentano le effettive libertà (lavoro, salute, cultura, ecc.) ed egualitarismo debole (liberalismo) in cui soggetti diversi godono di uguali opportunità, di uguaglianza solo innanzi alla legge. In quest'ultima visione la vita nel consorzio sociale è improntata nei termini di una competizione in cui soggetti giovani o vecchi, in piena efficienza o zoppi, lenti o veloci, corrono la stessa corsa e in cui l'unica garanzia è che si parte tutti dalla stessa linea (le uguali opportunità). La società liberale dice quindi: tutti abbiamo la libertà di vincere. In ciò non mente perché nessuna autorità esterna all'individuo ostacola questo percorso (libertà emancipativa). I socialisti invece inseguono la democrazia intesa come reale uguaglianza e ritengono che sia ingiusto far gareggiare tutti nella stessa categoria, che nella realtà non si parte tutti dalla stessa linea e molti addirittura che sia opinabile la visione della vita come competizione. Si contrabbanda quindi, nell'ottica liberale, una competizione per la conquista di un trofeo uguale per tutti – il successo economico – per la libertà e non si tiene conto del fatto che le mete di ogni uomo sono diverse e dipendenti dal “progetto” individuale, per cui l'autenticità dell'agire, corrispondente alla vera libertà, in una società liberista viene ad essere impedita ai più. In altre parole, non tutti gli uomini esprimono la loro realtà e si “attualizzano” nella lotta. In più, non si tiene conto della natura fortemente falsata di questa competizione. Il concetto che tutti abbiano diritto ad un invito al ballo nasconde il fatto che tutti hanno il dovere di ballare, inclusi quelli che non vogliono o non lo sanno fare. È una libertà ben strana. L'idea che i vincitori di questa gara siano la crema della società è implicita nella concezione liberista ma non è così evidente e indiscutibile come si vorrebbe far pensare.

Insomma, l'argomento di Sartori circa un “impeto verticale” che “genera eminenza”, teoria sociologica nota come “spencerismo” o “darwinismo sociale”, è un diffuso pregiudizio liberale ma è inficiato da ingenuità talmente grossolane da far spesso supporre la malafede. L'idea, ricapitolando, è questa: se tutti abbiamo le stesse possibilità e A realizza maggiori traguardi di B, A se l'è meritato (ha guadagnato l'“eminenza”), mentre B merita il suo permanere in una condizione di inferiorità a causa della sua imperizia, pigrizia o stupidità. Si può giungere a queste conclusioni perché sia ad A che a B sono state concesse le stesse *chances*, partivano cioè nella stessa situazione di “libertà”. È ovvio che si sta par-

lando della libertà emancipativa o negativa, quella che però permette ad A e B di combattere (aspetto propositivo) ad armi pari. Quando anche una simile situazione possa essere stata vicina alla realtà in una condizione affatto particolare come la *land of opportunités* che poteva essere il continente vergine degli Stati Uniti appena indipendenti – che furono il vero primo laboratorio della liberaldemocrazia – tale situazione cambiò radicalmente con il sorgere delle prime “eminenze”. Estremamente efficace a tal proposito mi sembra l’esempio che Erich Fromm propone per sciogliere il nodo sulla natura dell’uomo, cioè sulla questione se egli sia libero o determinato. L’esempio è quello del gioco degli scacchi. Egli scrive:

Supponiamo che due giocatori egualmente bravi iniziano una partita, ambedue hanno la stessa chance di vincere... In altre parole, ognuno ha la stessa libertà di vincere. Dopo, diciamo, cinque mosse, il quadro è già diverso. Ambedue *possono* ancora vincere, ma A, che ha fatto una mossa migliore, ha già una chance migliore di vincere. Egli ha, per così dire, più libertà di vincere del suo avversario B. Eppure B è ancora libero di vincere. Dopo qualche altra mossa, A, avendo continuato a fare mosse corrette che non venivano efficacemente controbattute da B, è *quasi* sicuro di vincere, ma soltanto quasi. B *può* ancora vincere. Dopo qualche altra mossa il gioco è deciso. B, sebbene sia un bravo giocatore, riconosce di non avere più libertà di vincere¹¹.

È chiaro come, in questo esempio, bastino poche “mosse” per cambiare la situazione di partenza e restringere i gradi di libertà di uno dei contendenti, nonostante essi partissero in condizioni di parità di opportunità. Se abbandoniamo il terreno degli scacchi e ricontestualizziamo l’esempio nell’arena economica, ché a questo si riduce l’interesse neo-liberale, vediamo che quando anche ci fosse (e non c’è) una terra delle pari opportunità, poche mosse economiche verrebbero a minare profondamente le possibilità di eguale riuscita di un avversario di paragonabili capacità, con buona pace della “creazione delle eminenze”. Un irriducibile liberista potrà obiettare che A merita comunque di “vincere” in quan-

11. E. Fromm, *Psicoanalisi dell'amore*, Newton Compton, Roma, 1971, pp. 176-177.

to ha avuto la bravura di fare la prima mossa giusta. Se questo argomento può anche essere vero a livello puramente concettuale in una situazione ideale di livellamento economico e in una società in cui la qualità coincida con la velocità, comunque non si tiene conto che 1) la possibilità della prima mossa dipende molto spesso dalla fortuna e non dalla scelta, 2) che poteri forti creatisi grazie a “mosse giuste” e/o fortuna ostacoleranno perfino la possibilità di “giocare” ad eventuali attori sociali pervenuti sullo scacchiere economico in ritardo. Interi strati della popolazione nascono a giochi già fatti, nascono cioè in scacco matto, così come altri vedono la luce già vittoriosi a causa dell’“eminenza” dei loro antenati. Questa è un’altra situazione di partenza che non assomiglia affatto alla *equality of opportunities* con cui i “liberals” anglosassoni si sciacquano di continuo la bocca. I due giocatori partono forse nelle stesse condizioni? Hanno le stesse possibilità di vittoria? Hanno, in altre parole, la stessa *libertà* di vincere?¹²

Fu comunque Nietzsche¹³ a scoprire la maggiore incongruenza del darwinismo sociale: questo sostiene che chi vince è il migliore, ma ciò non è vero – fa notare il tedesco – perché la vittoria non va affatto al “più idoneo” per una legge di natura, bensì a colui che dimostra la maggiore “volontà di potenza”. Da qui la necessità, secondo Nietzsche, di esortare i “migliori” a dimostrare volontà perché i “peggiori”, se motivati ed organizzati, possono vincere. A questo punto la “differenziazione che genera eminenza” produrrebbe una selezione non in base a virtù intellettuali o d’altro tipo, bensì solo in base alla nietzschiana “volontà di potenza”. Il premio va al più vorace (e rapace)! Questo sembra essere il valore principe della società di mercato!

Quindi, i liberali ci dicono: tutti abbiamo diritto di ricercare la felicità. Non ci danno comunque troppe informazioni sulla natura di questa felicità. I liberali utilitaristici ci dicono che la felicità corrisponde al piacere. I liberali liberisti ci dicono che questa felicità si ottiene tramite la libertà prima,

12. L’esempio del gioco degli scacchi, così come quello di una partita a carte ecc., è l’esempio di un gioco “a somma zero” ed è valido come simbolizzazione della competizione in regime liberista ma, come verrà trattato più in là, le situazioni sociali andrebbero meglio descritte in termini di giochi “a somma diversa da zero”, situazioni che non vedono la necessità competitiva.

13. A. Saccà, *Storia della Sociologia*, Newton Compton, Roma, 1995 (p. 28).

quella di proprietà, e che l'utile del singolo (cioè il piacere) verrà a coincidere con quello di tutti grazie alle armonizzazioni del mercato, secondo l'insegnamento di Adam Smith. Nel mercato è la libertà e la felicità. Il luogo del sociale non è più la piazza dell'assemblea cittadina ma quella del mercato. La libertà, secondo il liberismo economico, è promossa ed ampliata solo nelle libere relazioni del libero mercato fra liberi attori sociali (in definitiva, esclusivamente economici) che scelgono razionalmente le loro azioni. È la riduzione ai minimi termini dell'originaria fede liberale – e libertaria – nell'armonico organizzarsi del consorzio sociale tramite libere e razionali scelte. Lo Stato buono è quindi quello che non si immischia nelle faccende del mercato. Tutto il resto è relativo. La libertà sarà la libertà emancipativa del cittadino imprenditore che gode della parità di opportunità con gli altri cittadini imprenditori nei confronti dello Stato pianificatore e quindi soffocante. I liberisti ci dicono: tutti abbiamo la libertà di acquistare un aereo privato per il nostro aeroporto. Giusto. Non ci danno comunque i mezzi per fare questo tipo di acquisti. In altre parole, nessuno, individuo o istituzione, vieta a nessun altro di accedere a transazioni economiche di questo livello. In tal senso l'affermazione è vera. La libertà negativa o emancipativa è assicurata. Ma il disoccupato, di fronte a questo tipo di opportunità, è libero nella stessa misura del miliardario? Evidentemente no. Come già detto, la libertà negativa non esaurisce il campo della libertà ma i liberali ne sono soddisfatti ugualmente. Garantire la libertà dalle tasse ad una popolazione di disoccupati, insomma, non li renderà più liberi perché mancheranno sempre di tutte quelle libertà la cui base si trova nella partecipazione alla attività produttiva, prima fra tutte un reddito che permetta una serie di attività libere. Marx individuava il "regno delle libertà" come una tappa storica successiva al "regno delle necessità". Ciò che succede è che la libertà esclusivamente emancipativa garantisce e rafforza la libertà di chi già la possiede anche come propositiva e limita quella di chi non la possiede neanche come emancipativa.

I socialisti, al contrario, trovano improponibile l'idea di considerare libero un uomo che manchi di libertà positiva (propositiva), per cui mirano a creare le condizioni perché si diffonda nella maggioranza della popolazione questo tipo di libertà, ad esempio attuando delle pratiche di redistribuzione dei redditi. Per far ciò, bisogna intaccare, scalfire la libertà

emancipativa, rendere attivo uno Stato che, per i liberali, dovrebbe svolgere solo la funzione di semplice guardiano.

Amartya K. Sen¹⁴ pone in evidenza la strettissima, inscindibile relazione, che il liberalismo sembra non cogliere, fra libertà negativa e positiva e si fa partigiano di una prassi politica che, tenuto conto dell'unicità del concetto di libertà individuale, veda nella massimizzazione di questa un impegno sociale; ciò significa che, non l'esclusivo interesse affinché non ci siano impedimenti al perseguimento degli utili personali dovrebbe guidare le scelte sociali, bensì un impegno che attribuisca importanza all'obiettivo di aumentare le capacità che le diverse persone posseggono. In altre parole, significa raggiungere il potenziale individuale occultato dalla necessità. Per far ciò si deve abbandonare l'etica utilitaristica.

Amartya K. Sen rileva una forte debolezza nell'idea utilitaristica a causa delle distorsioni che si generano quando le condizioni soggettive di desiderio e di piacere si adeguano a situazioni di persistente disuguaglianza. Egli fa l'esempio del suo paese, l'India, in cui i livelli di alfabetizzazione sono bassissimi e la sottomissione della donna è pressoché totale, eppure nessun analfabeta pare scontento della sua situazione e nessuna donna desidera migliorare la sua posizione. Insomma, "il calcolo utilitaristico è in realtà profondamente distorto nel caso di coloro che, essendo cronicamente in condizioni di disagio, non hanno il coraggio di desiderare molto più di quanto già posseggono"¹⁵. La realtà è che il calcolo utilitaristico, avendo a che fare con il piacere, non ha nulla a che vedere con la libertà, che può *anche* essere piacere, ma che ne è fondamentalmente un mezzo. Infatti, è fuor di dubbio, come scrive Sen, che:

... l'analfabetismo costituisce una grave mancanza di libertà – non solo una mancanza della libertà di leggere, ma anche una riduzione di tutte le altre libertà che dipendono dalle forme di comunicazione in cui è necessario il possesso della capacità di leggere e scrivere. Qui, di nuovo, un'etica sociale che faccia perno sulla libertà ci porta in una direzione piuttosto differente rispetto a quella indicata da calcoli sociali basati sui piaceri o sui desideri.

14. A. K. Sen, *La libertà individuale come impegno sociale*, Laterza, Bari, 1997.

15. Ivi, p. 18.

In pratica, l'utilitarismo, anima etica del liberalismo, non ha alcun rapporto con la libertà, base fondante del liberalismo! I due elementi possono perfino giungere in contrasto! Un'etica incentrata sull'utile può essere contraria alla libertà; nasce qui, secondo Sen, la necessità di rifondare l'etica liberale incentrandola sull'impegno alla libertà individuale, incrementando cioè la propositività insieme all'emancipazione, il positivo con il negativo.

Liberalismo come malthusianesimo

La libertà emancipativa liberale, quindi, viene a configurarsi come impeto di difesa dell'individuo dalle limitazioni imposte dallo Stato, ma non allarga affatto la visuale fino al punto da considerare che la miopia della sua attenzione al singolo crea la necessità di nuove emancipazioni da nuove schiavitù economiche, quindi da nuovi bisogni. La libertà emancipativa utilizzata da alcuni produce degli atti economici che diminuiscono i gradi di libertà emancipativa e propositiva di altri attori sociali. Questa realtà contrasta nettamente con la teoria di Adam Smith circa una *mano invisibile* del mercato che metterebbe le cose a posto da sola. Il massimo teorico del liberismo economico aveva già fissato per intero la teoria del libero mercato nel suo fondamentale *L'origine della ricchezza delle nazioni* alla fine del secolo XVIII¹⁶. Egli chiarisce perfettamente quale concezione dell'uomo sottenda il progetto liberista. Smith afferma l'utilità dell'egoismo personale come molla dell'agire umano ma anche del benessere collettivo. Questa è la teoria della *mano invisibile* del mercato che aggiusterebbe da sola, come dotata di vita autonoma ed indipendentemente da una motivazione di tipo volitivo, il funzionamento sociale nel migliore dei modi. In altre parole, l'uomo (individuo) è cattivo ma la cattiveria fa bene agli uomini (società). È chiaro, quindi, come non si ponga alcuna attenzione ai bisogni collettivi in quanto la bacchetta magica del mercato, agitata dall'egoista *homo oeconomicus*, risolverà da sola tutti i problemi assicurando, tramite la libera concorrenza, servizi sempre migliori per la società, a prezzi sempre più bassi. Da questa legge risulta esente quasi tutta la

16. A. Smith, *L'origine della ricchezza delle nazioni*, Newton Compton, Roma, 1995.

produzione di beni pubblici puri, con in testa l'assistenza la quale, rappresentando un costo non ripagato da guadagni, è fuori dal mercato. Ciò non sembra preoccupare più di tanto i teorici liberisti e questo risulta comprensibile alla luce di quel darwinismo sociale di cui si è trattato poco più sopra. In un'ottica, cioè, di "lotta per la sopravvivenza", a vincere sarà "il più adatto", quindi il migliore. È chiaro come questo implichi un giudizio di valore (negativo) sugli esclusi dalla competizione e come questo giudizio si tinga di malthusianesimo. Sartori, liberale e liberista, così si esprime:

Ammettiamolo senza infingimenti: il mercato è un'entità crudele. La sua legge è quella del successo del più bravo...
*gli irrimediabilmente disadattati sono espulsi dalla società di mercato e lasciati a perire o sopravvivere su altre risorse*¹⁷.

Il giudizio di valore mi sembra evidente. Gli esclusi, buona parte dei quali rigettati dall'ingranaggio del sistema produttivo proprio ad opera delle sue aberrazioni, sono "irrimediabilmente disadattati", cioè "non idonei". Da Nozick a Jovenel¹⁸, tutti gli ideologi liberisti presuppongono come elemento fondante la motivazione redistributiva della democrazia un sentimento disapprovato come l'invidia e ne propongono in antitesi un altro a giustificazione della illiceità redistributiva e cioè che la diseguaglianza di reddito rispecchia fedelmente una diseguaglianza di meriti, pertanto "livellare" artificialmente lo stato di benessere del consorzio sociale significa premiare i non meritevoli. Ergo, i più meritevoli sono quelli che vogliono e sanno fare più soldi. A sostegno della prima tesi, quella cioè dell'invidia come unica forza motivante della spinta democratica, non viene portata alcuna dimostrazione empirica se non alcune risibili considerazioni come il chiedersi "perché certa gente si preoccupa tanto della maggiore fortuna altrui", perché cioè "non riesce ad infischiarne?" (Nozick). Ciò dimostra che l'unico movente della politica redistributiva è l'invidia di chi non possiede nei confronti di chi ha avuto "fortuna". Riguardo a questa "fortuna", essa è il frutto del lavoro e del merito dell'uomo "faber fortunae suae" che ha voluto e saputo con tale

17. G. Sartori, *Elementi... op. cit.*, p. 149, il corsivo è mio.

18. V. Zanone, *L'età liberale. Democrazia e capitalismo nella società aperta*, Rizzoli, Milano, 1997.

merito elevarsi (l'“eminenza” di Sartori) al di sopra della massa bruta dei non fortunati. Questo vuol dire considerare come somma virtù di un uomo la sua capacità imprenditoriale. In altre parole, un ricco rivenditore d'auto usate vale di più di un poeta. Sostenere che l'imprenditore merita più stima e denaro perché ha “rischiato il capitale” equivarrebbe a considerare più stimabile un giocatore d'azzardo di Van Gogh. Il primo ha rischiato, ha “saputo fare” e quindi merita il suo status privilegiato, il secondo non ci ha saputo fare ed è giustamente costretto ad elemosinare un piatto di zuppa in cambio di una sua opera. Quanto alla maggiore utilità sociale del rivenditore rispetto all'artista si potrebbe discutere a lungo.

Questo non può non rimandarci a quanto scrisse il reverendo Malthus nella prima edizione del suo *Saggio sui principi della popolazione e i suoi effetti sull'impoverimento della società* (1798):

Un uomo che è nato in un mondo già occupato, se non può ottenere dai genitori la sussistenza che può da loro giustamente pretendere, e se la società non ha bisogno del suo lavoro, egli non ha diritto alcuno di reclamare la più piccola porzione di nutrimento e di fatto si presenta in sovrannumero... Esiste un diritto che generalmente si è ritenuto attribuito all'individuo e che invece io credo egli non abbia né possa avere: un diritto alla sussistenza allorché il proprio lavoro non gli consenta di acquisirlo onestamente. Le nostre leggi, è vero, affermano l'esistenza di questo diritto e impongono alla società di fornire impiego e cibo a coloro che non possono ottenerlo in un mercato regolare, ma ciò facendo esse capovolgono le leggi della natura...¹⁹

Malthus, le cui idee verranno riprese da Adolf Hitler, presenta delle inquietanti analogie con le idee liberiste – e spesso i liberisti vi fanno esplicito riferimento – ed è nettamente in contrasto con l'idea giusnaturalista di diritti inviolabili in quanto naturali che fondò quel liberalismo minoritario che piace ai *radicals*. Non siamo molto distanti dall'atteggiamento di liberali come Burke, che definisce gli uomini che vivono del loro lavoro “la moltitudine suina”, o di Sievès che tro-

19. Citato in G. B. Sgritta, *Emarginazione, dipendenza e politica sociale*, Franco Angeli, Milano, 1984, pp. 28-30.

va impossibile “trovare degli uomini” tra la “folla immensa di strumenti bipedi”²⁰, siamo insomma ad una razzizzazione che fornisce un nuovo inquadramento alle affermazioni, già viste, di Mill sulla liceità e bontà di una discriminazione censitaria in quanto censo ed intelligenza, ora lo sappiamo, sono un tutt’uno. Ritornando a Stirner, è ora facile vedere come se egli fosse vissuto ai nostri giorni di trionfante liberismo non avrebbe trovato nulla da obiettare alla teoria ed alla pratica neo-liberale; si tratta, in effetti, dell’egoismo del singolo trionfante, incurante degli altri, i deboli che meritano il loro stato. Circa la validità di questa concezione darwiniana in economia si è detto. Il “più bravo” dei teorici liberisti è spesso il più motivato dalla “volontà di potenza” che diviene l’unico metro della virtuosità umana. Sono tanto più “bravo”, più darwinianamente “idoneo”, in quanto più motivato al successo. Si pretende, in base alla teoria della “mano invisibile”, che a risultare utile per la comunità siano gli uomini dotati di maggiore “volontà di potenza”. Questa è l’ingenuità di fondo che inficia questa condivisa versione del liberalismo. La libertà attuativa bergsoniana ed umanistica si realizzerebbe in tali condizioni unicamente se si dimostrasse che ogni uomo realizzerebbe se stesso nella sopraffazione. Scrive Chomsky che:

Si potrebbe ipotizzare che un misto di avidità, egoismo, mancanza di interesse per gli altri, aggressività e caratteristiche simili giochi un ruolo importante nell’andare avanti e “farcela” in una società competitiva basata su principi capitalistici. (...) Qualunque possa essere la combinazione di attributi corretta, possiamo domandarci che cosa segua dal fatto, se di un fatto si tratta, che certe combinazioni di attributi parzialmente ereditarie tendano a condurre al successo materiale. Tutto quel che ne segue, per quanto posso capire, è un giudizio sul nostro particolare sistema sociale ed economico. Si può facilmente immaginare una società nella quale l’ardimento fisico, la disponibilità a uccidere, la capacità di ingannare e così via tendano a condurre al successo; anzi abbiamo ben poco da affidarci all’immaginazione. L’egualitario potrebbe rispondere, in tutti i casi del genere, che l’ordine sociale andrebbe modificato in modo che

20. D. Losurdo, *Democrazia... op. cit.*, p. 41.

la combinazione di attributi che attualmente tende a portare al successo in futuro non lo garantisca più²¹.

Un esempio classico della insufficienza della “mano invisibile” scaturita dalla benigna lotta fra egoismi e della insostenibilità della teoria dei miglioramenti sociali dovuti al mercato è quello della offerta di cultura. La cultura non rende, quindi è una merce non produttiva. Basti vedere la situazione italiana dell’offerta televisiva. In origine esisteva solo l’insopportabile sistema televisivo pubblico, monopolista ed accentratore, quindi illiberale ed antidemocratico, in grado di configurare scenari alla 1984 di Orwell. L’offerta, però, di cultura della televisione di Stato era notevole: riduzioni teatrali di opere fondamentali, sceneggiati di alta qualità, moltissimi documentari, approfondimenti, films classici. L’attuale situazione di concorrenza con le emittenti private ha stravolto l’offerta. La buona maggioranza dei telespettatori preferisce infatti dei programmi di intrattenimento più o meno livellato sul basso (bassa qualità, bassa cultura necessaria alla fruizione, ecc.) e pellicole del tipo “usa e getta”. Per poter concorrere ad armi pari, la televisione di Stato ha dovuto adeguarsi, abbassare fortemente il livello qualitativo della sua programmazione e garantire una scelta dello stesso tipo. Invece di un aumento della varietà, questa concorrenza ha portato al restringimento delle scelte, all’uniformazione della mediocrità. Tutto questo è senz’altro molto anti-elitista, molto liberista ed altrettanto democratico (perché è la maggioranza che sceglie), ma non aumenta affatto la scelta reale ovvero la libertà dello spettatore perché impedisce la libertà di fruire di più elevati intrattenimenti ad una larga parte di chi paga il canone²². È difficile portare avanti, sulla scorta della teoria della mano invisibile, l’idea che il calo culturale porti la società a migliorare, è difficile altresì soste-

21. N. Chomsky, *Eguaglianza, sviluppo del linguaggio, intelligenza umana e organizzazione sociale*, in *Linguaggio e libertà*, pp. 275-303, Marco Tropea Editore, Milano, 1998, p. 285.

22. Dwight McDonald, sociologo prima trotzkista poi anarchico, uno dei più critici autori sulla cultura di massa (*Masscult*) ha scritto a proposito della produzione odierna che: *non ha neppure la possibilità teorica di essere buona. Fino al XVIII secolo la cattiva arte era della stessa natura della buona arte, era prodotta per lo stesso pubblico e accettava gli stessi modelli. La differenza qualitativa consisteva unicamente nel talento individuale. Ma il “Masscult” è qualcos’altro: non è semplicemente arte fallita; è non-arte. È addirittura anti-arte.* (In G. Statera, *I problemi della sociologia*, Palumbo, Palermo, 1984, pp. 113-114).

nere che renda gli uomini più liberi. Simili situazioni di incompatibilità fra mercato e salvaguardia di un livello dignitoso di esistenza si ritrovano esaminando altri ambiti che non trovano posto sul mercato, quali la salvaguardia ambientale e delle opere d'arte. Gli Stati Uniti, paese liberale per eccellenza, sono totalmente dominati dal capitale e la loro società si riduce ad un immenso mercato, eppure dispongono del peggior sistema scolastico del mondo occidentale, presentano la più alta mortalità infantile dei paesi industrializzati e i più alti tassi di criminalità dell'emisfero settentrionale, sono il paese in cui maggiore è la percentuale di persone che non dispongono di assistenza sanitaria in quanto, trattandosi di un servizio acquistabile sul mercato, non se la possono permettere; nonostante occupino il secondo posto al mondo per PIL, negli Stati Uniti la speranza di vita dei cittadini è inferiore a quella di una dozzina di altri paesi e condividono in questa classifica il tredicesimo posto con altre sei nazioni²³. Pur essendo il reddito medio di Harlem molto superiore a quello del Bangladesh, la possibilità per i suoi abitanti di raggiungere i quarant'anni è ben inferiore a quella di chi abita il subcontinente indiano. Riprendendo la differenziazione precedentemente operata fra libertà *da* e *di*, vediamo che la libertà *dalle* ingerenze pubbliche non garantisce la libertà *di* vivere. La libertà emancipativa da sola è una truffa. Nella società in cui le uniche leggi sono quelle del mercato, tutti abbiamo la libertà di acquistare un jet o uno yacht (mito dell'equivalenza) ma non tutti ne abbiamo la possibilità (realtà dell'ineguaglianza), tutti veniamo arrestati se rubiamo (uguaglianza di fronte alla legge), ma non tutti abbiamo la stessa necessità di rubare (ineguaglianza sociale) cioè non tutti abbiamo la stessa libertà di non rubare; una volta arrestati, tutti abbiamo la libertà di difenderci e non tutti la possibilità (leggasi libertà) di pagarsi un avvocato. In altre parole, la libertà formale non è la libertà sostanziale. Come dice Chomsky: "In una democrazia capitalistica perfettamente funzionante, priva di abusi di potere illegittimi, la libertà è di fatto un tipo di merce: una persona ne possiede tanta quanta ne può comperare"²⁴. Tutti gli esclusi dal gran banchetto, comunque, non macchiano affatto la coscienza del liberal, anzi servono a dimostrazione della sua

23. *World Development Report* 1989 della Banca Mondiale.

24. N. Chomsky, *Linguaggio... op. cit.*, p. 284.

meritata eminenza.

Un argomento spesso sostenuto dai fautori del libero mercato è quello che questo aumenti le possibilità di scelta. La concorrenza fra diversi produttori di un prodotto o un servizio, ad esempio, fra programmi televisivi di diverse reti, fra ferrovie dello Stato e ferrovie private o fra autovetture di differenti modelli o differenti industrie automobilistiche, permette una scelta del consumatore e *liberty is choice*, la libertà è scelta. Lo stesso varrebbe per la scelta di rimanere un consumatore o divenire un imprenditore. Perfino Sartori ammette che:

Se il mercato è (offre) una struttura di alternative, non ne deriva che tutti i partecipanti a transazioni di mercato siano effettivamente e egualmente liberi di scegliere. O meglio, una determinata struttura può incoraggiare l'attuazione; ma il passaggio dalla potenzialità alla realtà richiede il sostegno di condizioni adeguate. La mia *reale* libertà di scelta di consumare è una funzione di quanto è pieno il mio portafoglio. La mia reale libertà di scelta di produrre dipende dall'aver o meno quanto occorre per avviare una produzione. Pertanto la riconduzione del mercato a una libertà di scelta è sottoposta ad importanti restrizioni che possono anche essere impedimenti... Considerazioni analoghe valgono per la *libertà di scambio*. È vero che le parti in una transazione sono libere di entrarvi o meno; ma è vero con riserve. Le parti che entrano in un rapporto di scambio non hanno, o potrebbero non avere, uguale forza: le loro risorse di potere (finanziarie o altre) possono essere altamente diseguali. Allora, le transazioni di mercato sono sì "libere" ma, allo stesso tempo, condizionate e "vincolate" dalla ineguaglianza delle condizioni di partenza²⁵.

"... dalla ineguaglianza delle condizioni di partenza"... e la *equality of opportunities*?

A queste considerazioni di un liberale v'è da aggiungere quella celeberrima di Herbert Marcuse, che certo liberale non poteva dirsi, circa la creazione, in una società dei consumi, di "falsi bisogni". Egli ci lascia da contemplare un apo-

25. G. Sartori, *Elementi... op. cit.*, pp. 146-47.

calittico deserto della ragione, popolato di uomini *unidimensionali*, cioè impersonali, uniformati, massificati, che hanno perso la loro capacità di critica, di giudizio autonomo, di volontà, quindi di emancipazione da quella che Marx definiva “falsa coscienza”. Questi uomini, la fauna tipica dell’ambiente liberista, si muovono in una sola dimensione, quella della cultura dominante. Gli oggetti consumati, che il mercato propone ai fini di una “scelta” (che, si diceva, “è libertà”) soddisfano bisogni “obiettivamente falsi” ma percepiti come primari ed irrinunciabili:

Uno degli aspetti più inquietanti della civiltà industriale avanzata è il carattere razionale della sua irrazionalità. La sua produttività ed efficienza, la sua capacità di accrescere e diffondere le comodità, di trasformare lo spreco in bisogno, la distruzione in costruzione, la misura in cui questa civiltà trasforma il mondo oggettuale in una estensione della mente e del corpo dell’uomo, rendono discutibile la nozione stessa di alienazione. Le persone si riconoscono nelle loro merci; trovano la loro anima nella loro automobile, nel giradischi ad alta fedeltà, nell’attrezzatura della cucina. Lo stesso meccanismo che lega l’individuo alla società è mutato, e il controllo sociale si è radicato nei nuovi bisogni che ha prodotto²⁶.

Nonostante si tratti di uno scritto ideologicamente datato, abusato e banalizzato dalla continua riproposizione nelle più disparate salse, pochi altri testi come questo rendono conto dell’illusorietà della scelta nella società di mercato. Il consumismo *obbliga* al consumo e *quindi* permette la scelta. I primi pensatori liberali, neppure Smith, non avrebbero mai immaginato la potenza della persuasione, più o meno occulta, delle tecniche pubblicitarie. Questa è una logica illiberale!

Dov’è la libertà emancipativa dal potere? Non è forse questo un potere forte e subdolo? Dov’è poi la libertà di scelta in un sistema in cui i maggiori produttori di un dato bene, una volta distrutti i minori (i “meno adatti”, secondo l’ottica spenceriana), si concertano per decidere quale prodotto immettere sul mercato e quando, e quale abbandonare al suo destino, divenendo quindi gli artefici della nascita e della morte delle mode (e dei “bisogni”) degli inermi cittadini-

26. H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino, 1967 (p. 29).

acquirenti? Dov'è la libertà propositiva nello scegliere quel che il mercato ha scelto per noi? Sarebbe questo l'ampliamento della scelta? Ma, soprattutto, dov'è la libertà di mercato? L'attuale sviluppo economico e tecnologico ha generato un processo di concentrazione delle risorse cui consegue l'aumentare di volume e di potenza di una serie di organizzazioni che danno vita ad un nuovo ordine sociale corporativo. Questi cartelli, holdings, eccetera, stanno annientando la legge della domanda e dell'offerta uccidendo il mercato. Sì, proprio il mercato fonte di libertà e di miglioramenti sociali propugnato da Smith. Come sottolineato da Garutz Jàuregui, viene quindi a crearsi uno strano paradosso; limitando infatti il potere delle corporazioni, uno Stato interventista finisce di fatto con l'agire come il difensore delle relazioni di mercato, cedendo il suo potere ad esse, invece, lo Stato minimo neo-liberale, si trasforma "nel becchino delle libere relazioni di mercato"²⁷.

Tutto porta a rivedere il concetto di libertà totale nel mercato e ad opera di questo, e ciò senza neppure immergersi nel *mare magnum* delle implicazioni sulla libertà bergsoniana come autenticità in una società dalle mode, dai bisogni, dai gusti e dagli usi eterodiretti. Allo Stato minimo (in materia economica) dei neo-liberali corrispondono paradossalmente libertà minime per gli individui.

Liberismo o democrazia?

a. La illusorietà democratica

Questo il neo-liberalismo. Il ben noto motto jeffersoniano per cui "il governo migliore è quello che governa meno", al quale sempre fanno riferimento i liberals, viene completato da questi con l'aggiunta di "in materia economica". Jefferson, invece, evidenzia maggiori affinità con l'ideale libertario ed anarchico, chiarendo come l'umanesimo del primo liberalismo portasse una reale carica emancipativa, piuttosto che con quello liberista che offre un semplice baratto fra governo assoluto dello Stato e governo assoluto del capitale.

27. G. Jàuregui, *Liberalismo "versus" neoliberalismo*, «El País», 26.05.97.

In questa realtà, ogni rapporto fra uomini diviene un rapporto di scambio. La stessa razionalità produttiva mostra i suoi spaventosi risvolti antidemocratici, autoritari.

La democrazia, invece, mira innanzitutto a creare condizioni le più vicine possibili alla parità di opportunità, attuando pratiche redistributive e provvedendo a garantire pari condizioni di espressione. In altre parole, un ricco industriale proprietario di mezzi di informazione di diffusione nazionale il quale, sceso in politica, li utilizzi ai suoi fini, sta realizzando un atto profondamente liberale (si emancipa da una informazione statale monopolistica, esprime la sua libertà di parola, dà sfoggio dell' "eminenza" che ha guadagnato) ma non altrettanto democratico. Questo esempio rende chiara la maggiore contraddizione delle liberaldemocrazie.

Il liberalismo viene invece spesso erroneamente identificato con la democrazia, ideale ben più antico che il pensiero positivo del secolo dei lumi si proponeva di risvegliare dandogli una nuova veste. Per mezzo appunto della pseudo-commistione di democrazia e liberalismo i moderni stati post-totalitari hanno dato luogo all'ibrido definito liberaldemocrazia.

Tutti gli stati dei paesi industrializzati risponderebbero ai requisiti di questa democrazia costituzionale, siano essi più orientati verso il liberismo economico (liberaldemocrazia inglese ed americana) o verso una maggiore attenzione distributiva, come le socialdemocrazie del Nord-Europa.

In realtà, le moderne democrazie liberali sono "rappresentative" e partitiche. Ben diversa era la situazione della *polis* ateniese che funse da modello per la democrazia moderna di stampo liberale. Ad Atene non esistevano partiti e rappresentanze e le decisioni erano prese pubblicamente mediante la partecipazione presente ed attiva di tutti gli aventi diritto al voto. Si poteva cioè ben parlare di democrazia nel suo senso etimologico di potere del popolo (*demos*). La moderna concezione della democrazia rappresentativa, invece, fa acqua da tutte le parti. Già J. J. Rousseau, ne *Il contratto sociale*, affermava che gli inglesi, che si credevano liberi, lo erano effettivamente solo un giorno ogni sette anni, quello in cui sceglievano i loro rappresentanti²⁸. Benjamin R. Barber ha sottolineato come è stata snaturata la libertà naturale al punto da produrre:

28. Citato in G. Mosca, *Storia delle dottrine politiche*, Laterza, Bari, 1968 (p. 205).

... la graduale sostituzione della partecipazione con la rappresentanza. Mentre la democrazia nella sua forma classica significava letteralmente il governo da parte del *demos*, della *plebs*, del popolo stesso, oggi esso sembra spesso significare poco più che il governo da parte di un'élite sanzionata dal popolo (tramite l'artificio della rappresentanza). Élite concorrenti gareggiano per guadagnarsi l'appoggio di un pubblico la cui sovranità popolare si riduce al patetico diritto di partecipare alla scelta del tiranno che lo governerà²⁹.

Robert Dahl, il più famoso politologo americano, personaggio tutt'altro che sospetto di idee rivoluzionarie o anti-liberali, ha prodotto nel noto libro *La democrazia e i suoi critici* una lettura delle democrazie rappresentative come "poliarchie", cioè sistemi politici retti da élite in concorrenza. L'evoluzione storica è stata il passaggio da una gestione della cosa pubblica semplice ma già indiretta (politiche elaborate dal popolo e dai suoi rappresentanti eletti e funzionari delegati, situazione definita Poliarchia I) ad una in cui la mobilitazione degli intellettuali specializzati ha preso nettamente il sopravvento a causa della "paurosa complessità della vita politica" (situazione definita Poliarchia II). "Ma qual è – si chiede Dahl – la soluzione, se politiche importanti diventano complesse al punto che i cittadini comuni non capiscono più che cosa vada a vantaggio dei loro interessi?". Il rischio che l'autore individua è quello che si vada verso un "governo dei custodi", espressione rubata all'ultimo Platone il quale affidava il governo della Polis ad un "consiglio notturno" composto da saggi fedeli "al dio che veramente guida quelli che non sono stolti". Essi sarebbero i custodi delle leggi e della morale da salvaguardare "dall'opera corruttrice dei comuni mortali, i quali debbono limitarsi a rispettarle. Saggi autoproclamatisi tali, votati a un dio, sono dunque – quali custodi delle leggi – il vero governo della 'polis'. È senza adeguati correttivi, che ne amplino la portata e la partecipazione, la democrazia rappresentativa potrebbe trasformarsi in un 'governo dei custodi', che della democrazia conserverebbe forse 'i simboli', non certo la sostanza"³⁰. Molti osser-

29. B. R. Barber, *The Death of Communal Liberty*, Princeton University Press, Princeton, 1974 (p. 5).

30. G. Galli, *In difesa del comunismo nella storia del XX secolo*, Kaos, Milano, 1998, p. 129.

vatori della realtà delle democrazie rappresentative ritengono che la situazione paventata da Dahl sia condizione in atto.

Perfino Karl Popper, il più grande teorico del pensiero liberale di questo secolo, non esita a dichiarare che:

Ogni membro del popolo sa di non comandare, perciò sente che la democrazia è una truffa³¹... le nostre democrazie non sono abbastanza chiaramente distinguibili dalle dittature della maggioranza³²... le nostre burocrazie sono “antidemocratiche” (nel mio senso della parola). Contengono numerosi “piccoli dittatori” che praticamente non vengono mai costretti a rendere conto delle loro azioni o omissioni³³.

E ancora, riguardo alla “sovranità popolare”:

Le idee, specialmente le nuove idee, possono essere solo l’opera di singoli individui anche se possono essere chiarite e perfezionate in collaborazione con pochi altri. Molti possono vedere in seguito – specialmente se hanno vissuto le conseguenze a cui queste idee portavano – se erano buone o cattive. E tali valutazioni, tali decisioni sì-no, possono essere prese da un più ampio elettorato.

Un’espressione come “iniziativa popolare” è perciò fuorviante e propagandistica³⁴.

La *teoria dell’agire comunicativo* propagandata da Habermas si fonda appunto su una lettura simile: la partecipazione dei cittadini è limitata alla acclamazione plebiscitaria di una scelta preconfezionata. Di suo, l’autore aggiunge, in accordo con Foucault, l’analisi profonda delle ragioni dell’auto-illusione della libertà dei singoli basata su una razionalità assolutamente pratica, strumentale e censurante che inficia la reale discorsività, vale a dire il pieno sviluppo dell’identità dell’Io.

L’attuale idea democratica si riduce sempre più al pluralismo delle candidature sottoposte alla “libera scelta” effettuata da liste compilate da élite molto esigie di professionisti, ma un tale regime è più oligarchico che democratico e si

31. K. Popper, *La lezione... op. cit.*, p. 84.

32. Ivi, p. 79.

33. Ivi, p. 78.

34. Ivi, p. 67.

limita a stabilire le condizioni istituzionali atte a favorire il potere delle élite economiche, politiche e mediatiche – spesso mediante commistioni e sovrapposizione di appartenenza ai suddetti ambiti – che dirigono i vari paesi. Non si può infatti dimenticare che le elezioni richiedono denaro, molto denaro, tanto quanto può esser fornito solo da ricchi *sponsors* che, già nello scorso secolo, Bryce descriveva come “appaltatori che hanno interessi ad ottenere lavori dalle autorità cittadine; proprietari di ferrovie, che hanno interesse a prevenire una legislazione ostile alle loro linee...”, ecc.³⁵ Ecco la democrazia liberale.

b. Liberalismo come bonapartismo

La situazione può assumere, e di fatto assume, contorni ancora più antidemocratici. Questo avviene quando, sull'onda cavalcata ad arte del disgusto per la “partitocrazia” o altre amenità, si resuscita il fantasma, in realtà nei paesi anglosassoni mai morto, del bonapartismo. Questo è l'espressione compiuta dei regimi che si dicono liberali. Il nome deriva da Luigi Napoleone Bonaparte il quale, in seguito ad un golpe, ristabilì il suffragio universale soppresso in precedenza stabilendo un geniale regime la cui forza fu la popolarità. Egli non si presentò come il rappresentante di un partito, bensì come quello della nazione, come l'uomo che intendeva “governare nell'interesse delle masse”. L'aspetto più importante dei regimi bonapartisti è “la mancanza di intermediazioni fra il popolo e il suo rappresentante”; insomma, un “uomo forte” che non dimostra la sua forza. La scelta del sistema elettorale uninominale è in tal caso una necessità. Un uomo che si atteggia a rappresentante del popolo può trovare ostacolo solo nei partiti organizzati operanti sulla base di piattforme programmatiche ed espressione di chiare rivendicazioni sociali.

Da questo punto di vista, il collegio uninominale presenta tre vantaggi: 1) personalizzando la lotta elettorale, dissolve i partiti in individui; 2) riproduce a livello di ogni singolo collegio il rapporto tra capo carismatico da una parte e massa

35. In D. Settembrini, *Democrazia senza illusioni*, Laterza, Bari, 1994, p. 62.

amorfa e disarticolata dall'altra; 3) proprio perché fa del singolo deputato il rappresentante, non della nazione, o l'esponente di un programma politico che vuole avere una valenza nazionale, bensì solo il rappresentante di un collegio locale o degli interessi in esso prevalenti, permette poi al presidente-imperatore, al capo propriamente detto, di stagliarsi nettamente al di sopra di tutti come unico interprete della nazione che solo a lei risponde³⁶.

Il sistema uninominale maggioritario, quindi, basato sull'elezione di un uomo per ogni collegio il quale da questi è completamente rappresentato, cui fanno da necessario *pendant* un sistema bipolare e il presidenzialismo, è il più raffinato espediente di de-emancipazione delle masse mai escogitato in quanto il suffragio universale è neutralizzato, annullato, disciolto dalla finta rappresentanza e dalla posizione del capo dell'esecutivo il quale, grazie a manovre demagogiche, detiene potere assoluto. Il sistema "liberale" americano è esemplare a questo proposito, ma rigurgiti de-emancipatori in veste bonapartista si possono osservare ormai anche in Europa. Essi si manifestano con chiari sintomi: richiami alla "libertà" e contro il "regime partitocratico", alla "elezione diretta del capo dello stato", al sistema maggioritario che "garantisce la stabilità". Si fa leva sul bisogno profondo del popolo, quello di una irresponsabile dipendenza, dell'attesa messianica dell'uomo della provvidenza. Egli, esperto di psicologia sociale, come ogni demagogo, parla chiaro, trattando i problemi in forma superficiale e semplificata, dicendo ciò che la gente vuole sentire, facendo perno sull'orgoglio e con foga entusiasta.

La polverizzazione della massa, lungi dal consentire l'emergere delle opinioni personali soffocate dai grandi movimenti d'opinione, depotenzia le richieste democratiche grazie ad un atomismo regressivo che consacra il monopolio dei mezzi di produzione economica, politica e psicologica di una piccola élite che opera senza più alcuna resistenza organizzata. Si può allora notare come, date queste condizioni, il discorso di Popper perda fondamento. Egli infatti affermava che è democratico un sistema politico che può essere sostituito senza spargimento di sangue. In una situazione di questo tipo i

36. D. Losurdo, *Democrazia... op. cit.*, pp. 58-9.

governi cambiano effettivamente senza colpo ferire; per fare un esempio più estremo, i presidenti si succedevano senza alcun trauma anche negli Stati Uniti schiavisti fino al 1865 ma non si può certo fare di ciò un esempio di democrazia.

La verità è che non può esserci vera democrazia laddove c'è liberismo e che non può esserci liberismo dove c'è democrazia. L'incompatibilità fra le due pratiche viene brillantemente descritta, ad esempio, da due testi dai titoli insolitamente ma significativamente simili: l'esauriente ed analitico lavoro di Renè Dumont dal titolo *Liberismo o democrazia*³⁷, molto attento alle tremende ricadute ecologiche di una mentalità rigidamente liberista, e quello recente di Revelli e Cremaschi intitolato *Liberismo o libertà*³⁸. Secondo il mito di un capitalismo progressista, la ricerca dell'utile motiverebbe un ampliamento del benessere e quindi della libertà. In realtà l'attuale situazione, definita *post-fordismo*, è nettamente differente. Il motto prevalente del liberismo rimane quello pronunciato nel 1840 da Guizot: "arricchitevi!" ma è realmente difficile avere l'ardire di presentare questa ricetta ai milioni di senza lavoro, ai "senza terra" brasiliani, ai contadini in rovina del Terzo Mondo, agli indigeni del Chiapas, nel "liberale" Messico. La realtà è che mentre il fordismo, per quanto ingenuamente, portava una visione progressista perché incrementava l'occupazione e quindi il benessere dei luoghi in cui si impiantava, l'azienda post-fordista globalizzata erode lavoro – e quindi libertà, in altre parole "democrazia" – nei territori di consumo ed alimenta lo sfruttamento in quelli di produzione. Non solo la crescita dello sfruttamento nei paesi in via di sviluppo ma anche quella della povertà in occidente è crescita della illibertà. E la mancanza di libertà è il contrario della democrazia. Scrive Renè Lenoir su «Le Monde» del 9 luglio 1993:

Non c'è vera libertà senza la possibilità di fare le scelte che la povertà vieta. Come si può chiedere un rispetto dei doveri a chi non ha accesso ai propri diritti? Che cosa ci si può aspettare dalle centinaia di migliaia di persone senza fissa dimora? La spirale disoccupazione-debiti-pignoramento-malattia li afferra spesso molto in fretta, li inghiotte, li dilania, li lobo-

37. R. Dumont, *Liberismo o democrazia*, Elèuthera, Milano, 1995.

38. M. Revelli, G. Cremaschi, *Liberismo o libertà*, Editori Riuniti, Roma, 1998.

tomizza. Come si accordano con un esercizio concreto della democrazia i due milioni di famiglie prive della sicurezza di una casa?³⁹

Così è arduo considerare come democratica una situazione in cui il potere delle multinazionali è ben superiore, e altrettanto meno controllabile, di quello degli Stati nazionali.

In accordo con questa tesi, Alain Touraine, probabilmente il maggior sociologo vivente, pone a premessa della sua recente proposta dei “nuovi compiti della democrazia” – primo fra tutti la riconquista della *soggettività* – la considerazione che “come si può mettere in dubbio il carattere democratico di un potere ‘popolare assoluto’, si può considerare estranea alla democrazia una forma di gestione sociale che facilita l’accumulazione delle ricchezze e dei poteri decisionali e che pertanto aumenta le distanze sociali anziché ridurle”⁴⁰, come, è implicito, avviene nelle cosiddette democrazie liberali incentrate sul *laissez faire*, non tralasciando comunque di affermare: “mi dichiaro liberale, augurandomi che questo termine non sia circoscritto al *laissez faire*, che giova soltanto ai più potenti”⁴¹, con ciò confermando l’esistenza di un liberalismo mistificato, nascosto dietro l’alibi della libertà d’impresa. Non si tratta affatto di una anomalia ideologica di Touraine, anche se l’imperante liberismo fa di tutto per dimostrare l’unicità di liberalismo e liberismo. Sarebbe difficile rintracciare nell’intera cultura politica prodotta negli ultimi secoli un pensatore più liberale di Bertrand Russell. Nessun altro autore contemporaneo ha mai scritto pagine più improntate al libero pensiero, alla tolleranza e al relativismo, in altre parole, alla libertà. Eppure egli fu un acerrimo nemico del liberismo economico spinto e si definiva socialista. L’anarchico Noam Chomsky si è più volte definito un continuatore di Russell.

Ralf Dahrendorf, liberale popperiano, ci ha ultimamente spronati ad “abbandonare Malthus e Darwin” e ci ha ricordato che “la ricchezza non equivale semplicemente al PIL *pro capite*, ma a quell’insieme di condizioni che concorrono a formare il benessere”⁴², ci ha messo in guardia dalle tenta-

39. In R. Dumont, *Liberismo... op. cit.*, pp. 129-30.

40. A. Touraine, *Eguaglianza e diversità. I nuovi compiti della democrazia*, Laterza, Bari, 1997, p. 23.

41. Ivi, p. 34.

42. R. Dahrendorf, *Quadrare il cerchio. Benessere economico, coesione sociale e libertà*

zioni autoritarie del “modello asiatico” che sta sostituendo quello americano nei gusti dei neoliberali, un modello che prevede libertà economica totale in totalitarismo politico, in nome della coesione sociale⁴³, e ha sottolineato efficacemente i deleteri effetti psico-sociali del trionfo del liberismo:

L'individualismo ha trasformato non solo la società civile, ma anche i conflitti sociali. Anche quando molte persone soffrono per lo stesso destino, non c'è nessuna spiegazione unificata e unificante alle loro sofferenze, nessun nemico suscettibile di essere combattuto e costretto ad arrendersi. Ma la cosa più importante, e anche più grave, è che le persone realmente svantaggiate e quelle che temono di scivolare nella loro condizione non rappresentano una nuova forza produttiva, neppure una forza con cui oggi si debbano fare i conti. I ricchi possono diventare più ricchi senza di loro; i governi possono essere rieletti anche senza i loro voti; e il prodotto nazionale lordo può continuare ad aumentare indefinitamente⁴⁴.

Nasce quindi da qui l'impossibilità di un movimento di grandi proporzioni che miri a difendere la società civile; si individualizza lo scontro, si polverizza la controparte, – il fronte degli esclusi – si annienta il senso di appartenenza e di impegno sociale e quindi, secondo Dahrendorf, non c'è nessuna ragione per rispettare le leggi o i valori che le hanno ispirate. Per tale motivo “la disintegrazione sociale va di pari passo con un certo grado di disordine attivo”⁴⁵. Sembra quasi di leggere dei passi di un autore “apocalittico” della scuola di Francoforte.

c. *L'impasse liberal-democratica*

Fra la fine del secolo scorso e i primi decenni di questo, Giuseppe Ferrari, Piero Gobetti e Carlo Rosselli furono liberali e socialisti⁴⁶ e Norberto Bobbio ne raccoglie oggi l'eredità. Lo stesso Benedetto Croce, esponente massimo del pensiero

politica, Laterza, Bari, 1995, p. 86.

43. Ivi, p. 49.

44. Ivi, p. 42.

45. Ivi, p. 43.

46. U. Cerroni, *Il pensiero politico italiano*, Newton Compton, Roma, 1995.

ro liberale italiano, si preoccupava, già nel 1924, della confusione dei due concetti di liberalismo e liberismo. Egli scriveva che “al liberalismo è stato conferito il valore di legge sociale” sicché “da legittimo principio economico si è convertito in illegittima teoria etica” e che “bisogna riconoscere il primato non all'economico ma all'etico liberalismo” [il corsivo è mio] e “trattare i problemi economici in rapporto a questo”. La conclusione crociana è che il liberalismo “non può accettare che beni siano soltanto quelli che soddisfano il libito individuale, e ricchezza solo l'accumulamento dei mezzi a tal fine”⁴⁷.

Due anni dopo Croce, un'altra voce di illustre liberale, l'inglese Maynard Keynes, si alzava a dimostrare la crisi dell'idea liberista. Egli sottolineava come la sopravvalutazione della dimensione economica sia “il tarlo che ha rosso le viscere della civiltà moderna ed è responsabile della sua decadenza morale” e che il sistema che su questa sopravvalutazione si fonda tende a considerare “massime virtù le qualità umane più sgradevoli”⁴⁸. In un opuscolo dal significativo titolo di *La fine del laissez-faire*⁴⁹, negava la veridicità della teoria della “mano invisibile”: “il mondo non è governato dall'alto in modo che gli interessi privati e sociali coincidano sempre”. Tre anni dopo, la crisi di Wall Street gli dava pienamente ragione producendo la “grande depressione”. Solo la politica interventista in materia economica di Franklin Delano Roosevelt, con il programma denominato “New Deal”, riuscì, nel 1933, a risanare l'economia statunitense. Questa modalità operativa, denominata “compromesso keynesiano”, un sistema combinato di concorrenza capitalistica aperta (libertà individuale o *verticale*) e di redistribuzione politica concordata fra le “parti sociali” (democrazia o *libertà orizzontale*), si è diffuso in tutti i paesi occidentali e ne ha largamente accresciuto il benessere realizzando lo “Stato sociale” o “del benessere” (*Welfare State*), vale a dire, uno Stato accorto ai bisogni dei cittadini e disposto a provvedere alle loro esigenze di assistenza sanitaria, pensionistica, ecc.⁵⁰; anche Karl Popper afferma che “non esiste libero mercato senza intervento dello Stato... Ci deve pure essere una differenza fra

47. B. Croce, *Liberismo e liberalismo*, Laterza, Bari, 1924, pp. 276 e ss.

48. Citato in S. Acquaviva, *Progettare la felicità*, Laterza, Bari, 1994, pp. 69 e 70.

49. Citato in U. Cerroni, *Il pensiero... op. cit.*, p. 51

50. Promuovendo però contestualmente un forte parassitismo che ha premuto sull'iniziativa economica e una eccessiva espansione della spesa pubblica, con rovinosi effetti causati dal dissesto dei conti pubblici e dal peso degli interessi. Da questa

comprare e vendere, da una parte, e derubare dall'altra. Un tale sistema può essere instaurato soltanto dallo Stato e dal suo sistema legale⁵¹. Alcuni autori liberali, quindi, colgono e denunciano i rischi e i danni del capitalismo selvaggio derivante da quel liberismo definito anche "liberalismo ingenuo", anche se la medicina da loro proposta, lo Stato, per quanto "minimo", produce degli effetti collaterali che potrebbero risultare più dannosi della malattia, tali cioè da doverne prevedere l'uso in piccole dosi e periodi limitati.

D'altro canto, non può esserci reale democrazia se non c'è reale libertà. Alcuni autori poi ritengono che sia possibile realizzare lo Stato liberale senza il liberismo ma è un assurdo immaginare una società libera che non permetta la libera iniziativa. Sono queste le incongruenze che formano le sabbie mobili su cui si erge lo Stato moderno.

Non si vuole qui stoltamente equiparare la libertà liberale realizzata con quella presente negli stati autoritari o totalitari, anche a socialismo realizzato, tutt'altro, bensì sottolineare come la semplice possibilità di scelta dei governanti, che scelgono in completa libertà ciò che è giusto per noi, ivi incluso se entrare in guerra o no, dagli elenchi selezionati dalle istituzioni di governo e la possibilità di scegliere sul mercato ciò che il mercato ha scelto per noi non si può considerare il punto di arrivo del cammino verso la libertà e, soprattutto, come questa incompleta realizzazione possa rivolgersi, e non di rado, in una negazione dei principi che furono alle origini di questa visione cristallizzandosi nella sua forma storica attuale modellata intorno alla produzione capitalista globalizzata e monopolistica le cui ricadute pratiche includono non solo il mancato rispetto per quella famosa "sfera di libertà personale" che mosse il pensiero liberale delle origini, ma perfino quella della autonomia degli stati nazionali.

Nella prima parte di questo capitolo abbiamo già sottolineato le aporie di questa teoria, sia dal punto di vista ideologico – fra le sue pieghe si annidano contraddizioni teoriche e spettri elitistici, antidemocratici – sia da quello della prati-

malaccurata gestione pubblica deriva, nei paesi, come l'Italia, che hanno sofferto forse di un eccesso di interventismo, ma soprattutto di minor controllo sulla gestione del welfare, una forte reazione iper-liberista ai limiti dell'anarco-capitalismo, laddove tutti i paesi, come la Francia e la Gran Bretagna, che hanno sperimentato un lungo periodo di liberismo sfrenato si sono orientati verso governi maggiormente attenti alle pratiche redistributive.

51. K. Popper, *La lezione... op. cit.*, pp. 32 e 33.

ca. Ciò che è certo è che tutti gli aspetti evidenziati, vale a dire una contraddizione profonda fra un liberalismo da “libertà positiva” e “negativa”, fra uno “disposizionale” ed uno “conseguenziale”, la illusorietà della “mano invisibile”, la “rimozione” da parte di molti liberali e pseudo-liberali degli aspetti più oscuri (spencerismo, neo-malthusianesimo, ecc.) di questa ideologia, ecc., porta ad una grande confusione nella gente comune. Ad esempio, non a tutti è chiaro se il liberalismo sia una ideologia di destra o di sinistra. Dalla nascita dei partiti socialisti, in Francia ed in Italia, i partiti liberali sono sempre stati considerati di destra, in Inghilterra ed in Germania, di centro, negli Stati Uniti, per un repubblicano razzista, militarista e timorato di Dio, *liberal* è un insulto pressappoco equiparabile a comunista. È ovvio che ciò dipende dal relativismo culturale indotto dalla storia politica dei popoli. Dove il marxismo è stata la cultura imperante, il liberalismo rappresentava la conservazione; nei paesi liberali, come gli U.S.A., dove non esiste una forza politica di sinistra ma molti estremismi di destra, dall’integralismo religioso, al militarismo, al razzismo, i liberali risultano intollerabilmente aperti alla autodeterminazione individuale. Ma questa confusione è anche dovuta al fatto che tutte le ideologie di destra accolgono la visione hobbesiana dell’uomo, quelle di sinistra quella rousseauiana. I liberali affermano confusamente di richiamarsi all’una e all’altra visione ma queste sono antitetiche. Sia la destra che la sinistra si richiamano agli ideali di libertà per tutti ma, come ha evidenziato Norberto Bobbio, questa espressione è generica ed ambigua:

Generica, perché, come è stato più volte osservato, non esiste la libertà in generale ma esistono singole libertà, di opinione, di stampa, di iniziativa economica, di riunione, di associazione, e occorre specificare di volta in volta a quale di esse ci si vuol riferire; ambigua, perché avere una libertà uguale a quella di tutti gli altri vuol dire non solo avere tutte le singole libertà che gli altri hanno, ma anche avere di ciascuna di queste singole libertà uguale possibilità di godimento... La dottrina liberale afferma in linea di principio la prima, ma la pratica liberale non può assicurare la seconda, se non intervenendo con provvedimenti egualitari limitativi e quindi correggendo il principio generale⁵².

52. N. Bobbio, *Destra e sinistra*, Donzelli, Roma, 1994, p. 119.

Questa citazione, oltre a farci comprendere l'impasse delle moderne democrazie liberali – non possono effettuare provvedimenti egualitari (democrazia) per non snaturare l'aspetto liberale e non possono, se non corrette, garantire la fruizione della libertà a tutti, contro una proclamata eguaglianza di opportunità – dimostra ancora una volta come, dietro una scorza razionale (o razionalizzante, in senso freudiano?) di egualitarismo, si nasconda spesso un forte antiegalitarismo tipico della destra, l'elitismo del capitale. S. Holmes, liberale, non ha problemi a dichiararlo: “il liberalismo è contro l'uguaglianza”⁵³. La versione imperante di liberalismo, insomma, converge sui concetti di “libertà negativa” e “conseguenziale” ed è fortemente intriso, nella sua forma pura, di elitismo antidemocratico. Insomma è una ideologia di destra.

[torna all'indice](#)

53. Citato in Ivi, p. 131, nota n. 5.

ETICA

Utilitarismo. Variazioni sul tema

Alla fine del diciottesimo secolo la dottrina liberale era ormai degradata a economia politica, a pura teoria asociale dell'interesse, per cui il fatto altrimenti inspiegabile che gli esseri umani vivessero in società era visto come l'azione forzata dei bisogni e della motivazione al perseguimento del guadagno personale.

Il primo tentativo di dare una veste etica al liberalismo, al di là del puro diritto di proprietà e di conquista, fu operato da Jeremy Bentham che proponeva in *Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (1789) una giustificazione etica dell'interesse privato. Egli affermava che l'uomo è guidato da due soli "signori": il piacere ed il dolore. L'uomo è portato a ricercare il piacere ed a fuggire il dolore. La psicoanalisi prima ed il comportamentismo poi avrebbero prodotto le loro psicologie riduttivistiche sulla base di variazioni su questo tema. Bentham affermava che la "felicità" sociale è il "bene" per il maggior numero di persone, laddove per bene sociale si intende "la somma dei piaceri goduti dai singoli individui che costituiscono la comunità"; quindi continuava:

Si sommino i valori di tutti i *piaceri* da un lato e quelli di tutti i *dolori* dall'altro. Il saldo indicherà, se è a favore del piacere, la *bontà* tendenziale dell'azione nel suo complesso, se è a favore del dolore, la sua tendenziale cattiveria complessiva¹.

È quindi "morale" ogni azione che porti al piacere ed immorale ogni azione che porti al dolore. Questa sorta di ragioneria dell'anima veniva da James Mill definita, senza ombra di ironia, "algebra morale". Tale calcolo atomizzante sarebbe valido sia per i singoli che per la società. Sostituite

1. J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation in Ethics*, in *Writers and Ethics*, a cura di J. Katz et al., Van Nostrand Co., New York, 1962, p. 106.

“piacere” con “profitto” ed il gioco è fatto! Gli individui sono intercambiabili, sono degli *addendi*, dei puri *quantì*; per il contabile etico non importa tanto che l’individuo X, puro addendo, con le sue caratteristiche proprie di pensiero, motivazione, sentimento, ecc., dal saldo piacere-dolore esca “infelice”, così come tanti altri individui XY, XZ, ecc., quanto che un numero maggiore di individui, anche questi puri addendi, indipendentemente dalle loro caratteristiche buone o cattive, dal saldo vengano fuori “felici”. Questa è una società giusta ed equa. Lo sarebbe, sembrerebbe di capire, quando anche questa “felicità per il maggior numero” fosse ottenuta schiacciando e procurando “dolore”, ad esempio una mancanza di libertà – cioè “infelicità” – nel minor numero, in quanto la bontà – e quindi la moralità – di una azione sta nel suo promuovere la “felicità” per la maggioranza.

Lo Stato “buono” è quindi quello che “permette”, grazie alla mancanza di legacci legislativi, la ricerca della “felicità” intesa come utile personale. Da culto per l’individualità a culto dell’individualismo in due mosse; questa è la breve parabola del liberalismo. Infatti, questa dottrina, nota come *utilitarismo*, in quanto ritiene che le azioni debbano essere valutate in base all’utilità individuale e sociale che rivestono, è divenuta la principale anima del neo-liberalismo. Scrive Murray Bookchin:

...il liberalismo ha snaturato la ragione stessa in mera metodologia di misurazione dei sentimenti – con le stesse tecniche operative che i banchieri e gli industriali utilizzano per amministrare le loro imprese. Quasi due secoli dopo, questo genere di razionalità orripilerà un pubblico meno credulo sotto forma di un’etica termonucleare per cui varie somme di rifugi antiatomici comporterebbero più o meno morti in caso di guerra nucleare...²

Si è tutti palline di uguale colore sul gran pallottoliere del gran ragioniere. I liberali hanno sempre rimproverato ai socialisti ed ai democratici in genere il loro egualitarismo che annullerebbe le differenze individuali – il termine usato è “livellamento” – soffocando i migliori; è evidente che credono che il rispetto per le differenze individuali venga tutelato e garantito in un’ottica utilitaristica che riduce tutti gli individui a quanti, atomi, addendi, elementi interscambiabili

2. M. Bookchin, *L’ecologia... op. cit.*, p. 254.

di calcolo! È allora chiaro che l'unica vera distinzione che per loro conti è quella fra chi "ha avuto successo" e chi è "fallito"; il resto non conta, è solo puro "fattore umano", insignificante elemento di disturbo che non può essere aridamente computato.

Questa che avrebbe dovuto rappresentare una giustificazione etica del liberalismo, in quanto basata sulla concezione "buona" della "felicità per il maggior numero" ha invece ancor più snaturato l'identità umana e della natura. Già Locke aveva prodotto una oggettivazione dell'uomo come puro oggetto di produzione:

(Tutto ciò che l'uomo) trae fuori dalla condizione naturale, egli l'ha mescolato al suo *Lavoro* e gli ha aggiunto qualcosa di suo, e pertanto ne fa una sua *Proprietà*... avendolo tolto dallo stato comune in cui l'aveva posto la natura, egli vi ha aggiunto qualcosa con questo *Lavoro*, il che esclude il diritto comune degli altri uomini. Perché, essendo questo *Lavoro* indiscutibilmente *Proprietà* del *Lavoratore*, nessun uomo al di fuori di lui può avere un diritto su ciò che s'è unito...³

Questa di Locke è una ipostatizzazione della proprietà perché l'identità dell'individuo si concretizza in quanto "Proprietario della sua propria Persona e delle azioni, cioè del Lavoro di essa". Insomma la natura umana è essenzialmente lavoro.

Con Bentham, il "passo avanti" è quello di limitare ancora di più l'essenza di questo produttore-proprietario per ridurlo a quanto statisticamente osservabile nei suoi movimenti di "ricerca della felicità" intesa come utile, o, riducendo ancora, come "proprietà". Insomma, il mondo sociale delineato dai liberali utilitaristi è un mondo, non di uomini *uguali*, bensì di attori economici *equivalenti* in gara fra loro nella ricerca della felicità in cui l'unica differenza degna di nota – e degna di esistere – è quella fra chi questa "felicità" l'ha raggiunta e chi non l'ha raggiunta. I primi sono "bravi", secondo il darwinismo sociale, grazie a Bentham sono anche "buoni", anche se non volontariamente ma a causa delle conseguenze delle loro azioni; è chiaro che gli altri sono incapaci e cattivi.

La visione utilitaristica ben si accompagna alla teoria di Smith, per cui è facile giungere alla costruzione dell'alibi liberale secondo il quale utile individuale ed utile sociale coin-

3. Da J. Locke, *The Second Treatise on Civil Government*, citato in Ivi, (pp. 249-250).

cidono. È altrettanto evidente come agli autori del secolo XIX sfuggisse completamente la complessità di una società altamente tecnologizzata e settorializzata come quella contemporanea in cui le relazioni causa-effetto sono difficilmente seguibili e quasi sempre sono il risultato di dinamiche multifattoriali di sistema tali che limitare l'osservazione su un campo ristretto di dati induce a letture sfocate. Ad esempio, la ricaduta in termini di danni ambientali di una mentalità produttivistica ad ogni costo sono inquadrabili o no negli effetti a lungo termine dell'azione produttiva? In tal caso questa azione, utilizzando le categorie utilitaristiche, è "buona" o "cattiva"? Ancora, la produzione di armi nucleari è liberale o illiberale? Nasce quindi la necessità di una differente lente per focalizzare e valutare una realtà oggettiva profondamente mutata in senso di evoluzione della complessità.

Un altro aspetto non sufficientemente valutato come dovrebbe da una teoria che prevede l'attenzione alla felicità per il maggior numero è quello dei reali costi sociali. Immaginiamo, ad esempio, che un industriale trovasse il sistema per produrre un elevatissimo numero di autovetture ad un prezzo talmente basso che nessuno potesse più fargli concorrenza, col risultato del fallimento di tutte le altre fabbriche. Per arrivare al vero costo di queste autovetture a buon mercato bisogna sommare al costo effettivo per l'acquirente, risultato dalle spese dell'industriale più il suo guadagno e quello del rivenditore, tutto il costo degli impianti divenuti ormai inutili, e quindi sprecati, delle altre fabbriche, tutto quanto lo Stato o chi per lui dovrebbe spendere per il mantenimento degli operai ed impiegati di queste ditte che perderebbero il posto – giacché, essendo la nuova produzione a basso costo, richiede meno mano d'opera e quindi scarso sarebbe il riassorbimento di forza-lavoro da parte della azienda vincitrice –, le spese sociali in termini di aumento della criminalità, le spese per le azioni legali dei sindacati, scioperi e tumulti vari, impiego extra di forze dell'ordine, spese processuali e detentive, spese mediche da incremento delle sindromi ansioso-depressive, ecc. Risulta chiaro che le nuove autovetture economiche sono molto più care di quelle vecchie. Mentre il costo sociale dovrebbe determinare, in una ottica utilitaristica, la vantaggiosità o meno di una azione, nel sistema liberista a determinare ciò che verrà fatto è il costo che deve sopportare il fabbricante. Risulta da queste considerazioni ben più logico, coerente e consequenziale un

discorso liberista totalmente sganciato da questo alibi falso utilitarista, cioè falsamente attento al bene sociale, come potrebbe essere la comunque agghiacciante visione di Nozick.

In pratica, l'aspetto democratico della proposta liberale era, alla fine del '700, quello di ipotizzare uno Stato che, in contrapposizione a quello feudale, caratterizzato dall'immutabilità dettata dal privilegio, permettesse a tutti la ricerca della felicità. Il risultato è stato però quello di sottolineare ulteriormente l'aspetto esclusivamente economico del liberalismo dando forza morale e pseudo-justificazione teorica all'economia da rapina e all'ingiustizia sociale. Molto spesso, la ricerca sfrenata della felicità così intesa non ha prodotto affatto una felicità "per il maggior numero", bensì l'instaurarsi di un nuovo feudalesimo non più basato sul privilegio di nascita ma su quello della forza del denaro per configurarsi come una serie di vere e proprie oligarchie economiche in grado di interferire con la gestione stessa della cosa pubblica, a livello dei singoli stati e anche internazionale, e di produrre nuove catene per gli esclusi, con buona pace di quei poveri illusi di Bentham e Smith. L'aver sostituito al privilegio di nascita quello di merito è stato il grande impulso al progresso sociale che il liberalismo ha dato, l'aver limitato questo merito alla efficacia nella gestione economica è invece il maggior peso al suo ulteriore avanzamento.

Oltre l'utilitarismo. Rawls e Nozick

Nel 1971 la stagnante palude del "pensiero" liberale veniva finalmente smossa fin dal fondo da un pensatore che liberale si definisce, l'americano John Rawls, che in quell'anno pubblicò *Una teoria della giustizia*⁴ creando un vespaio nel mondo accademico. La sua è una complessa visione filosofica che ribalta totalmente la precedente psicologia liberale. Vediamola brevemente.

Rawls combina un primo principio neokantiano di "libertà" con un secondo di "eguaglianza" in un ordine di priorità, cioè in una gerarchia per cui la seconda può essere limitata in favore della prima e non viceversa. Il principio di libertà consiste nell'uguale diritto di ogni persona al massimo grado possibile di libertà compatibile con la altrui libertà. Fino a

4. J. Rawls, *Una teoria della Giustizia*, Feltrinelli, Milano, 1982.

questo punto il pensiero rawlsiano non si discosta granché dalla imparaticcia precettistica neo-liberale. Il secondo principio, però, ha fatto arricciare più di un (capitalistico) naso. Questo consiste nel ritenere arbitrarie le disuguaglianze a meno che 1) esse tornino a vantaggio dei più sfavoriti e 2) siano “collegate a cariche e posizioni aperte a tutti in condizioni di equa eguaglianza delle opportunità”⁵. L’arricchimento di un imprenditore che offre con la propria iniziativa privata opportunità di impiego a dei disoccupati, migliorandone quindi la condizione, rappresenta un buon esempio di lecita diseguaglianza in quanto può avvantaggiare i meno avvantaggiati. Questa visione potrebbe apparentemente rientrare in una ottica di tipo utilitaristico per cui il bene (puramente economico) del singolo (l’imprenditore) va a coincidere con quello pubblico. Niente di più lontano dall’idea di Rawls. In realtà Rawls non attribuisce grande importanza al lato economico della faccenda e valuta come miglior metro per una buona società la libertà in senso generale. Il benessere economico è solo uno dei possibili mezzi tramite i quali si può raggiungere tale libertà nella sua versione positiva, può talvolta esserne la base materiale, ma non sempre funzionale:

Ciò che gli uomini vogliono è un lavoro significativo in libera associazione con altri; e queste associazioni governano le loro relazioni reciproche all’interno di una struttura di istituzioni fondamentali giuste. Per raggiungere questo stato di cose non è necessaria una notevole ricchezza. In effetti, al di là di un certo punto, essa nel migliore dei casi tende a essere un vero e proprio impedimento o una distrazione priva di senso, se non una tentazione al lassismo e alla vacuità⁶.

L’autore, in antitesi con l’idea utilitarista che, come abbiamo visto, pone il problema dell’estensione dei criteri di scelta delle azioni buone o cattive partendo dalla singola persona per poi estenderle alla società nel suo complesso, ipotizza un contrattualismo basato su persone razionali e libere che scelgono *insieme* la loro concezione di *giustizia* e che lo facciano in una situazione originaria (*original position*) in cui nessuno conosce qual è la sua posizione nella società e nemmeno la distribuzione delle doti naturali fra i vari indivi-

5. Ivi, p. 255.

6. Ivi, p. 246.

dui. Egli definisce questa situazione come “il velo d’ignoranza”. Il concetto è che se io non so quale delle cinque fette di torta che sto tagliando mi toccherà in sorte, taglierò cinque fette di torta uguali. Soltanto questo ipotetico contratto in questa ipotetica situazione originale di ignoranza potrebbe creare una società realmente giusta, dove la giustizia venga intesa come “equità” (*justice as fairness*). I principi di giustizia saranno allora l’eguaglianza nell’assegnazione dei diritti e dei doveri e il riconoscimento che le disegualianze di ricchezza, potere, ecc. che dovessero prodursi sono giuste solo se realizzano benefici compensativi per ciascuno, soprattutto per coloro che sono meno avvantaggiati, altrimenti vanno limate. Il ribaltamento dell’utilitarismo è completo: la giustizia, nell’accezione di Rawls, esclude che la perdita di libertà per qualcuno possa essere giustificata dai maggiori benefici di cui godrebbe la maggioranza; la società sarà invece giusta quando le sue istituzioni saranno in grado di operare in conformità con il principio del *maximin* (abbreviazione per “maximum minimorum”), cioè della massimizzazione dei guadagni minimi. Ne deriva che i beni primari – libertà, reddito, ecc. – debbano essere distribuiti egualmente, a meno che una ineguale distribuzione non vada a beneficio dei meno avvantaggiati. Quello di Rawls è in pratica un liberalismo sensibile alla riparazione delle ingiustizie che derivano dalle condizioni sociali di partenza nella corsa all’accaparramento dei beni come dalla “lotteria naturale”, ovvero l’alta percentuale di “alea” nella costruzione del patrimonio dei beni. Questo principio, con la sua dichiarata premessa di ingiustificabilità delle disegualianze a meno che non producano benefici ai più deboli, la presupposizione di un intervento redistributivo statale (la equa distribuzione fa in modo che anche i più svantaggiati godano dei benefici minimi), ecc. ha esposto Rawls alle critiche liberali ortodosse. C’è chi ne ha letto l’opera come una rifondazione dell’etica socialista (Bell), in senso cioè anti-individualista, e chi in suo onore ha inventato la definizione di “liberalismo debole” (Boudon)⁷. Scrive però Valerio Zanone:

Il carattere astratto della “posizione originaria” e il carattere redistributivo del principio di differenza in favore dei

7. R. Boudon, *Contro il liberalismo debole*, in «Biblioteca della libertà», n. 129, Aprile-Giugno 1995.

meno avvantaggiati sembrano avvicinare il liberalismo di Rawls al socialismo utopico. Tuttavia il neocontrattualismo di Rawls preserva la sfera della libertà individuale antepo-
nendola a ogni finalità collettiva. All'utilitarismo tipico dell'etica sociale anglosassone Rawls si oppone proprio perché l'utilitarismo aggrega in forma collettiva finalità che devono restare individuali. I diritti individuali tendono non a massimizzare il benessere generale, ma a conseguire liberamente finalità compatibili con l'eguale libertà altrui. Per Rawls ciò che è giusto viene prima di ciò che si ritiene buono, così come l'individuo viene prima della finalità che persegue. Ad esempio la libertà di parola costituisce un diritto individuale senza che sia d'obbligo dimostrare che il libero uso della parola massimizzi un interesse generale. I diritti di libertà non possono essere sacrificati sull'altare del supposto bene comune⁸.

L'approccio rawlsiano alla disuguaglianza non si concentra quindi sulla distribuzione dell'"utilità", quanto piuttosto dei "beni primari" (libertà, ricchezza, reddito, ecc.) che aiutano poi gli individui a perseguire i loro autonomi obiettivi. È una situazione più vicina alla libertà-autenticità. L'aspetto rimarchevole e mai considerato della teoria rawlsiana è, a mio avviso, che l'equità non comporta l'"equivalenza" (come per Bentham) bensì l'"eguaglianza" dei diritti fra persone riconosciute come differenti.

La teoria rawlsiana ha contribuito grandemente a rigenerare l'etica e la filosofia politica in generale ed il pensiero liberale in particolare; non però la pratica. L'azione politica liberale rimane infatti ampiamente ispirata all'ideale utilitaristico e lascia la visione nuova limitata ad una frangia avanzata di ininfluenti pensatori, ai filosofi puri.

Maggiore fortuna pratica ha ricevuto un altro autore fortemente anti-utilitarista, ma in una accezione completamente differente, Robert Nozick, che pubblicò nel 1974 *Anarchia, Stato e Utopia*. La ragione di tale fortuna sta nella forte riproposizione da parte di Nozick del semplicismo darwiniano. Per Nozick non è mai stato stipulato un contratto sociale e la società si sarebbe venuta a strutturare da sola grazie ad una "mano invisibile" (un'altra?). Egli riprende la conce-

8. V. Zanone, *L'età... op. cit.*, pp. 138-9.

zione del liberalismo classico secondo cui lo Stato non può intervenire nella sfera privata del singolo e ciò che ne risulta è uno “Stato minimo” che è il più “piccolo” finora teorizzato, al punto da aprire la strada ai vari teorici dell’attuale “anarcocapitalismo”. L’aspetto però più caratterizzante del pensiero di Nozick, che altrimenti si limiterebbe ad una semplice riproposizione dei precetti più elementari del liberalismo classico, sta nel fatto che egli ritiene che i singoli, se non vogliono, non sono affatto tenuti a interessarsi di coloro che sono meno avvantaggiati, per cui, non solo lo Stato non deve preoccuparsi minimamente di previdenza, assistenza, pensioni, ecc. – pertanto esso è “minimo” e limitato alla funzione di guardiano – ma addirittura nessuno deve porsi degli scrupoli se strati consistenti della popolazione non riescono a sopravvivere, anzi una eventuale politica redistributiva sarebbe macchiata dalla grave colpa di deviare il giusto corso dell’evoluzione sociale operata dal mercato arbitro di se stesso. In tal modo, Nozick supera anche ogni idea etica di tipo utilitaristico, ogni scusa razionalizzante per l’individualismo egoista, ogni illusione di una società “giusta” – secondo il metro classico di giustizia – che nascerebbe dai nostri “aspetti più sgradevoli” (Keynes). “Giusta” è la società in cui il più forte dimostra, mantiene e accresce la propria forza tutelato da una tenue apparenza di Stato grande appena quanto basta per difendere la sua sicurezza minacciata dagli altri “lupi”. L’idea base di Nozick è quella degli *entitlements*, i “titoli” di proprietà che rimprovera a Rawls di non considerare. Questi titoli derivano dalla “validità” dell’appropriazione iniziale. La validità di questa appropriazione deriva dalle libere transazioni economiche occorse che l’autore definisce scherzosamente “rapporti economici fra adulti consenzienti” ricalcando una definizione legale utilizzata nel trattare la materia sessuale. Ciò a significare che è giusto ogni possesso che derivi da un legittimo processo di acquisizione concordato fra le parti senza creare danni a terzi, così come è concezione acquisita la non ingerenza nelle transazioni sessuali, qualunque ne sia la forma, essendo questi fatti privati e non di pubblico interesse. A questo punto la giustizia distributiva è illegittima ed arbitraria appropriazione di parte delle proprietà e della libertà di alcuni soggetti per regalarla ad altri. La tassazione dei redditi è per Nozick la versione moderna del lavoro forzato. Poco importa a questo campione del liberalismo di fine secolo se le “relazioni economiche fra adulti

consenzienti” sono state spesso realmente poco consensuali, se la rete di queste relazioni, procedendo a ritroso nel tempo lungo le sue catene, sembra fermarsi davanti alla prima acquisizione, quella della terra descritta da Rousseau, che non poté certo dirsi “fra adulti consenzienti” ma frutto della forza⁹. Ad esprimerla in un motto la teoria di Nozick è “la disuguaglianza economica è giustizia sociale”.

Tolta la maschera utilitaristica, il liberalismo rivela il suo sincero volto, quello di un aggiornamento ai tempi della “guerra di tutti contro tutti” di Hobbes, dalla caverna a Wall Street.

La libertà è qui intesa in senso esclusivamente negativo e l’esplicarsi di questa come autenticità viene assicurata esclusivamente a quei soggetti che si realizzano, si attualizzano in quanto proprietari-accumulatori-ricercatori di potenza.

Per quanto l’autore sia recentemente in parte ritornato sui suoi passi¹⁰ e abbia valutato come inadeguata la sua passata visione, la gran parte delle politiche proposte dai partiti liberali attuali, in particolare in Italia, sono ricalcate sull’impostazione di questo primo Nozick.

Quale libertà, quale mercato?

Tutto va nel migliore dei modi nel peggiore dei mondi possibili

C. Baudelaire

Osservare le manifestazioni estreme di un fenomeno rende più facile constatarne i tratti essenziali e individuarne le aporie, come una caricatura mette in risalto i caratteri più

9. Nella *origine dell'ineguaglianza degli uomini* Rousseau parte da “un ipotetico stato di natura” in cui non esistevano disuguaglianze. Egli scrive: *Il primo il quale, avendo chiuso un terreno, osò dire 'questo è mio', fu il vero fondatore della società civile. Quanti delitti, quante miserie, quanti orrori avrebbe risparmiato al genere umano colui che togliendo i pali e colmando i fossi, avesse detto ai suoi simili: guardatevi bene dal dar retta a questo impostore, voi siete perduti se dimenticate per un momento che i frutti sono di tutti e la terra è di nessuno.*

Questa è la nascita della proprietà privata e l’inizio della “accumulazione capitalistica” perché i proprietari utilizzarono le esuberanze di derrate alimentari per comprare il lavoro dei nullatenenti. Non essendoci però nessuna forza pubblica a difendere queste proprietà, questi avrebbero concepito il sottile piano di piegare le forze avverse per mutarle in favorevoli, facendo nascere gli organismi di governo e un corpo legale che apparentemente garantivano tutti ma, di fatto, giovavano solo ai potenti. Rousseau conclude infatti così: *Questa fu, o dovette essere, l'origine della società e delle leggi, che diedero nuove catene al debole e nuove forze al ricco, che distrussero per sempre la libertà naturale e che stabilirono per sempre l'ineguaglianza umana.*

10. R. Nozick, *La vita pensata*, Mondadori, Milano, 1990.

tipici di un individuo. Una confusione terminologica e pratica, quindi anche ideologica, che è attualmente in corso e che riguarda appunto una manifestazione estrema di liberalismo, ci porge la possibilità di valutare con una certa facilità la enorme differenza che si cela dietro le diverse visioni della libertà che abbiamo precedentemente trattato. La confusione terminologica alla quale faccio riferimento riguarda il movimento *libertarian* che furoreggia fra i conservatori da un lato all'altro dell'oceano. Tradizionalmente il termine "libertario" è stato utilizzato per definire un individuo o un movimento connotato in senso anarchico. Questi autori, per lo più statunitensi, in effetti, si definiscono partigiani dell'*anarcocapitalismo*. Questo potrebbe avvalorare la tesi di chi ritiene che l'anarchismo sia una forma estrema di liberalismo; già, ma quale liberalismo e quale anarchismo? Liberalismo e liberismo vengono considerati un tutt'uno dai liberal d'oggi, in realtà portando alle estreme (e naturali) conseguenze le due anime del liberalismo otterremo due ideologie e due conseguenti pratiche in netto contrasto.

L'anarcocapitalismo si rivela infatti una sorta di liberismo "ultrà", estrema conseguenza del pensiero unico. Si tratta della forma distillata del neo-liberalismo, un liberismo allo stato puro, senza appunto alcuna delle ingerenze "altre" rispetto al mercato che sono lo scomodo portato della critica socialista, addirittura quelle che potrebbero derivare da uno stato minimo come teorizzato da tanta parte del liberalismo classico. Di che si tratta dunque? Di un iper-liberismo sfrenato risciacquato nel gran torrente dell'individualismo anti statalista della vergine America degli albori, sfrondato però di tutti i richiami al senso di comunità. Spooner, Tucker, Warren, Thoreau e Whitman vengono malandrinamente utilizzati come antenati illustri e puntello per la presentabilità. In realtà, i padri veri dell'anarcocapitalismo si rintracciano nella scuola economica austriaca – in particolare Von Hayek, Von Mises, Shumpeter, ecc. – della quale il maggiore esponente dell'anarcocapitalismo, Murray Rothbard, si considera allievo. Da aggiungere anche la scuola di Chicago rappresentata in primo luogo da Milton Friedman, il cui figlio David è uno degli anarcocapitalisti più in vista. Che fine si pongono questi liberali ultrà riuniti nel *Libertarian Party* i cui aderenti si presentano alle competizioni elettorali nelle liste del partito repubblicano? Lo smantellamento dello Stato. In ciò sembrerebbero assimilabili agli anarchici *tout-court*. Essi con-

dividono la convinzione che i danni arrecati ai cittadini dalle bande criminali siano qualcosa di irrilevante se li si confronta con quelli arrecati dallo Stato: guerre, genocidi, crisi economiche, confische, schiavitù, carestie, danni all'ambiente, distruzioni massicce, ecc. "Se un privato viene da me e mi dice: *ti fornisco certi servizi, che tu li voglia o meno, e quindi mi devi pagare*, parliamo di un tentativo di estorsione – osserva David Friedman – ma se un governo si comporta allo stesso modo, allora parliamo di tassazione" e, incalza Murray Rothbard:

Noi rifiutiamo definitivamente l'idea che la gente abbia bisogno di un tutore che la protegga da se stessa e che le dica ciò che è bene e ciò che è male. In una società libertaria niente vieterebbe la droga, il gioco d'azzardo, la pornografia, la prostituzione, le deviazioni sessuali, tutte attività che non costituiscono delle aggressioni violente nei confronti degli altri. A differenza di altre correnti di pensiero, siano esse di sinistra o di destra, noi rifiutiamo di riconoscere allo Stato il diritto legale di ciò che verrebbe considerato illegale, immorale o criminale se fatto da qualcun altro. Le tasse, il servizio militare, la guerra... sono forme intollerabili di violenza con cui alcuni gruppi privilegiati impongono agli altri la loro concezione del mondo. Ciò che noi difendiamo è il diritto inalienabile e fondamentale di ciascuno alla protezione da ogni forma di aggressione esterna, provenga essa da individui privati o dallo Stato¹¹.

Queste dichiarazioni tratte dal *Libertarian Manifesto* posono di diritto rientrare nel solco della tradizione sia liberale classica che anarchica, con il loro forte senso della libertà personale, il rifiuto della moralità imposta e il forte anti-statalismo. Molti *radicals* potrebbero sottoscrivere simili affermazioni. Le cose cominciano a cambiare quando si scende a considerare con cosa si intende sostituire il paternalismo statale: la mano invisibile del mercato. "Lasciate che la gente interagisca, garantite il diritto alla libertà e alla proprietà, e l'ordine emergerà da solo. L'economia di mercato è un ordine spontaneo, in cui miliardi di persone entrano ogni giorno allo scopo di produrre benessere per sé e per gli altri",

11. In G. Piombini, *Per l'anarcocapitalismo*, in «A. Rivista anarchica», n. 4, XXV, 1995, pp. 17-20 (p. 18).

sostiene Boaz¹². È evidente il perdurare dell'utopia di fondare la libertà dell'uomo nella pratica della limitazione della libertà, mezzo il capitale, dell'ottimismo sull'auto-organizzazione della società congiunto al pessimismo antropologico che vede nell'egoismo la molla dell'*homo oeconomicus*. Scrive infatti tale Guglielmo Piombini:

Libero mercato significa infatti sovranità degli individui in quanto consumatori. In un plebiscito ripetuto ogni giorno, dove ogni soldo dà diritto ad un voto, i consumatori decidono chi deve possedere e gestire le fabbriche, i negozi e le fattorie. Nel libero mercato la ricchezza può essere acquisita in un solo modo, servendo nel miglior modo possibile e a minor costo la gente... Solo nel mercato dunque il controllo dei mezzi materiali di produzione è soggetto al controllo sociale, cioè alla conferma o alla revoca da parte dei consumatori, nel cui giudizio sono assolutamente sovrani¹³.

Insomma, tutta la letteratura sociologica, politica e psicologica sulla manipolazione delle coscienze è andata buttata. Non mi riferisco solo a Marcuse o a Mannheim ma, ad esempio, a fior di liberali come Raymond Aron quando questi scinde la mancanza di libertà dallo Stato attribuendola al sistema sociale modernamente organizzato :

Il tiranno, colui che lascia a ciascuno l'illusione della libertà ma gliene ruba la sostanza, è il sistema sociale in quanto tale. Cosa può fare l'individuo, anche in una società democratico-liberale, per fermare la corsa alle armi, per sottrarre gli uomini ai rigori della competizione, quando invece la sola capacità produttiva permetterebbe di dare a tutti il necessario se soltanto i manipolatori non inventassero bisogni fittizi?¹⁴

Similmente, gli anarcocapitalisti sembrano assolutamente insensibili agli effetti sull'ambiente di una dissennata pratica capitalista e la loro unica proposta "ecologica" è rappresentata dalla esilarante idea di privatizzare le specie in via di estinzione.

12. In S. Ottolenghi, *Ai confini della libertà*, in «Panorama», XXXIV, 14, pp. 104-110, 10 Aprile 1997 (p. 106).

13. G. Piombini, *Per... op. cit.*, p. 20.

14. R. Aron, *Il concetto... op. cit.*, p. 150.

In *Difendere l'indifendibile*, Walter Block, figura di punta del movimento, assume la difesa delle figure sociali considerate più infami, ivi incluso il ricattatore, il poliziotto corrotto, lo speculatore, in base alla considerazione che tutte queste figure sono coinvolte in transazioni di mercato fra adulti consenzienti, secondo l'espressione che fu di Nozick¹⁵. Ciò è senz'altro sostenibile a livello generale, anche se può essere oggetto di discussione, ma questo discorso rende evidenti le aporie di una simile scuola di pensiero quando, ad esempio, si afferma che "le leggi sui minimi salariali sono una sciagura per chi cerca lavoro. Impediscono agli imprenditori di assumere dipendenti che sarebbero disposti a lavorare per una paga inferiore a quella stabilita per legge. E costringono chi cerca lavoro, di fronte all'alternativa tra un posto poco remunerato e la disoccupazione, a scegliere la disoccupazione. Meglio affidarsi al mercato"¹⁶. Questo tipo di affermazioni equiparano la libertà dell'imprenditore a quella dell'operaio in cerca di lavoro. L'imprenditore sceglie il salario e l'operaio sceglie se lavorare o no a quel salario. E già, la libertà è scelta! Peccato che l'elemento "bisogno" pesi in questa scelta molto di più su uno dei due attori coinvolti. In base a tale ragionamento le aree del Mezzogiorno d'Italia in cui questo tipo di "transazioni fra adulti consenzienti" sono più frequenti dovrebbero essere la punta avanzata della società di libertà e benessere promossa dall'anarcocapitalismo.

Jay Nock ha affermato ancora più chiaramente: "Un individuo non è costretto a lavorare per la Standard Oil a meno che non desideri farlo... Salario, orario e condizioni di lavoro sono fissate in base al suo consenso: se non gli aggradano, è libero di rifiutarle"¹⁷. Il ragionamento, insomma, filerebbe nel caso dell'esistenza reale delle pari opportunità. Peccato che esse esistano solo nella mente di queste anime ingenuie. Come è allora possibile che questi autori si richiamino alla grande tradizione liberale ed individualista americana? Grazie ad un grave fraintendimento. I primi anarchici americani si trovavano ad operare all'epoca in cui in Europa Stato e grande proprietà, in santa alleanza, tenevano al giogo la stragrande maggioranza della popolazione trattenendola

15. W. Block, *Difendere l'indifendibile*, Liberlibri, Macerata, 1997.

16. In S. Ottolenghi, *Ai confini... op. cit.*, p. 109.

17. In P. Adamo, *Capitalismo, mercato e anarchia*, in «A. Rivista anarchica», XXV, 4, pp. 21-26, p. 24.

dall'iniziativa autonoma, in particolar modo soffocando l'iniziativa di dar luogo a imprese economiche che avrebbero potuto innalzare i singoli al di sopra della loro esistenza animale. Alla metà dell'800 gli Stati Uniti erano nel mezzo di un processo di accentramento burocratico ed amministrativo che minacciava di distruggere il pilastro della "forma" americana, vale a dire la piccola comunità indipendente, e sembrava avviarsi verso un modello di tipo europeo. Per tale motivo gli spiriti liberi del nuovo mondo individuavano nella congiunzione di libertà di iniziativa privata e di facilità di accesso al credito l'unico argine alla oppressione dello Stato e l'unico grimaldello per lo smantellamento del sistema onnivoro. Questo richiamo al libero mercato fu sempre ben lungi dall'attribuire valore positivo al capitalismo da rapina. A parere di Lysander Spooner, ad esempio, la causa della povertà diffusa era da addebitare proprio all'alleanza fra lo Stato e la classe dei capitalisti (la situazione attualmente vigente negli States), per tale motivo l'allargamento degli spazi di accesso al credito, permettendo a chiunque di divenire imprenditore, ampliava le possibilità di una economia meno monopolistica, quindi di una società di liberi proprietari che contrattassero e modellassero la loro vita in base al proprio giudizio. È chiaro in questa visione un intento difensivo. Gli "imprenditori" di cui parlano Spooner, Tucker e Warren erano "gli artigiani indipendenti, i *farmers* proprietari delle loro terre, i piccoli commercianti, persino i lavoratori a giornata"¹⁸, tutta gente che nella possibilità di impresa autonoma trovava la possibilità di difendersi dallo Stato e dal grande capitale monopolistico. Questi autori non avrebbero mai immaginato né la sorte di questo capitalismo difensivo, mutatosi in mostro offensivo, né l'utilizzo che dei loro scritti sarebbe stato fatto dai discendenti diretti dei loro nemici più acerrimi. L'anarcocapitalismo, quindi, altro non è se non l'exasperazione del principio liberista, principio quest'ultimo liberale e ragionevole se assunto in forma difensiva in una società dalle illimitate risorse e in una strutturazione sociale affatto diversa dalla attuale. La verità è che il dibattito fra "proprietà privata" e "nazionalizzazione", fra pubblico e privato, è ormai sterile e logorato. La proprietà privata difensiva e propositiva che perpetuava il cittadino in quanto indivi-

18. Ivi, p. 22.

duo economicamente autosufficiente e attore sociale indipendente, sta via via scomparendo, e non certo perché un socialismo trionfante abbia fatto fiero pasto della libera impresa, bensì perché una famelica imprenditoria ha divorato praticamente tutto proprio in nome della libera impresa!

Il liberismo come concetto progressista, così come accolto anche da certo anarchismo statunitense, è fondato su un ottimismo ancora rintracciabile nel progetto fordista. Quando Henry Ford, nel 1909, progetta il “modello T”, destinato a motorizzare l’America, solo il 10 % degli statunitensi possedevano una autovettura e il mercato sembrava infinito. Il capitalismo fordista era progressivo perché ragionava secondo l’ingenua formula in base alla quale l’estensione della produzione avrebbe prodotto un aumento degli occupati, l’aumento degli occupati avrebbe portato ad una generalizzazione del benessere e questo, a sua volta, ad un aumento dei consumi che avrebbe alimentato ulteriormente la produzione. Il consumismo sarebbe stato l’alimento della democrazia rendendo possibile a tutti di accedere ai beni di consumo altrimenti costosi e disponibili solo per una élite. Si riteneva che il mercato fosse infinito come infinito lo sviluppo orizzontale del benessere, della libertà e delle opportunità garantito dal capitalismo. Consumismo uguale progresso. L’attuale situazione, caratterizzata dalla globalizzazione economica, è definita *post-fordista* in quanto il quadro di riferimento è andato radicalmente trasformandosi per cui non è più concepibile l’utilizzo di questa precettistica semplicistica. Mentre il produttore fordista, infatti, identificava i propri dipendenti con i propri clienti, per cui creando posti di lavoro egli creava consumatori, il produttore post-fordista non produce più nello stesso ambito territoriale di consumo: oggi i mezzi tecnici sono tali per cui si produce dove i salari sono i più bassi possibile (e i lavoratori meno tutelati dalla legge) e si vende dove i redditi sono i più alti possibile. In epoca fordista la potenza di una azienda era valutata dall’esercito dei suoi lavoratori e l’azienda più forte era quella con l’esercito maggiore; ora, con lo scollamento creato dalla mondializzazione, le aziende che danno maggiori garanzie sono quelle che con più facilità se ne disfanò. La dinamica salariale di Ford, che pagava i suoi operai 5 dollari al giorno nel 1910, non è più funzionale perché non è il territorio di produzione quello che interessa all’imprenditore, quindi tutto ciò che i lavoratori guadagnano il capitale lo perde e

viceversa¹⁹. Ma non è finita; l'amara scoperta è che il mercato non è infinito. Nei paesi industrializzati il mercato è saturo. Automobili, elettrodomestici, computers e telefoni cellulari sono ormai patrimonio comune di ogni famiglia nordamericana, europea o giapponese. L'unico mercato possibile è quello di sostituzione. Ed ecco l'irrompere di sempre nuovi modelli che devono sostituire i vecchi, ma non è il mercato di Henry Ford ed è spesso necessario il ricorso ad incentivi per le sostituzioni da affiancare alla persuasione pubblicitaria che fagocita gran parte delle risorse delle imprese (a danno della ricerca) nonché del denaro dell'acquirente del bene supportato. I paesi di produzione sono l'unico serbatoio di nuovi acquirenti e la possibilità ultima di un mercato di espansione, ma se solo l'India o la Cina arrivasse ai livelli di motorizzazione occidentale il mondo crollerebbe, mancando le condizioni di sostenibilità ambientale. Su questo scoglio si infrange il mito progressista del capitale, che non solo non diminuisce le differenze fra gli uomini, anzi addirittura le alimenta, ma neppure quelle fra i popoli. Già con pochi paesi ad alto reddito siamo al punto che si è ormai certi della impossibilità della uguaglianza perché il pianeta non consente ai paesi in via di sviluppo il livello economico degli Stati ricchi, pena la distruzione del pianeta. Dov'è la libertà dei paesi produttori? Dove la libertà di tutti i cittadini del mondo di vivere in un pianeta integro? Come giustificare mediante un'etica utilitaristica questa situazione?

I paesi liberisti danno delle belle lezioni di libertà allorché appaltano il grosso della produzione alle fabbriche del Sud del mondo dove bambini di cinque-sei anni sono privati della loro libertà di giocare e di studiare per un massacrante lavoro fuori da qualunque norma in termini di orario, modalità e igiene per un salario mensile equivalente ad una nostra tazza di caffè. Gran parte del consumo di oggetti di marca nell'occidente è assicurato dallo sfruttamento del lavoro di bambini e bambine del Sud del mondo. Secondo i calcoli delle organizzazioni che si occupano di consumo equo e solidale il costo della manodopera non incide più di un 2 % sul prezzo di vendita di un paio di scarpe di una nota marca

19. Alla fine degli anni '70 un operaio della Fiat doveva lavorare nove mesi per guadagnare il denaro sufficiente per acquistare una 127; oggi, per acquistare la vettura equivalente, la Punto, le mensilità necessarie sono 11-12. Questo mentre la produttività è a tal punto aumentata che egli, negli anni '70, produceva 19 vetture l'anno ed oggi ne produce 60! (M. Revelli e G. Cremaschi, *Liberismo... op. cit.*, p. 79).

sportiva americana in un qualunque grande magazzino dell'occidente. Questi lavoratori sono indubbiamente liberi, secondo Nozick, Rotherband e Friedman.

Già nel lontano 1767 Simon Linguet individuava la maggior aporia di un discorso simile:

È l'impossibilità di vivere con qualsiasi altro mezzo che costringe i nostri braccianti a zappare la terra di cui non mangeranno i frutti, e i nostri muratori a costruire edifici in cui non vivranno. È il bisogno che li spinge verso quei mercati dove aspettano che un padrone faccia loro la cortesia di comprarli. È il bisogno che li costringe a mettersi in ginocchio dinanzi a un ricco per avere da lui il permesso di arricchirlo. (...) Questi uomini, si dice, non hanno padrone – in realtà ne hanno uno, e il più terribile, il più imperioso dei padroni, il *bisogno*²⁰.

Questi uomini sono in uno stato di dipendenza che falsifica la normale "transazione" fra capitale e lavoro; ora il discorso di Linguet si può estendere perfino ai paesi interi.

L'aspetto più rimarchevole poi di questa neo-colonizzazione è che, a differenza di quella classica ottocentesca, questa globalizzazione non assicura un alto tenore di vita nella madrepatria, come invece fu, ad esempio, per l'Inghilterra al tempo in cui affamava l'India, anzi l'industria occidentale cresce distruggendo occupazione in patria, quindi favorendo, contestualmente ad un enorme aumento dei redditi da capitale delle aziende, un aumento della povertà e relativo calo anche dei consumi di sostituzione in uno strano colonialismo, che non solo non apporta grandi benefici alle popolazioni del Sud del mondo, ma addirittura importa nel Nord molte situazioni di quei paesi. Si rivedono infatti nelle piccole e grandi città occidentali i laboratori di impronta manchesteriana che erano tipici del terzo mondo, caratterizzati dallo sfruttamento e dalla mancanza di garanzie. Sono le esigenze imposte al mercato dal "nuovo ordine mondiale" in cui il 50 % del mercato è gestito dalle grandi multinazionali. Bell'aumento di libertà e bel mercato libero!

In base al principio benthamiano dell'"utile" – anche se, è bene sottolinearlo, gli anarcocapitalisti rappresentano l'ala

²⁰. Citato in N. Chomsky, *Linguaggio e libertà*, in *Per ragioni... op. cit.*, (471-495), p. 486.

antiutilitaristica del liberismo – la sofferenza di alcuni può essere giustificata dal fatto che garantisce – in pratica ne è l’artefice! – la felicità di altri. Questi però, secondo i precetti utilitaristici, dovrebbero essere la maggioranza; statistiche americane parlano invece del venti per cento più opulento cui la massa “infelice” funge da sgabello per l’elevazione. In una ottica planetaria, è la povertà dell’ottanta per cento del mondo a garantire la ricchezza dei paesi dell’occidente industrializzato. Senza quella povertà che è una mancanza di libertà sia emancipativa che propositiva, non ci sarebbe da noi la libertà totale dei grandi capitalisti, né quella parziale del nostro ceto medio. L’una è funzione dell’altra. Non è con le armi della critica utilitaristica che si può smontare un movimento antiutilitarista, ma questa osservazione è in grado di farci riflettere sulle reali possibilità di incremento della libertà possibili in un regime di questo tipo, nel quale, in pratica, già viviamo.

L’attuale capitalismo offensivo, monopolistico è manipolatorio, sfruttatore, parassitario e distruttivo non può essere difeso tramite le ignare penne dei defunti individualisti americani come stoltamente (o furbamente) fanno gli anarcho-capitalisti ma anche i comuni partiti neo-liberali ovunque vincitori, che ne rappresentano la versione appena smussata. Non deve perciò stupire se un anarchico a tutto tondo come Noam Chomsky, il quale si considera erede della grande tradizione liberale delle origini, esprime opinioni apparentemente filo-statali e assolutamente contrarie a quelle espresse da questi sedicenti libertari:

Le mie mete a breve termine consistono in una difesa e addirittura di un rafforzamento di elementi dell’autorità statale, elementi che, pur essendo sotto certi fondamentali rispetti illegittimi, hanno una necessità critica, proprio ora, al fine di impedire quei ben congegnati sforzi che sono attuati per “far arretrare” i progressi conseguiti con l’estensione della democrazia e dei diritti umani. L’autorità dello Stato è sottoposta, attualmente, a un severo attacco nelle società più democratiche, e ciò non perché in conflitto con la visione libertaria. Piuttosto il contrario: perché offre (una debole) protezione ad alcuni aspetti di quella visione²¹.

In altre parole, il capitalismo offensivo ha ormai talmen-

21. N. Chomsky, *Mete e visioni*, in *Il potere*, op. cit., p. 93.

te compromesso la situazione che un minimo di garanzia di libero mercato e di una sfera di libertà personale può paradossalmente essere ottenuta solo tramite l'utilizzo strumentale dello Stato:

Nel mondo presente, ritengo che le mete di un anarchico convinto debbano essere difese, contro gli attacchi cui sono sottoposte, a opera di certe istituzioni dello Stato, mentre al tempo stesso viene effettuato il tentativo di farle aprire a una più significativa partecipazione pubblica, per poi da ultimo smantellarle, quando, in una società molto più libera, si daranno le condizioni adatte²².

Queste affermazioni non sono affatto, per quanto ne dicano gli anarcocapitalisti, in contrasto con la tradizione anarchica americana. Benjamin Tucker, uno dei massimi fautori della libera concorrenza, proprio a difesa di questa espresse il giudizio che lo sviluppo dei trusts fosse illiberale e che quindi si rendesse necessaria una serie di confische forzate al fine di abolire le concentrazioni industriali e su queste basi rendere nuovamente proponibile la soluzione anarchica. Su questi passi gli anarcocapitalisti sorvolano allegramente.

Chomsky e Rothbard affermano entrambi di ricollegarsi alla tradizione liberale, come è possibile che giungano a soluzioni antitetiche? Essenzialmente perché il primo rimane fedele a detta tradizione ponendo al centro la libertà individuale (negativa e verticale) *nella* democrazia (libertà positiva ed orizzontale), e in questa costruzione rientra anche una certa accettazione della libertà del mercato, mentre il secondo si pone essenzialmente come un estremista del liberismo economico, figlio degenerare dell'idea del libero mercato, scollandolo totalmente dalla democrazia. Vediamo quindi, mediante questa esasperazione delle vie di fuga del liberalismo, come quelle che apparentemente sembrano due anime coerenti ed armoniche fra di loro lo siano solo nelle condizioni naturali del gioco, non quando delle nuove regole lo abbiano trasformato al punto da rendere impossibile parteciparvi per la maggioranza. Nessun gioco è divertente se si conosce già in partenza il vincitore. Ritornando all'esempio degli scacchi, chi "sceglierebbe" di disputare una partita contro un giocatore che ha già in mano uno scacco matto? Esiste poi

22. Ivi, p. 95.

una condizione di gioco ancora più illiberale, quella cioè in cui il giocatore favorito decide le regole del gioco per lo sfavorito ma rifiuta di soggiacervi egli stesso. Questo è quello che avviene riguardo alle regole – ovvero alla mancanza di regole – del mercato. Questa “libertà” viene imposta (!) agli altri dalle grandi compagnie, ma queste stesse non stanno alle (non) regole richiedendo le misure protezioniste dello Stato. Le amministrazioni Reagan e Bush, ad esempio, sono state caratterizzate dai più drastici tagli alla spesa sociale dai tempi del *new deal*, da un preoccupante aumento della povertà (cioè della massa cui viene imposta, per liberarla dal “paternalismo”, la legge di mercato del “nuota o muori”) e da un forte aumento delle sovvenzioni alle grandi imprese e alle banche che hanno portato ad un aumento della ricchezza del venti per cento più opulento del paese (quello cui lo Stato, non più paternalistico, ha elargito i suoi favori e che è stato esentato dal soggiacere alla suddetta legge):

Il “contratto con l’America” di Gingrich [un eminente “liberale” americano, N.d.R.] esemplifica nitidamente l’ideologia del “libero mercato”: protezione e sussidio pubblico per i ricchi, disciplina di mercato per i poveri. Esso ha chiesto a gran voce “tagli nella spesa sociale” a tutto campo – per i poveri, gli indifesi, compresi i bambini e gli anziani. E di accrescere l’assistenza per i ricchi, nei modi classici: misure fiscali regressive e sussidio diretto. Nella prima categoria rientrano le maggiori esenzioni fiscali per gli uomini d’affari e i facoltosi, tagli dell’imposta sui redditi da capitale e così via. Nel secondo rientrano i sussidi del contribuente per investimenti in impianti e attrezzature, regole più favorevoli per l’ammortamento e lo smantellamento dell’apparato di regole che ha l’unica funzione di proteggere la gente e le future generazioni²³.

La semplice prosa di Chomsky continua ad essere illuminante. Egli ha sempre affiancato alla sua attività di linguista, materia nella quale è considerato un punto di riferimento fondamentale, la funzione di coscienza critica dello zio Sam. In quest’ultima veste egli ha guadagnato la maggiore notorietà presso il grosso pubblico che ignora il suo lavoro ango-

23. N. Chomsky, *Democrazia e mercati nel nuovo ordine mondiale*, in *Il potere*, op. cit., pp. 117-164 (p. 151).

lare nel campo della “grammatica generativa”. I suoi scritti più venduti degli ultimi trent’anni svolgono una funzione demistificatoria e dissacratoria della grande “democrazia liberale” degli Stati Uniti d’America dimostrando appunto come più essa si sposta verso il “liberalismo”, più impone le regole del mercato agli altri (i poveri) e se ne libera per sé, in una “economia di profitto a sussidio pubblico”. Di più, oltre che fra le classi di uno stesso paese, questa tattica è stata usata dai paesi ricchi nei confronti dei paesi poveri. La Gran Bretagna e gli Stati Uniti sono sempre stati estremi nel rifiutare la disciplina del mercato per loro e nel costringervi le loro colonie riconosciute nel passato e quelle di fatto nel presente.

Ad esempio, dopo aver descritto le politiche protezioniste inglesi a difesa della propria industria nei confronti di quella giapponese negli anni venti (in pratica la chiusura totale ai prodotti nipponici), Chomsky continua:

Mezzo secolo dopo, i reaganiani, alle prese con la competizione giapponese, seguirono in buona parte lo stesso corso. Se avessero permesso alle forze di mercato che essi veneravano in pubblico di agire liberamente, oggi gli Stati Uniti non avrebbero più un’industria siderurgica né automobilistica; né semiconduttori, né il calcolo massivamente parallelo, né molte altre cose. L’amministrazione Reagan non ha fatto altro che chiudere il mercato alla competizione giapponese mentre elargiva finanziamenti pubblici a fiotti, misure che sono state ampliate sotto Clinton²⁴.

Fino a concludere che:

Il primo e il terzo mondo di oggi erano di gran lunga più vicini tra loro nel diciottesimo secolo. Una ragione dell’enorme differenza che da allora si è venuta a creare, risiede nel fatto che i governanti sono riusciti ad aggirare la disciplina di mercato che hanno propinato con la forza alle proprie colonie (...) il liberalismo economico imposto al terzo mondo nel diciannovesimo secolo è un elemento chiave per spiegare il ritardo della sua industrializzazione²⁵.

24. Ivi, p. 127.

(...) nel periodo successivo alla seconda guerra mondiale, gli Stati Uniti si spostarono infine verso un internazionalismo liberale dopo aver a lungo trasgredito ai principi liberali, (...). Negli anni cinquanta praticamente tutti i finanziamenti per la ricerca e lo sviluppo nel campo dei computer provennero dal contribuente, accanto all'85 per cento dei fondi per la ricerca e lo sviluppo nel settore dell'elettronica generale (...) i reaganiani si specializzarono nella "più insidiosa forma di protezionismo": il "commercio controllato" che fondamentalmente "restringe il commercio e chiude i mercati" oltre al fatto che "alza i prezzi, riduce la competizione e rinforza gli accordi di cartello"²⁶.

I principi generali sono chiari ed impliciti: i liberi mercati vanno bene per il terzo mondo e il suo sempre più nutrito corrispettivo interno. Le madri con figli a carico possono ricevere una severa ramanzina sulla necessità di sostenersi da sé, ma non i manager e gli investitori dipendenti, per favore. Per loro lo Stato assistenziale deve essere prodigo²⁷.

Gli elementi di questa prodigalità sono i sovvenzionamenti pubblici alle aziende, i tagli alle tasse e alla spesa sociale, il salvataggio di aziende e banche con i soldi dei contribuenti, ecc. Insomma, solo la miopia o quasi cecità da ideologia può contrabbandare il libero mercato del "nuovo ordine mondiale" come una garanzia di libertà e la fonte del progresso economico, del benessere e della felicità. Queste condizioni vengono senz'altro assicurate alla minoranza opulenta che forma i cartelli, la quale li ha conquistati proprio soffocando il mercato e fruendo delle sovvenzioni pubbliche – si legga del contribuente – ma non certo alla maggioranza sempre più impoverita ogni volta che questo sedicente liberalismo ingrana la quarta. Non certo per i paesi-satellite dell'occidente avanzato, come l'India deindustrializzata dagli inglesi perché non competesse liberamente con la madre patria, non per i paesi dell'America Latina in cui una sola multinazionale americana, la *United Fruit Company*, ha il potere di far eleggere dei governi-fantoccio e in cui il paese "paladino del mondo", pronto ad intervenire per riportare la libertà dove

25. Ivi, pp. 129-30.

26. N. Chomsky, *Metè e visioni*, in *Il potere*, op. cit., pp. 130-31.

27. Ivi, p. 153.

le situazioni si siano messe male al punto che qualche concorrente potrebbe addirittura pretendere di disputarsi liberamente un posto nel mercato, tollera le più brutali atrocità dei “caudillos” fedeli a Washington. Talvolta, come nel Nicaragua, vi partecipa. Davanti a tutto ciò gli anarcocapitalisti sono ciechi e sordi. Anche i loro compagni istituzionalizzati che siedono nei parlamenti liberali dell’Europa liberale (e protezionista), controllati dall’occhio liberale (e paternalista) dei liberalissimi (e criminali) Stati Uniti d’America.

[torna all'indice](#)

LOGICA II

Ancora sulle logiche del liberalismo e del libertarismo. Le incongruenze profonde

Esiste, in realtà, come discusso intorno all'idea di Popper, una logica più profonda del liberalismo. Non si possono infatti comprendere pienamente le differenze fra l'ideologia liberale e quella socialista (o latamente "democratica") se non si tiene conto di una divergenza di fondo tale da impedirne la commistione. Questa differenza è la teoria sull'uomo. Tutte le correnti filosofiche, politiche, psicologiche, sociologiche ecc. si possono in realtà ridurre, nei loro aspetti basilari, a due orientamenti generali sulla natura umana. Il primo considera l'uomo come un animale irrimediabilmente asociale e parte dal presupposto che le sue soddisfazioni e i suoi scopi siano essenzialmente di natura individuale. La più matura espressione di questa scuola di pensiero è stata quella dell'empirismo inglese del Seicento, in particolare Thomas Hobbes e John Locke. Secondo questi autori, gli esseri umani cercano di soddisfare esclusivamente i loro propri bisogni individuali e queste singole ricerche finiscono per interferire reciprocamente. Scrive Hobbes: "Io sostengo che vi sia un'inclinazione generale dell'umanità, un perpetuo e instancabile desiderio di potere, che cessa solo con la morte"¹. La reciproca interferenza di questi desideri di potere porterebbe inevitabilmente al reciproco danneggiamento ("Homo homini lupus"). Lo "stato di natura" è un continuo grande caos, uno stato di guerra in cui ognuno cerca di espandere il proprio potere invadendo i possedimenti e la libertà degli altri. La funzione dello Stato è di vigilare affinché si rispetti un "contratto sociale" sottoscritto dai membri di una società che garantisca a tutti il soddisfacimento personale e la proprietà privata, limitando in ognu-

1. Citato in J. R. Greenberg e S. A. Mitchell, *Le relazioni oggettuali nella teoria psicoanalitica*, Il Mulino, Bologna, p.395.

no il raggio di azione fino ai limiti della libertà altrui.

Che tipo di libertà, dunque, può permettere uno stato basato su una visione per cui questa sarebbe da controllare? Nel classico *Due concetti di libertà*, lo storico delle idee Isaiah Berlin² definisce “libertà negativa” il principio su cui poggia la filosofia politica anglosassone. In altre parole, ogni uomo cerca dei soddisfacenti personali non compatibili con quelli del proprio vicino; lo Stato non deve avere allora altro fine che di “salvare la natura umana da se stessa” (Bredvold)³. La società, in una simile visione, non può aggiungere nulla di essenziale alla natura umana e alla sua gratificazione personale, suo unico fine. La visione dell'uomo è quindi negativa e pessimistica. La più immediata ricaduta pratica di una simile concezione è la necessità della soppressione istintuale. Sigmund Freud rappresenta infatti l'apoteosi del pensiero liberal-hobbesiano.

Per Sigmund Freud l'individuo, come per Hobbes, è dominato dal desiderio di gratificazioni individuali. L'aggregazione sociale sarebbe realizzata secondariamente, e per fini puramente egoistici, tramite la rinuncia alla soddisfazione di gran parte del bagaglio istintuale più naturale, più “umano”. Per usare le sue parole: “la civiltà è il risultato del sacrificio da parte degli uomini di una parte della loro libertà sessuale e di perversione”⁴. In *Il disagio della civiltà*⁵ egli chiarisce perfettamente come la società sia necessaria ma come questa si raggiunga mediante una mutilazione della natura umana, mutilazione che è la fonte delle nevrosi. La nevrosi è il prezzo della civiltà.

L'uomo alla nascita sarebbe governato esclusivamente dal “principio di piacere”, vale a dire il desiderio di immediata soddisfazione degli impulsi provenienti dall'*Es*, il magazzino istintuale che rappresenterebbe la totalità dell'esperienza agli inizi della vita. Egli è in una condizione di “narcisismo primario”. Sarà solo tramite l'interiorizzazione delle norme e dei divieti da parte delle figure genitoriali che l'*Io*, distintosi dall'originario *Es* a causa dello scontro con la realtà, imparerà, tramite i meccanismi di difesa, a sopprime-

2. I. Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, Feltrinelli, Milano, 1989, pp. 185-241.

3. Citato in Greenberg e Mitchell, *Le relazioni... op. cit.*, p. 396.

4. Da una lettera a Fliess, citata in C. Neri (a cura di), *Prospettive della ricerca psicoanalitica nel gruppo*, edizioni Kappa, Roma, 1983, p. 55.

5. S. Freud, *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Vol. I-XII, Boringhieri, Torino, 1980.

re i propri impulsi al fine della civile convivenza. È il *Super-Io* l'istanza deputata al senso di colpa, vero artefice della repressione istintuale che Freud vede come positiva e fondamentale per lo sviluppo della civiltà. Per usare le parole di Freud "dove è l'Es deve essere l'Io". L'Io, in parte conscio ed in parte inconscio – i meccanismi di difesa non sono coscienti – è costretto a mediare fra la irrazionalità del "principio di piacere" dell'Es e la forza repressiva del Super-Io ed opera in base al "principio di realtà". Lo Stato è una necessità repressiva dell'impulso naturale al fine di sublimarlo per fini costruttivi.

Nel 1931, rispondendo ad Einstein su *Perché la guerra?*⁶ Freud ribadisce quanto più volte espresso precedentemente, cioè che la vita è caratterizzata dalla lotta fra pulsioni di vita e pulsioni di morte e che la spinta a distruggere deriva da queste ultime e, se repressa, continua ad agire per altre oscure vie, mentre quando ne è permessa la libera scarica, come nelle situazioni di guerra, essa si manifesta in tutta la sua potenza dimostrando la vera natura dell'uomo. È lo stato di natura di Hobbes!

Solo le istituzioni repressive dello Stato, interiorizzate in forma superegoica, grazie anche alla protezione del "sacro" che ha sanzionato ogni graduale passo di rinuncia istintuale nel corso della storia, possono proteggerci dalla nostra stessa natura. Sia che queste si configurino come la monarchia assoluta di Hobbes, sia come la democrazia di Locke. La maggioranza dei liberali afferma di richiamarsi a quest'ultimo.

La seconda scuola di pensiero, che origina in Aristotele e che vede il suo massimo dispiegarsi in quel filo che unisce J.J. Rousseau a K. Marx, passando per Hegel, parte invece dalla convinzione che i bisogni umani siano soddisfacibili solo in società. L'uomo è intrinsecamente sociale (*zoon politicon*), è spinto all'aggregazione. Lo "stato di natura", dunque, è ben diverso da quello ipotizzato dagli empiristi inglesi. La natura umana è ricca di sentimenti di reciproco interesse. L'uomo isolato è un falso, non ha significato in quanto è un organismo incompiuto. "L'essenza umana – scrive Marx – non è un'astrazione inerente a ciascun singolo individuo. L'insieme delle sue relazioni sociali è la sua realtà"⁷. Il

6. In S. Freud, *Opere*, Boringhieri, Torino, Vol. XI (1967-1980).

7. K. Marx, *Tesi su Feuerbach*, in K. Marx e F. Engels, *Opere scelte*, Editori Riuniti,

contratto sociale, a questo punto, non mira a restringere il campo delle libertà, bensì a far raggiungere all'uomo la sua pienezza, ad abbandonare uno stato di isolamento per entrare a far parte di "un più grande insieme, dal quale in un certo senso trae vita ed esistenza" (Rousseau)⁸, per divenire realmente umano. Berlin definisce questo principio "libertà positiva" perché le istituzioni sociali hanno la funzione "positiva" di dare ai membri quello che non possono avere nell'isolamento. Le dottrine democratiche ed egualitarie, quelle socialiste, così come gli sviluppi psicoanalitici relazionali di Sullivan, Fairbairn, ma anche di Fromm, la psicologia umanistica di Maslow e Rogers partono da questa visione. La principale ricaduta pratica di una simile concezione è un rapporto non conflittuale con il proprio bagaglio istintuale ed una visione più ottimistica della natura in generale.

Stranamente i liberali dicono spesso di richiamarsi a Rousseau. È il paradosso liberale.

Visione pessimistica, egoismo e crudeltà e libertà negativa e, contemporaneamente, ottimismo, socialità e libertà positiva? È, questo paradosso, un aspetto a mio avviso molto poco sottolineato ed indagato che porta a frequenti fraintendimenti. Questa incongruenza conferma l'idea di più liberalismi, uno caratterizzato da una visione ottimistica e da un umanesimo di base, che centra l'attenzione sulla libertà come assoluta mancanza di legacci al completo dispiegamento della personalità umana, in cui il culto dell'individualità non si manifesta in egotismo ma in riconoscimento e rispetto della diversità di tutti gli uomini (Jefferson), ed un altro, una sorta di liberalismo andato a male, pessimista, che centra l'attenzione sulla malvagia natura dell'uomo ed è intento solo a limitarla per garantire ad ognuno una libertà minima, quella di non essere aggrediti dagli altri. Un liberalismo completamente economico, poi, vale a dire il liberismo come unico aspetto di un supposto liberalismo politico, rappresenta un ulteriore scadimento del secondo tipo di liberalismo – quello della libertà negativa – perché non solo accetta una visione dello stato di natura come di uno stato di guerra, ma, al contrario di Hobbes e Locke, ritiene, come Nietzsche e Stirner, che questa situazione sia desi-

Roma, 1948, p. 244.

8. J. J. Rousseau. *Il contratto sociale*, in *Scritti politici*, Utet, Torino, 1970, p. 58.

derabile, almeno sul piano economico, non inquinata dagli “umanesimi” stupidi dei deboli. Giusta, allora, ed in accordo con le leggi della natura, è la tendenza di ogni individuo ad aggredire e distruggere gli altri nell’arena economica. Il liberismo è quindi una evoluzione neoplastica di una cellula già presente nel pensiero liberale delle origini nella forma della libertà di proprietà e di iniziativa, ma ormai degenerata, ingigantita, autoreplicatasi ed autoreplicantesi, completamente sfuggita al controllo dei sistemi di difesa e che sta metastizzando l’intero corpo del consorzio sociale. Oltre al fatto che la riduzione delle attività umane al campo economico è una restrizione assurda, questa imperante versione del liberalismo snatura completamente l’originario ideale liberatorio ed anarcoide, supera da destra una visione moderata, crociana, di liberalismo etico e si tuffa in quello stato di guerra naturale per osannare – per dirla con Nietzsche – la “magnifica bionda bestia avida di vittoria e di preda” che emozionò Hitler. Questa visione angosciante, la stessa che, come abbiamo visto, piaceva tanto a Max Stirner, l’anti-liberale, l’uomo che si faceva bello del suo egoismo, viene spacciata per un ideale di libertà!

L’Italia laboratorio del bonapartismo

In conclusione, l’attuale crisi del socialismo non rappresenta esclusivamente la crisi dell’idea comunitaristica ma anche – sarei tentato di dire soprattutto – dell’idea liberale. Il trionfo di questo liberismo canceroso si pone infatti in forma fortemente antagonistica nei confronti del liberalismo. Quest’ultimo è la cultura del primato dell’autonomia degli individui e dei soggetti sociali, degli attori che nel loro conflitto non distruttivo, nel fallibilismo di ogni idea ed ogni etica, nella contrattualità continua individuano il motore di uno sviluppo sociale dinamico. La positività del conflitto e il fallibilismo sono invece quanto di più lontano dalla teoria e dalla pratica neo-liberista. Si tratta di una cultura che attribuisce una sovranità assoluta e non discutibile ai meccanismi di mercato e assegna quindi la funzione di principio sovrano alla macchina dell’economia generalizzata, all’economico. L’autonomia del popolo nel socialismo e quella dell’individuo nel liberalismo presupponevano il predominio del politico, cioè del sociale, laddove il liberismo è trionfo

assoluto dell'autonomia dell'economico. Ciò rende impraticabile sia l'opzione socialista che quella propriamente liberale, nonostante la tinteggiatura *liberal* che questo economicismo predatorio si è voluto dare.

L'osservatorio privilegiato di queste fallacie, in buona e in cattiva fede, è l'Italia, dove lo snaturamento dell'idea liberale ha raggiunto tonalità grottesche. In questo paese il concetto di liberalismo ha assunto connotati qualunque, nel migliore dei casi, e truffaldini, nel peggiore, palesando il tramonto dell'idea liberale classica e radicale, e realizzando un fenomeno regressivo e passibile di derive preoccupanti. Un autore liberale, Furio Diaz, giovandosi anche di una lunga citazione di Giovanni Ferrara, è estremamente esplicito nell'espressione dei suoi giudizi sul nuovo corso della politica italiana:

È un fenomeno nutrito di presunzione e di arroganza, che come è stato notato, ha messo di moda anche usi stravaganti di aggettivi e di definizioni. Così in primo luogo la parola "liberal-democratico" che, come si è visto, ha in passato espresso la nobile esigenza, ad esempio di Toqueville, di compiere una sintesi, resa necessaria dalle realtà più progredite dell'epoca, fra libertà e democrazia. E che ora invece si presenta, ad esempio in Italia, come il tentativo di camuffamento di un ceto politico uscito dalla rovina democristiana e socialista per rifarsi un volto e una funzione come "nuovo" moderatismo di destra: dove il "democratico" serve come contraveleno del *liberal* di origini anticonservatrici ed anzi progressiste. "Liberaldemocratici, dunque, in quanto sé dicenti liberali non certo nel senso manchesteriano e liberista del *laissez-faire*, *laissez-passer*, ma protezionista-affarista: lasciateci fare quel che ci giova per fare quattrini e proteggerci contro i consumatori, i codici e le novelle; e democratici nel senso non certo jeffersoniano e lincolniano, ma piuttosto nel senso che la democrazia è essenzialmente difesa dal "totalitarismo" comunista: un potenziale maccartismo, tutto sommato, con l'aggravante (se così si può dire) di manifestarsi in un paese che non è, come gli USA degli anni '50, protagonista di una sfida mondiale atomica, e in un tempo in cui il comunismo non esiste più né come realtà di partiti nazionali politicamente significativi, né come sostegno ideologico e politico di minacciose potenze di rilievo continentale o mondiale". È una vicenda di cui non si trova

altra “culturalmente più squallida”...⁹

È chiaro che qui passa sotto il nome di “comunismo” qualunque pratica diretta a limitare l’assolutismo del capitale, da qualunque parte essa venga, proprio quelle pratiche che forniscono “una debole protezione ad alcuni aspetti della visione libertaria” – non quindi perché vi si oppongano –, una azione di seppur flebile contrasto al totalitarismo capitalista che perfino l’anarchico Chomsky difende e che invece questi falsi liberali identificano con la soffocante intrusione dello Stato totalitario!

Il nostro paese rappresenta poi l’apoteosi del neo-bonapartismo, il campo da gioco in cui tutti, a “destra” come a “sinistra” (sic?!), rifattisi una verginità, si definiscono liberali, uninominalisti e bipolaristi. Rileggendo i suggerimenti di Bagehot, illustre liberale inglese, circa come dovrebbe comportarsi il leader (bonapartista) il cui compito sarebbe quello di “guidare i nuovi elettori all’esercizio del suffragio”, si ha l’impressione che li abbia scritti, nel 1958, avendo presente la situazione italiana degli anni novanta, quelli della “seconda repubblica”: non sono gli “argomenti” i mezzi con cui guidare gli elettori, bensì “la maschia conclusione di conclusioni chiare”. Riassume Losurdo:

Questo leader non comunica conoscenze: egli si mostra “sicuro che, se solo gli altri sapessero quello che lui sa, sentirebbero come lui sente e crederebbero come lui crede; grazie a ciò, egli conquista” e viene così a disporre “di un potere eccezionale nei rapporti umani” basato sulla “fede”, “l’entusiasmo”, la “fiducia” che egli sa trasmettere¹⁰.

È incredibile come si possa concepire liberale il fideismo e la delega totale. Continua, con l’aiuto di un altro liberale, Ostrogorsky, il sommario dei suggerimenti per una vera libertà:

Il leader carismatico non solo non comunica conoscenze, ma si direbbe che debba ben guardarsi dal comunicarle (...) Si profila una sorta di “cesarismo popolare”: il leader è ora “un generale di corpo d’armata. Consulta appena il proprio

9. F. Diaz, *L’utopia liberale*, Laterza, Bari, 1995, pp. 63-4.

10. D. Losurdo, *Democrazia... op.cit.*, p. 63.

stato maggiore, il *front bench*, e più spesso è ad un *inner circle* [cerchia ristretta] di alcuni luogotenenti che limita le sue confidenze. Tutto il resto dell'armata riceve semplicemente gli ordini di marcia"¹¹.

Sempre l'Italia ci regala una chiara dimostrazione dello spencerismo neo-liberale votato all'"apologia del puro successo effettuale, come espressione di superiore intuizione filosofico-storica e di saggezza politica", che viene quindi a identificarsi con "una destra improvvisata, autoritaria, e arruffona", "venata in superficie di un populismo mistificatore e ostentante un liberismo neppure efficace e conseguente", "conservatrice, liberista ed anti-liberale" che minaccia "di degenerare nella più arrogante e ottusa deriva plebiscitaria"¹². Questo liberalismo è espressione classica della destra, cioè conservazione del privilegio ed assolutismo, "proclama di voler costruire la Seconda repubblica, ma in realtà ha solo di mira la conquista e l'esercizio del potere per se stessa e i suoi mandanti e complici"¹³.

Una visione simile non assomiglia a nulla che possa essere definito non solo libertario, ma anche semplicemente liberale. Da qui la necessità di riscoprire e rivalutare la carica utopica che contraddistingueva questo pensiero e rendeva un difficile esercizio quello di separarlo dal libertarismo anarchico.

La consapevolezza di questo stato di cose ha mosso il filosofo e psicologo americano John Dewey¹⁴ a difendere una forma di *liberalismo radicale* che abbandonasse l'ingenua adozione del liberismo quale espressione massima della libertà ed emancipasse appunto il sociale dal dominio dell'economico garantendo l'effettiva libertà di ciascun membro della società politica anche attraverso interventi sociali nell'ambito economico, senza per questo adottare modelli comunistici di società. A queste riflessioni è connessa la pedagogia proposta da Dewey con l'intento di una educazione al relativismo ed al fallibilismo, alla formazione di uno spirito critico onnidirezionale, unica sicura fondazione per la costruzione della libertà. La lezione deweyana è ormai parte integrante

11. Ostrogorsky, in *Democrazia e partiti politici*, a cura di G. Quagliariello, Rusconi, Milano 1991, pp. 353 seg.

12. F. Diaz, *L'utopia... op. cit.* sparse, pp. 65-69.

13. Ivi, p. 68.

14. G. Gambiano e M. Mori, *Storia e antologia della filosofia*, vol. III, Laterza, Bari, 1994, p. 598.

del bagaglio libertario ed è espressione del culto del fallibilismo e del relativismo etico, della sperimentazione continua dell'alternativo, oltre i valori preconfezionati.

L'obiezione che si muove ad una lettura del radicalismo liberale e all'anarchismo che in gran parte alla stessa fonte attinge è che, venendo meno le "missioni" di perfezionamento della società e i valori condivisi, l'individuo di cui si dovrebbe incrementare la libertà si manifesterebbe nel lupo che sicuramente è per natura. La seconda parte di questo libro sarà appunto dedicata alla dimostrazione della infondatezza di questa teoria condivisa e al superamento, che questo processo di disvelamento comporta, dell'antagonismo fra la visione individualistica come di quella comunitaria dell'uomo. Siamo arrivati al vero punto di divaricazione fra il liberalismo corrente ed il libertarismo.

[torna all'indice](#)

OSSESSIONE, LIBERISMO E NECROFILIA

Il lavoro rende liberi
scritta sul cancello del campo di concentramento di Auschwitz

III - LIBERTÀ BIOFILA E LIBERTÀ NECROFILA

La libertà umanistica

Sii ciò che sei
S. Kierkegaard

I liberisti hanno profetizzato un mondo migliore in cui il mercato avrebbe garantito a tutti libertà e comodità sempre maggiori e sempre meglio distribuite. La pratica liberista li ha smentiti. I comunisti hanno predetto la fine del regno delle necessità e l'avvento del regno della giustizia come risultato dello Stato proletario. La realtà si è dimostrata molto differente. Solo la voce dissonante di Michail Bakunin pale-sava, al finire del secolo XIX, una vista talmente lunga che l'unica profezia politica ad essersi concretizzata nel secolo XX è la sua:

La libertà senza il socialismo porta al privilegio, all'ingiustizia; e il socialismo senza libertà porta alla schiavitù e alla brutalità¹.

È in tal senso che Crocker può parlare dell'anarchismo come di "socialismo volontario". Imporre il socialismo, infatti, equivale a considerarlo come una condizione innaturale degli aggregati umani. Per comprendere meglio il concetto, torniamo al discorso degli *entitlements*, i "titoli" di proprietà di cui parla Nozick. È facile immaginare una società in cui un individuo, con mezzi assolutamente legali, venga in possesso di un bene vitale per tutti, quale può essere, ad esempio, l'unico lago di un villaggio lontano da altre fonti d'acqua. Non vi è alcun bisogno di capipopolo, *maitre à penser*, avanguardie intellettuali, profeti della rivoluzione o quant'altro che convincano la popolazione del fatto che una simi-

1. Cit. in A. Pessin, *Il sogno anarchico*, in E. Colombo (a cura di), *L'immaginario capovolto*, Elèuthera, Milano, 1987, pp. 165-182, p. 174.

le situazione non è giustificabile mediante alcun tipo di titolo legittimante; forse che la popolazione è forzata o istruita, svegliata o plagiata da qualcuno quando afferma che quell'acqua è di tutti e tale deve rimanere? Potremmo chiamare questa situazione, se proprio andiamo in cerca di etichette, "socialismo", ma di un tipo particolare, il socialismo spontaneo e volontario, in altre parole, "naturale". Esso pone l'usufrutto come reale ed originaria – quindi appunto naturale – modalità di rapporto coi beni ambientali, ivi inclusa la terra e i suoi prodotti, laddove il "socialismo scientifico" istituisce la proprietà statale, fonte dell'ignobile capitalismo di stato.

È chiaro che qui non si intende certo utilizzare un esempio tratto da una comunità elementare per proporre tale strutturazione alla nostra complessa società ma semplicemente far notare come, ridotta la società ai suoi tratti più essenziali, si scopra la naturalità di spinte che invece proprio la assurda complessità della nostra società gerarchizzata ed economicizzata ci impedisce di vedere come ovvie, universali e praticabili, ma soprattutto la innaturalità, e quindi l'ingiustizia, di simili disuguaglianze. È cioè lo spirito naturale dell'uomo a non tollerare situazioni simili e a spingerlo alla ricerca dell'alternativo. Questo spirito naturale, ci dicono gli anarchici, è soffocato e mistificato dalla gerarchizzazione, dal potere, dalla Chiesa, dallo Stato. In altre parole, dalla innaturale repressione che rende altrettanto innaturale ed incompleto l'individuo perché l'uomo completo è libero. Eliminate ciò e ognuno tenderà al suo completamento, alla espansione di sé, vale a dire alla "attualizzazione" delle sue potenzialità. È evidente che la libertà anarchica è libertà bergsoniana. La libertà come realizzazione di sé presuppone la naturale spinta verso tale espansione. Ciò non può essere disgiunto da un chiaro essenzialismo, vale a dire la concezione di una essenza data dell'uomo. La desiderabilità di questo processo di espansione fa intendere la natura benigna di questa essenza per gli umanisti e i libertari, almeno nel periodo classico.

Il passaggio dal liberismo al libertarismo si configura quindi, per utilizzare la differenziazione di Erich Fromm, come passaggio dalla *libertà di avere* alla *libertà di essere*. La prima è conseguenza naturale del predominio dell'economico sul politico che è il *leit-motiv* della filosofia politica moderna. La seconda raggiungibile esclusivamente in una società che ponga in maggior rilievo il politico, il sociale sull'economi-

co. La libertà come libertà di entrare in possesso di tutto senza che nessuna autorità esterna vi si opponga non porta automaticamente a ciò che Bergson definiva come emanazione, espressione della personalità intera, effettualizzazione di Sé; almeno, non come espressione della personalità “attualizzata” e piena come intesa – vedremo – da Maslow e Rogers. Il più delle volte proprio questa cosiddetta libertà è di impedimento alla piena realizzazione dell’uomo.

Il resto del capitolo abbandonerà temporaneamente il solido terreno della politica e della economia spicciole che sono state utilizzate nei precedenti capitoli a dimostrazione delle incongruenze e dei paradossi di visioni di libertà monche e dei guasti da queste prodotte, per avventurarci nei malsicuri territori della psicologia. Questo per indagare i rapporti stretti, le *laisons dangereuses*, fra ideologia, formazione delle identità e realtà sociali, politiche ed economiche. In altre parole, per descrivere i perversi effetti della causalità circolare fra le strutture profonde della personalità e il figlio storpio del liberalismo: il capitalismo industriale.

Economia e psicologia

Psicologia e politica sono strettamente collegate. Si è già detto di come alla base delle teorizzazioni politiche vi siano sottese delle corrispondenti concezioni dell’uomo. Queste concezioni, a loro volta, presuppongono un corredo pulsionale e un conseguente repertorio comportamentale che interessano principalmente lo psicologo. L’uomo autosufficiente che è alla base del paradigma freudo-hobbesiano è un uomo dall’*Io* forte. L’*Io* è l’istanza centrale della personalità, in gran parte cosciente, ed è l’artefice delle decisioni e delle azioni dell’individuo. Egli esiste indipendentemente dagli altri ed aspira ad una libertà negativa. Vedremo in seguito che l’uomo relazionale sarà valutato fundamentalmente come *Sé*.

In realtà, come la psicologia crea la politica, così la politica, nel suo senso lato, crea la psicologia. Soprattutto negli Stati Uniti, infatti, si è affermata una concezione della psicologia sociale di stampo dichiaratamente utilitarista ed economicista che rappresenta l’apoteosi del processo culturale che ha portato a sottomettere il padre, cioè il politico, al figlio,

vale a dire l'economico. Questa visione valuta le relazioni interpersonali nell'ottica dell'economia elementare profitto-perdita, cioè in un sistema costi-benefici di dichiarata origine utilitaristica. Questo è un rozzo tentativo di tradurre in chiave psicologica l'idea dell'*homo oeconomicus* di Smith e Bentham in modo da avvalorare la pratica liberista. Lo strumentario concettuale è dato dal comportamentismo di Watson e Skinner, una psicologia senza psiche che ritiene ogni comportamento appreso mediante premi (rinforzi) e punizioni (stimoli aversivi), traduzione del piacere e del dolore di Bentham. Pertanto ciò varrebbe anche per il comportamento sociale. Le persone, in altri termini, tenderebbero a vivere i rapporti in termini di benefici (piacere-rinforzo) che possono trarne e dei costi (dolore-stimolo aversivo) che sono implicati. La relazione interpersonale tende a mantenersi soltanto nella misura in cui entrambi i protagonisti ottengono una massimizzazione dei benefici ed una minimizzazione dei costi. Sembrerebbe non sussistere una regola del *maximin* alla Rawls! John Thibaut e Harold Kelley pongono come "premessa fondamentale il principio per il quale il comportamento socialmente più significativo non si ripeterà a meno che non venga rinforzato, ovvero ricompensato in qualche modo"². Ogni partecipante alle relazioni sociali è un imprenditore che sta investendo le sue energie relazionali nell'attesa di un guadagno. Scrive Homans, in stile fortemente operativo ed americano, che un comportamento sociale è "uno scambio di attività più o meno tangibile, e più o meno remunerativo e costoso, tra almeno due persone"³. In pratica questi autori ci stanno spiegando che se A, ogni qual volta che ha incontrato B, ne ha ricevuto dita fratturate e calci nelle parti molli, tenderà a non incontrarsi più con B. Gli psicologi americani ci dicono che la nostra è una descrizione banale, è più scientifico dire che si assiste all'estinzione del comportamento interattivo a causa dei susseguenti aversivi del comportamento stesso. Ciò, secondo questi studiosi, proverebbe che l'uomo è fondamentalmente economico e guidato dal profitto. Noi pensavamo che dimostrasse semplicemente che A non è stupido. Che poi non esista un criterio in base al quale valutare i profitti e i costi sembra non scoraggiare questi teorici, campioni dell'avallo del co-

2. J. Thibaut, H. Kelley, *La psicologia sociale dei gruppi*, Il Mulino, Bologna, 1972, p. 18.

3. In P. Amerio, *Teorie in psicologia sociale*, Il Mulino, Bologna, 1982, p. 264.

stituito, custodi del pensiero unico neo-liberale. Il ricorso a concetti intra-personali per definire questo piacere e questo dolore inficia la apparente operazionalità e concretezza del modello. Inoltre questi autori adottano i modelli della “teoria dei giochi”, cioè delle esemplificazioni matematiche che ipotizzano due giocatori con delle risorse di partenza e un certo numero di decisioni da prendere nel corso del gioco, ad esempio gli scacchi, in cui ogni decisione, ogni mossa, comporti un guadagno per un giocatore ed una corrispondente perdita per l’altro, da cui la definizione di *giochi a somma zero*. La trasposizione psicologica di questi modelli è estremamente difficile perché nelle reali interazioni umane è ben difficile che, quand’anche si accetti una concezione economicistica delle relazioni umane, queste si effettualizzino in costi e profitti realmente equiparabili, proporzionali. Si è perciò ricorsi alla costruzione di *giochi a somma diversa da zero* o a somma variabile, di cui l’esempio più noto è *il dilemma del prigioniero*⁴ inventato dal matematico Albert W. Tucker. Questi schemi tengono conto della non esatta corrispondenza di profitti e perdite.

Partendo dai presupposti di una razionalità dei giocatori e della tendenza a massimizzare i profitti e minimizzare le perdite, la matrice consente di prevedere le decisioni che i due giocatori prenderanno⁵.

4. Si veda R. Carli, *Psicologia clinica. Introduzione alla teoria ed alla tecnica*, UTET, Torino, 1987, pp. 242-247.

5. Il gioco prevede due giocatori, che chiameremo A e B, che hanno la possibilità di varie giocate. Ciascun giocatore può effettuare, per ogni giocata, la scelta fra due possibilità che saranno, per A, x o y , per B, w o z , come esposto nella seguente matrice.

A

		x	y
B	w	300	600
	z	600	300

modificato da R. Carli, 1987.

Se A sceglie x e B sceglie w , entrambi guadagnano 300 punti. Se A sceglie y e B sceglie w , il primo vince 600 punti e il secondo ne perde altrettanti. Se A sceglie x e B sceglie invece z , quest’ultimo guadagna 600 punti ed A ne perde 600. Se A sceglie y e B sceglie z , perdono entrambi 300 punti. L’obiettivo del gioco è quello di guadagnare il numero maggiore di punti e di perderne il minore, indipendentemente da

In realtà questa matrice si rivela di una certa utilità nelle situazioni semplici e diadiche, ma non riesce a rendere l'idea e spiegare i fenomeni sociali complessi. Non è quindi possibile ipotizzare di fondare una scienza del comportamento sociale utilizzando esclusivamente i concetti di piacere e dolore di Bentham, economicizzati in profitto-costi dai neoliberali e, a loro volta, psicologizzati dagli psicologi liberisti. È comunque interessante considerare che il dilemma del prigioniero sembra dimostrare la non necessità di una autorità esterna regolatrice anche ipotizzando attori assolutamente

quanto guadagni o perda l'altro. I due giocatori effettuano le loro scelte simultaneamente, ad esempio scrivendo su un foglio la loro decisione, e l'animatore del gioco, raccolti i fogli, riferisce a ciascuno dei due la scelta dell'altro. I modelli comportamentali possibili sono solo due, quello *competitivo* e quello *collaborativo*. Il secondo prevede una serie di scelte della combinazione $w-x$ che farà vincere ad entrambi i giocatori un certo numero di punti ma ciò implica il rischio per ciascuno di perdere un grosso ammontare se l'altro adotterà un modello invece competitivo. È necessaria la *fiducia* nell'altro. Esattamente la situazione opposta a quella dei giochi a somma zero. Insomma il gioco a somma non nulla mette in evidenza come la concomitanza di due atteggiamenti aggressivi (competizione) comporti la reciproca distruttività, senza vinti o vincitori. Questa è la realtà delle interazioni sociali. La fiducia nella lealtà dell'altro rende possibile la vita associata. Le situazioni reali agiscono in modo tale che le scelte di un individuo o di un gruppo ("mosse") non sono semplicemente finalizzate ad una vittoria finale e conseguente finale sconfitta di un avversario, bensì in modo da produrre, *in primis*, ogni volta e nell'immediato degli effetti la cui efficacia nell'acquisire come nel perdere i punti dello stesso "giocatore" agente dipendono anche dalle *contestuali* "mosse" degli altri giocatori – non cioè tramite una sceneggiatura basata su una serie di azioni e risposte linearmente conseguenti per cui la scelta di un giocatore nei giochi a somma diversa da zero può in pratica produrre effetti negativi anche a se stesso oltre che all'avversario di cui non conosce le intenzioni e non sa che mossa egli sta *simultaneamente* effettuando; in secondo luogo, qui si ricerca la massimizzazione del guadagno e la minimizzazione della perdita, non la distruzione dell'altro che è tipica dei giochi a somma nulla. Nel dilemma del prigioniero, ad esempio, la ricerca del più alto vantaggio, inteso come punteggio, può portare, in caso di una scelta competitiva con l'altro giocatore, a perdere invece gran parte dei punti mentre una scelta collaborativa porta sicuramente a far acquisire ad entrambi i giocatori lo stesso punteggio. Qui, nelle situazioni più vicine alla realtà come quella così stilizzata e simbolizzata, viene premiata la collaborazione, non la competitività, e il sentimento predominante è quindi la fiducia nell'altro sulla cui lealtà bisogna contare nel momento in cui si decide di scegliere una mossa che non porti alla massimizzazione del proprio utile, bensì alla efficacia della alleanza per acquisire quanto serve minimizzando le perdite per entrambi. Ciò in situazione di uguaglianza di forze. La società liberista, come abbiamo evidenziato, presenta invece una forte disuguaglianza di potere che, trasformata, semplificandola, la società in un gioco a somma zero, induce gli uomini a giocare una "partita" – le cui regole sono imposte dal giocatore in situazione di predominio – quando la società necessiterebbe solo di "azioni di equilibratura sistemica" basate sulla collaborazione. Ciò porta anche alla creazione di giocatori definiti in termini di classi quali quella dei capitalisti, quella dei proletari, quella dei "colletti bianchi", ecc., ognuna con i propri interessi al raggiungimento del massimo vantaggio, ognuna ricercante tale meta nello svantaggio delle altre. Come si è visto prima, non tutti i giocatori partono però nella stessa situazione di *libertà* di vincere.

egoisti⁶.

Ciò che è certo è che la struttura mentale di ogni epoca è la interiorizzazione dell'*episteme* di quel periodo storico. Foucault diceva che ogni epoca ha le sue verità, i suoi discorsi "che fa funzionare come veri". Quello appena riportato non è quindi un semplicistico miscuglio di buon senso spicciolo e riduzione ai minimi termini dell'idea dell'uomo, ma la spiegazione "scientifica" della incontrovertibile natura umana su cui si basa consequenzialmente e giustamente la nostra struttura sociale. L'uomo è economico, la struttura sociale sarà quindi governata dall'economico.

Questa "falsa coscienza", in senso marxiano, è alimentata quindi dalla nostra strutturazione interna. Erich Fromm, in *Psicoanalisi della società contemporanea*⁷ sottolinea questa interiorizzazione dei valori sociali e la mette in relazione all'autorità. Bisogna però premettere che egli pone una importante distinzione, quella fra una autorità promotrice ed una autorità inibitoria. L'*autorità promotrice* è quella del capo che permette il progresso dei suoi sottoposti fino a che questi non raggiungano la parità con lui e l'autorità stessa viene a dissolversi. Il rapporto con un capo di questo tipo favorisce nei subordinati l'assunzione di norme e valori realistici, relativi e non aprioristici, passibili di accomodamento alle situazioni, in altre parole favoriscono una mentalità aperta. È una autorità situazionale come quelle che si ritrovano nelle società organiche⁸.

L'*autorità inibitoria* è quella di chi al posto di comando utilizza la propria posizione per sfruttare i sottoposti. Come è possibile che autorità di questo tipo si mantengano? Per mantenersi questa autorità ha bisogno di sfruttare nei seguaci dei bisogni immaturi e quindi favorisce la regressione psichica, si adatta perciò soddisfare i bisogni infantili presenti in ognuno, soprattutto i non abituati all'autonomia. In

6. Vedi nota 5.

7. E. Fromm, *Psicoanalisi della società contemporanea*, Comunità, Milano, 1970.

8. L'organizzazione gerarchica, nonostante quello che molti pensano, non trova posto nel mondo preletterato. I famosi "capi", gli "stregoni" e "sciamani" vari, altro non erano che persone di cui era riconosciuta una "diversità" di capacità rispetto alla media del gruppo – ed ecco il riconoscimento delle individualità – ma mancavano completamente di potere coercitivo. Il loro potere era funzionale più che politico, ristretto a compiti delimitati come il coordinamento delle azioni di caccia e si esauriva con l'esaurirsi del compito; "Si tratta quindi di un potere episodico, non istituzionale, periodico, – come gli atteggiamenti di 'dominanza' che si riscontrano tra i primati" (M. Bookchin).

secondo luogo, esistono dei fattori definiti da White e Lipitt⁹ “narcotici” e che sono collegati all’impressione da parte dei sottoposti della inevitabilità del regime autocratico. In conclusione, a rendere sopportabile e perfino da amare una autorità inibitrice sono le soddisfazioni connesse al vivere in un sistema sociale ordinato e produttivo quando il caos, la depravazione, la violenza, insomma, l’“anarchia” è considerata l’unica alternativa. Questa idea è avvalorata da tutte le teorie dell’*homo oeconomicus*. La tendenza a sottomettersi all’autorità, quindi, è derivata dalla interiorizzazione del paradigma hobbesian-freudiano, un altro discorso che la nostra società “fa funzionare come vero”, direbbe Foucault. Ma la costruzione della *forma mentis* autoritaria non finisce qua, il processo va ancora più in là; secondo Fromm, nelle società create dallo sviluppo del capitalismo l’autorità manifesta andrebbe scomparendo per essere rimpiazzata da una nuova forma di autorità, non più personale ed esplicita, bensì impersonale ed implicita, invisibile; si tratta di quel conformismo, prima psicologico e poi comportamentale, che Fromm ha chiamato *autorità anonima*, Reisman *eterodirezione* e Foucault avrebbe poi definito *potere microfisico*. Questa autorità è innanzitutto auto-oppressiva, un “poliziotto interno” costruito intorno a ciò che si ritiene giusto e cioè quello che si ritiene gli altri facciano e pensino. Il potere di questa autorità anonima è pervasivo proprio in quanto non è oggetto di un possibile confronto, pertanto essa è inibitoria ma in modo ben più deleterio di quella manifesta:

... nella lotta contro l’autorità irrazionale si sviluppa la personalità... io riconosco me stesso come “Io” in quanto dubito, protesto, mi ribello. Anche se mi sottometto e prevedo la sconfitta, mi sento “io”: “io” lo sconfitto (mentre)... Le leggi dell’autorità anonima sono invisibili quanto le leggi del mercato e altrettanto incontestabili. Chi può attaccare l’invisibile? Chi può ribellarsi contro Nessuno?¹⁰

Ecco quindi anche la totale mancanza di coscienza di essere sottoposti ad eterodirezione ed ecco anche la adatta psicologia per il capitalismo. Senza sforzo esso si installa nel nostro mondo adagiandosi perfettamente in una *forma mentis*

9. E. De Grada, *Introduzione alla psicologia sociale*, Bulzoni, Roma, 1972, p. 179.

10. Ivi, p. 187.

fatta apposta per riceverlo, grazie ad una epistemologia di dominio.

Liberismo come patologia del liberalismo

*Un uomo non è mai un individuo.
Potremo al limite definirlo
un universale singolare.*
J. P. Sartre

Quali sono dunque i tratti caratterizzanti della psicologia liberale? Innanzitutto, l'orgoglio dell'autodeterminazione, dell'Io autosufficiente ed in lotta con gli altri. Si è infatti precedentemente visto come l'idea liberale si fondi su una visione hobbesiana della natura umana – vale a dire individualismo asociale e desiderio di potenza – e come lo Stato liberale sia fondato su un concetto di libertà negativa – una libertà che nulla aggiunge all'identità dell'uomo che è autonomamente individuata – e di controllo istintuale, cioè della pretesa di un sopravvento della cultura sulla natura.

Questa repressione deve innanzitutto divenire auto-repressione – ce lo insegna Sigmund Freud – cioè attiva partecipazione dell'uomo al suo stesso mutilarsi nella sua essenza tramite la fede e la "ragione". La gratificazione immediata degli impulsi (principio di piacere) viene frenata dal censore interno (il Super Io), primo abbozzo di Stato dentro l'uomo che lo prepara allo Stato esterno. Il primo lo tormenta interiormente, il secondo lo soffoca da fuori. La grande contraddizione logica del liberalismo è quella di cogliere l'aspetto soffocante e limitante dello Stato, al punto di chiederne la più ampia limitazione di potere possibile (lo "Stato minimo"), ma, nel contempo, nel ritenerlo – come un tempo i preti dicevano delle prostitute – un "male necessario". La necessità dello Stato risiederebbe nel fatto che, essendo la natura umana malvagia e motivata al potere, esso dovrebbe garantire la libertà individuale dagli attacchi esterni mediante delle azioni repressive. La cosa interessante è che i liberali ritengono che proprio questa natura umana che lo Stato dovrebbe limitare permetta, grazie alla ricerca del piacere dei singoli individui in competizione fra loro, il benessere sociale! Lo Stato liberale, come il Super-Io freudiano, dovrebbe frenare gli istinti umani (ma non troppo) e dovrebbe lasciarli liberi (ma non troppo). L'uomo freudiano è un compromes-

so in equilibrio instabile.

In realtà, non esiste alcuna prova che quella hobbesiana-freudiana sia la giusta descrizione della natura umana, nonostante le molteplici crudeltà di cui la storia ed i mezzi di comunicazione di massa del villaggio globale ci rendono testimoni. Nel 1989 l'UNESCO ha patrocinato un documento scientifico che ha preso il nome di "Dichiarazione di Siviglia" e che prende decisamente posizione contro la teoria istintivistica dell'aggressività umana attaccando fortemente lo scorretto uso della biologia, dell'etologia lorenziana e del darwinismo che la sostiene¹¹. La teoria dell'evoluzione viene spesso utilizzata, dando luogo alla sua versione definita "sociale" o "spencerismo", vero terreno di cultura del neo-liberalismo, partendo dal concetto errato che a vincere sia il più "adatto" nel senso del "più forte" e la forza viene spesso confusa con l'aggressività che diviene improvvisamente un carattere positivo di selezione naturale. L'enorme distruttività della specie umana viene quindi spiegata nei termini di questa lotta per la sopravvivenza che premierebbe i "più adatti", quindi i giusti vincitori. È facile trasportare, mutandola in metafora, questa teoria nell'ambito sociale e quindi nell'arena economica. In realtà, tutti i dati delle ricerche indicano che la capacità di cooperazione con gli altri membri del gruppo ha permesso la sopravvivenza delle specie animali *nonostante* l'aggressività. Se, ad esempio, si selezionano geneticamente in laboratorio degli animali iperaggressivi che poi vengano immessi in gruppi di loro conspecifici, assistiamo alla dissoluzione della struttura del gruppo o alla cacciata dell'individuo aggressivo. Il documento di Siviglia, dunque, avvalorava la tesi di Kropotkin circa una "evoluzione progressiva" basata sul "mutuo appoggio". Del resto, fosse stata questa la realtà dell'uomo, sarebbe stato molto improbabile che ad un certo punto, improvvisamente, tutti quanti si fossero adeguati a controfirmare un contratto sociale.

A partire dagli anni '50 l'insoddisfazione per il paradigma psicoanalitico classico, con la sua visione pessimistica e squalida della natura umana, e per il comportamentismo ortodosso – una psicologia americana di forte stampo pragmatico, che potremmo dire utilitaristico, e che concepiva l'uomo come un freddo meccanismo condizionabile mediante pre-

11. F. Robustelli, *La violenza non è una necessità biologica*, in «La professione di psicologo», gennaio 1997, pp. 6-7.

mi e punizioni e la mente come una “scatola nera” – portò ad una forte reazione intellettuale, in campo sociologico, psicologico ed antropologico, con la mira di una rifondazione psicoanalitica che rivalutasse il rimosso ed il principio di piacere, quindi, in definitiva, l’immagine stessa dell’uomo. Questo processo poté dirsi definitivo solo con lo sviluppo di una “terza via” della psicologia, altrettanto lontana dalla pesante e antipatica impalcatura teorica freudiana come dalla psicologia senza psiche dei comportamentisti. Con lo sganciamento totale da Freud, quindi. È questa la corrente “umanistica”. Non si tratta di un corpo definito e organico di conoscenze, ma di un particolare modo di trattare i problemi umani che vede fra i suoi molti determinanti l’influenza della filosofia esistenzialista francese. Uno dei principali esponenti ne fu Abraham Maslow il quale presentò una concezione olistico-dinamica simile alle teorizzazioni di Goldstein e Angyal. Secondo questo fondamentale autore la concezione negativa e pessimistica della natura umana trova la sua ragione nel dato storico che la psicologia ha indugiato più sulle debolezze dell’uomo che sulle sue forze. Se si studiano persone nevrotiche si produce una psicologia malata. La psicologia “si è volontariamente ristretta a una sola metà della giurisdizione che le spetta di diritto, e proprio quella più oscura e meschina”¹². La natura dell’uomo è sociale e di collaborazione. L’uomo non è completamente condizionato dal suo inconscio, egli è libero di una libertà positiva ed attuativa. L’uomo può e deve essere autentico, come espresso da Bergson. D’ora in poi ci riferiremo a questo concetto con l’espressione *libertà umanistica*.

In un’ottica di questo tipo, originale e degna di nota è la visione di Bookchin in proposito ai concetti freudiani di principio di piacere e principio di realtà di cui egli produce un rovesciamento. Egli afferma che se la gratificazione immediata viene frustrata dal mondo naturale, non è necessario alcun apparato di rinuncia per reprimere tale bisogno. La situazione delle società organiche era di questo tipo. La natura, cioè, poneva dei limiti alla soddisfazione degli impulsi facendo prendere coscienza della realtà al bambino improntato sul “principio di piacere”. Tale principio non operava quindi a lungo a causa della precoce acquisizione

12. Citazione in C. S. Hall & G. Lindzey, *Teorie della personalità*, Boringhieri, Torino, 1986, p. 268.

del “principio di realtà” imposto dai limiti naturali. Solo dopo il crearsi di società gerarchiche e di classe, con la creazione della “moralità”, prima ad opera di profeti e sacerdoti, poi – sotto la forma dell’“etica” – dei filosofi e dei pensatori politici, i concetti di “colpa” e di “coscienza”, oscuri al primitivo, divennero i nuovi censori della interiorità umana, rimpiazzando i limiti naturali. L’autorepressione che ne seguì è funzionale al permanere del dominio e della gerarchia, quindi dello Stato. Si venne a creare una situazione affatto nuova in cui remissivi sudditi si auto-incatenavano per non danneggiare l’ordine costituito funzionale alla classe dominante. Il “principio di piacere” nasce realmente a questo stadio, quello in cui alcune classi, quelle che dirigono, sono ormai libere dai limiti naturali imposti, grazie all’opera della classe che lavora. Il fatto che i limiti naturali fossero l’unico “principio di realtà” delle società organiche viene dimenticato e sostituito da un mitico “principio di piacere” che deve essere represso dal senso di colpa e dalla rinuncia. Questa epistemologia della rinuncia fonderebbe la “civiltà”, riservando le energie deviate dal loro originale (ed “immorale”) corso per utilizzarle nella creatività e nel lavoro. Secondo l’autore è a questo punto che l’ipostatizzazione del lavoro, della produttività e la mutilazione di se stessi porta gli uomini ad essere realmente ognuno il lupo dell’altro come descritto da Hobbes. Vale la pena di riportare alcuni periodi di queste magistrali pagine:

La trasposizione freudiana di natura e “civiltà” implica un grossolano errore di lettura dell’antropologia e della storia. Un “principio di realtà” che nasce dai limiti naturali viene trasmutato in una ricerca di gratificazione immediata – cioè in quel “principio di piacere” cui il dominio sociale non aveva ancora dato origine e significato. La casa naturale dell’uomo, prendendo a prestito la terminologia di Bloch, che promuove l’usufrutto, la complementarietà e la ripartizione comunitaria, viene degradata ad un hobbesiano mondo di tutti contro tutti, mentre la casa “civilizzata” dell’uomo, che alimenta la competizione, l’egotismo, la possessività, viene vista come mondo giudaico-ellenico di moralità, intelletto e creatività... Spogliata di ciò che Freud chiama “civiltà”, con i suoi attributi di dominio, ragione repressiva e rinuncia, l’umanità si riduce a quello “stato di natura” considerato da Hobbes come animalità bruta... In definitiva, il “principio

di realtà” freudiano non serve i fini della “civiltà”, ma i fini del “principio di piacere” di cui le élite dirigenti si sono appropriate come loro privilegio. *Non è la natura che genera l’animalità psichica indisciplinata*, con la sua brama di gratificazione immediata, *ma un “principio di realtà” gerarchico* – un’epistemologia del potere – che si regge sul dominio e lo sfruttamento. *La “plebaglia” brutta*, che Freud paurosamente associava al prevalere degli istinti aggressivi sulla mite ragione, *esiste al sommo della “civiltà”, non alla sua base...* Non è l’aggressività di un’umanità repressa che minaccia di annichilire la “civiltà”, ma proprio gli architetti del suo Superego: le istituzioni burocratiche e le loro “figure paterne” che dirigono la società dall’alto¹³.

Mica male come ribaltamento! La guerra di tutti gli individui egoisti contro tutti gli altri individui egoisti non è “lo stato di natura”, bensì lo “stato di civiltà”, laddove si intenda con “civiltà” una epistemologia di dominio e di auto ed eterorepressione! La situazione di reciproca guerra che ci circonda non è naturale, deve essere intervenuto qualcosa; la plausibile spiegazione bookchiniana è che questo qualcosa sia stato l’instaurarsi di una “epistemologia del dominio”.

I totalitaristi, ma anche i liberali, prendono come punto di partenza per la loro analisi quello che è un punto di arrivo. I primi, come Hobbes, ritengono necessario un governo forte, senza limiti, i secondi, come Locke, favoleggiano di uno “Stato minimo” che li controlli e li punisca, ma non troppo. Si tratta di due conclusioni che, partendo dalla stessa teoria di fondo – indimostrata ed indimostrabile – giungono a due mete diverse ma tramite la stessa logica. Ciò che caratterizza una teoria è però l’assunzione di fondo e il percorso logico che ne deriva, pertanto vediamo che paradossalmente totalitarismo e liberalismo sono due fermate dello stesso treno! Nel corso del presente secolo il liberalismo si è talvolta dimenticato di tirare il freno. Infatti, nella acuta analisi di Harold J. Laski – un esponente del laburismo inglese, quindi un moderato – il fascismo viene considerato come una “tecnica istituzionale del capitalismo nella sua fase di contrazione” che distrugge il liberalismo che era stato possibile nella fase di espansione. Il suo fine sarebbe quello di “imporre

13. M. Bookchin, *L’ecologia... op. cit.*, pp 186 e 187 (i corsivi sono miei).

alle masse quella disciplina sociale che crea le condizioni sotto le quali il capitalismo spera che sarà ripresa la possibilità di fare dei profitti¹⁴. È chiaro che qui per liberalismo si intende il liberismo egoista che abbiamo precedentemente definito “conseguenziale”.

La lettura umanistica, insomma, considera mendace la visione classica della asocialità dell’uomo, così come è stato espresso dall’analista Fromm¹⁵. Questi ha rivisto il tradizionale concetto freudiano di “narcisismo” e ha conseguentemente sottoposto a forti scossoni l’idea storica della naturale ostilità umana. Egli mantiene il concetto di narcisismo ma non quello della naturale ostilità dell’uomo. Questo, a mio avviso, cambia completamente la prospettiva; l’esigenza repressiva vede la sua origine negli impulsi antisociali mentre il narcisismo di Fromm non mina la civile convivenza, mina, al massimo, il paradigma neo-liberale. Per lo psicoanalista tedesco, che fu poi uno degli autori più in vista della scuola sociologica di Francoforte, la pulsione di morte che Freud vedeva come universale non rappresenta la natura ma la patologia dell’individuo. *Biofilia* e *necrofilia* sono quindi i due orientamenti definiti da Fromm; il primo corrisponde alla naturale tendenza verso la vita ed il prossimo, il secondo, frutto di distorsioni e contraddizioni nel corso della normale evoluzione dell’individuo, è costituito da una innaturale tendenza verso la morte, il potere, la distruzione. Questa tendenza verso la morte, secondo Fromm, si esprime anche nell’interesse verso tutto ciò che è meccanico e freddo, la macchina, la fabbrica e la società-macchina, la società-fabbrica, il perfetto incastrarsi degli ingranaggi, la legge e l’ordine, il possesso, elementi che già Freud aveva descritto come caratteristici del “carattere anale”. La filosofia necrofila per eccellenza è il fascismo. Potremo allora parlarne come di una psicopatologia. Michel Onfray convalida quanto vado affermando allorquando dice che l’ideologia di destra “si fonda sul cattolicesimo e sulla sua passione per il mortifero, per il dolorismo e il godimento nel dolore, nella sofferenza e nel merito”¹⁶.

Quali condizioni sono responsabili della tendenza biofila

14. Citato in Cerroni, *Il pensiero... op. cit.*, p. 57.

15. E. Fromm, *Psicoanalisi... op. cit.*

16. M. Onfray, *La politica del ribelle*, Ponte delle grazie, Milano, p. 106.

e di quella necrofila? Lasciamolo dire allo stesso Fromm:

La condizione più importante perché si sviluppi l'amore per la vita nel bambino è che egli stia con gente che ama la vita... Tra le condizioni specifiche necessarie allo sviluppo della biofilia citerò la seguente: il caldo, affettuoso contatto con gli altri durante l'infanzia. La libertà e l'assenza di minacce; l'insegnamento – più con l'esempio che con le prediche – dei principi che conducono all'armonia e alla forza interiori... L'esatto opposto di queste condizioni favorisce lo sviluppo della necrofilia... Un'altra importante condizione sociale per lo sviluppo della biofilia consiste nell'abolizione dell'*ingiustizia*... mi riferisco ad una situazione sociale nella quale una classe sociale ne prevarica un'altra, e le impone condizioni che non consentono l'esplicarsi di una vita ricca e dignitosa... In ultima analisi, per ingiustizia intendo una situazione nella quale l'uomo non è fine a se stesso, ma diventa un mezzo per i fini di un altro uomo¹⁷.

Sembra proprio la descrizione della nostra società liberal-capitalistica. Quando, più avanti, l'autore passa a considerare altri aspetti del carattere necrofilo, descrive lo sfondo morto, meccanico del mondo fabbrica-mercato, il background cimiteriale dei morti uomini mercificati cui il liberismo ci ha abituati sul quale si staglia l'ipertrofico io "pompa-to" dal narcisismo maligno:

Il nostro approccio alla vita diventa oggi sempre più meccanico. Il nostro scopo principale è di produrre cose, e nel corso di questa idolatria per le cose, noi ci trasformiamo in beni di consumo. Le persone vengono trattate come numeri. Qui il problema non è se la gente sia trattata bene e se sia ben nutrita (anche le cose possono essere trattate bene); il problema è se le persone siano cose o esseri viventi... Ci si interessa alle persone come ad oggetti, alle loro proprietà comuni, alle regole statistiche del comportamento di massa, non agli individui viventi¹⁸. Tutto questo si accompagna al crescente ruolo del sistema burocratico. In giganteschi centri di produzione, in città giganti, in paesi giganti, gli

17. E. Fromm, *Psicanalisi... op. cit.*, pp. 67 - 69.

18. È il "principio di equivalenza" di cui si è trattato a proposito dell'utilitarismo. N. d. R.

uomini vengono amministrati come se fossero cose... Nell'industrialismo burocraticamente organizzato e centralizzato, i gusti vengono manipolati in modo che la gente consumi al massimo e in direzioni prevedibili e profittevoli... In verità, la civiltà industriale-burocratica che è risultata vittoriosa in Europa e in Nord-America ha creato un nuovo tipo di uomo che si può descrivere come l'*uomo dell'organizzazione*, come l'*uomo automa*, e come l'*homo consumens*. Egli è, per di più, *homo mechanichus*; con ciò intendo un uomo-aggeg-gio, profondamente attratto da tutto ciò che è meccanico e orientato contro ciò che è vivo¹⁹.

Questa la descrizione della “casa civile dell'uomo”, del “sommo della civiltà”. E qui che si aggira l'uomo-lupo, il licanthropo di Hobbes, non nella giungla; quella là fuori è la metropoli globale. In questo *humus* necrofilo, in cui il movimento è meccanica, l'individuo è ingranaggio, le relazioni sono transazioni di mercato, qui nasce e cresce e a questa fonte avvelenata si abbevera l'individuo trionfante della nostra era. Ciò che caratterizza l'uomo “necrofilo” è un individualismo egoista, una forte tendenza aggressiva ed un “carattere accaparratore” che assomiglia tanto all'uomo naturale di Hobbes e ricorda sorprendentemente l'*homo oeconomicus* liberista.

Fromm porta a mo' d'esempio di una strutturazione necrofila il poeta italiano Marinetti e il suo *Manifesto iniziale del futurismo*, colmo di esaltazione della forza distruttiva (*thanatos*) e culto della tecnica fredda e distruttrice, e utilizza invece l'americano Walt Whitman come esemplare di biofilo²⁰. Sia detto per inciso, Marinetti aderì al Partito Nazionale Fascista mentre Whitman si dichiarò sempre anarchico.

Ritorniamo, alla luce di questa analisi, ai concetti di liberalismo e liberismo per assestare il colpo letale all'idea della loro unicità. Il liberalismo, promotore di libertà, espansione di sé, creazione, relativismo etico, quindi avverso ai dati di fatto decisi in modo assoluto e definitivo, così come allo Stato regolatore ed ordinatore, oppressore e burocratico, è intimamente biofilo. Il liberismo, culto della fredda macchina economica, della lotta e dell'aggressione, è chiaramente necrofilo e in ciò si trova in compagnia del più fiero avversa-

19. E. Fromm, *Psicoanalisi... op. cit.*, pp. 74 - 75.

20. Ivi, pp.78 e seguenti.

rio del liberalismo: il fascismo. Questo movimento nasceva proprio per contrastare le forze liberali; i neo-liberali imperversanti in Europa si ritrovano invece sempre in compagnia dei figli, più o meno camuffati, dei vari fascismi nazionali. Il liberismo – come comunemente inteso oggi – come psicopatologia del liberalismo!

Psicologia e libertà

Fromm, comunque, non è stato il rivoluzionario della psicoanalisi, bensì il gran divulgatore del freudismo più umanistico. Già Fenichel, discepolo di Freud e psicoanalista ortodosso, fu critico col maestro circa il concetto di universalità della “pulsione di morte” e Alfred Adler, uno dei primi allievi di Freud e poi creatore di uno scisma “eretico”, sostenne la natura eminentemente sociale dell’uomo.

La scuola inglese di psicoanalisi (Fairbairn, Guntrip, Winnicott) è definita “scuola delle relazioni oggettuali” appunto per l’aggiornamento teorico che vede come costitutivo e primitivo il rapporto dell’uomo con l’ambiente (gli “oggetti”) e non come secondario investimento di energia libidica impersonale.

Per Édith Jacobson il Sé nasce da scambi interpersonali e, per tutta la vita, media le transazioni tra individuo e “mondo oggettuale”. Lo stesso vale per la “psicologia del Sé” di Heinz Kohut. Quest’ultimo autore definisce addirittura gli altri come “oggetti-Sé” in quanto il bambino non li vede ancora completamente separati dalla sua persona. Questi oggetti-Sé sono fondamentali nel processo di sviluppo di un Sé autonomo. A questo proposito Kohut ha espresso una opinione chiarissima:

I valori di indipendenza sono falsi, davvero. Non esiste qualcosa del genere. Non può esserci alcun vanto a vivere senza ossigeno. Noi non siamo fatti in questo modo. È assurdo pensare di uscire dalla simbiosi e diventare un Sé indipendente. Un Sé indipendente è un individuo che è riuscito a trovare una buona struttura di oggetti-Sé, capace di fornirgli il necessario supporto e di rimanere in sintonia con i suoi bisogni e con i mutamenti delle generazioni²¹.

21. H. Kohut, *Religione, etica e valori*, in *Potere, coraggio e narcisismo*, (pp. 265-266), As-

Ciò che Kohut afferma è che la libertà negativa da sola è un non senso perché presuppone attori autosufficienti ed autoindividuanti. In altre parole, qui si afferma quanto già implicito nella concezione libertaria, vale a dire che un forte senso di individualità è possibile solo se inquadrato in un grande senso di appartenenza. Tutte le grandi individualità storiche sono venute ad emergere da un contesto collettivo cui erano fortemente collegate in forma simbiotica. Questo svaluta completamente l'ideologia liberalcapitalistica dell'atomizzazione sociale, del rifiuto dell'identità collettiva, della svalutazione dei vincoli comunitari. L'intera evoluzione delle scienze umane porta a confermare questo dato.

Tutti gli studi di Jan Piaget sui bambini contraddicono la teoria dell'individuo isolato che "si basta". Egli scrive, a proposito della fase del "pensiero egocentrico", che:

... è proprio quando il soggetto è più concentrato su di sé che egli conosce meno di se stesso, ed è nella misura in cui si va scoprendo che colloca se stesso nell'universo²².

Dicendo ciò, Piaget nega il pregiudizio borghese per cui l'egocentricità sarebbe lo strumento autentico per mezzo del quale l'individualità otterrebbe il giusto riconoscimento. Anche Karen Horney ed Erik Erickson pongono l'attenzione principalmente sulle determinanti sociali della personalità.

Harry Stack Sullivan, il creatore della "psichiatria interpersonale", afferma che "la personalità è la configurazione, relativamente durevole, delle situazioni interpersonali che caratterizzano una vita umana"²³, in altre parole, l'individuo non esiste né può esistere separatamente dai suoi rapporti con gli altri. Questa concezione è in pratica la stessa di Rousseau e di Marx ed è chiaro come si riallacci ad un concetto di società che garantisce una "libertà positiva" perché è in questa che risiede la vera natura umana e solo in questa l'uomo si completa. Ma, si è detto, libertà positiva e negativa non bastano. È solo con gli psicologi umanistici che il rigetto del mito hobbesian-freudiano diviene totale e che è possibile contemplare il concetto più olistico di libertà di cui ab-

trolabio, Roma, 1986, p. 266.

22. J. Piaget, *La costruzione del reale nel bambino*. La Nuova Italia, Firenze, 1973.

23. H. S. Sullivan, *La teoria interpersonale della psichiatria*, Feltrinelli, Milano, 1972, p. 134.

biamo parlato. Ciò che infatti Maslow aggiunge al discorso di Fromm, ancora impastoiato nella melma freudiana, per quanto ripassato in condimento marxista, è il concetto cardine della psicologia umanistica (e del pensiero libertario), vale a dire la “tendenza autoattualizzante”. Ogni uomo, cioè, tende ad un fine ultimo: il pieno sviluppo di se stesso. Questo concetto era già presente in Carl Gustav Jung sotto il nome di “individuazione”, cioè il riconoscimento della propria realtà, delle proprie potenzialità da realizzare al loro più alto grado ed era già centrale in Goldstein il quale vedeva nei bisogni di cibo, sessuali, di potere, ecc., le manifestazioni isolate di una tendenza unitaria e più fondamentale che aspira alla realizzazione totale dell’essere umano. Questa visione da Goldstein era definita “organismica” in quanto concepiva un olistico sviluppo dell’*organismo* come realtà totale dell’individuo²⁴. Ecco quindi il fine dell’uomo, ben superiore alla tendenza alla scarica immediata dell’impulso sessuale o aggressivo. Tutte le conquiste umane, le creazioni artistiche, la strutturazione civile, ecc., non sono, come voleva Freud, il risultato di una sublimazione dell’istinto sessuale, represso e deviato verso scopi sociali, bensì il risultato di una tendenza creativa ed attualizzante insita negli uomini. Nelle parole di Maslow:

L’uomo manifesta nella sua stessa natura una spinta verso un Essere sempre più pieno, un’attuazione sempre più perfetta della propria umanità, esattamente nello stesso modo naturalistico, scientifico, in cui si può dire che una ghianda “spinga” per essere una quercia, o che si può osservare una tigre “spingere” verso l’essere appunto una tigre, o un cavallo verso l’essere, appunto, equino²⁵.

In pratica, “un uomo deve essere ciò che può essere, deve diventare ciò che è capace di diventare”²⁶. È facile rintracciare in questa citazione l’eco di Soren Kierkegaard il quale affermava che il fine dell’uomo è “essere ciò che veramente si è”²⁷ e dei francesi Bergson (libertà come autenticità) e

24. N. Duruz, *I concetti di narcisismo, Io e Sé nella psicoanalisi e nella psicologia*, Astrolabio, Roma, 1987.

25. A. Maslow, *Verso una psicologia dell’essere*, Astrolabio, Roma, 1968, p. 162.

26. Citato in F. Novara, R. A. Rozzi, G. Sarchielli, *Psicologia del lavoro*, Il Mulino, Bologna, 1983, p. 79.

27. In C. Rogers, *La terapia centrata sul cliente*, Martinelli & c., Firenze, 1986, p. 166.

Sartre (l'uomo come progetto da realizzarsi e la vita come processo di realizzazione). L'uomo diviene infelice e nevrotico quando l'ambiente (sociale, culturale, ecc.) lo ha reso tale, quando, cioè, gli ha impedito di essere ciò che è. L'uomo è sano quando è libero ed è libero quando "si attua". Questa è la libertà umanistica. È patologia tutto ciò che blocca il movimento verso la realizzazione del Sé (autorealizzazione). Tradotto in altri termini, è patologia ciò che limita la libertà e una libertà intesa come espansione del Sé è in pratica la libertà-autenticità che supera i concetti di negativo e positivo, la libertà di Von Humboldt, di Bakunin, di Kropotkin.

Maslow non ha mai trasportato la sua visione nel campo politico ma le implicazioni in essa contenute sono evidenti. In primo luogo, se l'uomo non è malvagio non è neppure necessario tenerlo sotto coercizione, in secondo luogo, è possibile pensare una società "alternativa" in cui l'ambiente sociale non provochi distorsioni di sorta alla personalità. L'uomo diventa distruttivo quando la sua natura più intima è travisata, negata o frustrata. Come in Fromm, l'impulso distruttivo è quindi una costruzione sociale dovuta a una vanificazione delle spinte originarie "biofile". Quest'ultimo autore aveva anche teorizzato un nuovo assetto sociale che aveva denominato "socialismo comunitario umanistico" caratterizzato da tutti gli stimoli atti a sviluppare la biofilia.

Il concetto di tendenza attualizzante porta però a conseguenze filosofiche e pratiche ulteriori. Auto-attualizzarsi significa divenire pienamente umani. L'uomo non attualizzato è incompleto esattamente come lo è l'uomo comunitario lontano dalla società nella visione della "libertà positiva". Come deve essere dunque organizzata una società alternativa, biofila, attualizzante? Ha perfettamente ragione Sabino Acquaviva quando afferma che bisogna iniziare a progettare la società partendo dai bisogni, in particolare psicologici²⁸. Solo in questo modo infatti sarà possibile realizzare il fine di creare una politica orientata alla costruzione di una società di uomini reali, non distorti, "pienamente umani" dai quali nascerebbero istituzioni umane, non alla costruzione di istituzioni che, a loro volta, creino gli uomini (irreali, distorti, parzialmente umani, necrofilii, ossessivi).

Maslow individua una "scala dei bisogni" di base struttu-

28. S. Acquaviva, *Progettare... op. cit.*

rata in modo gerarchico come segue²⁹:

- a) *primo livello*: bisogni fisiologici.
- b) *secondo livello*: bisogni di sicurezza.
- c) *terzo livello*: bisogni associativi e di appartenenza.
- d) *quarto livello*: bisogno di autostima e di riconoscimento sociale.
- e) *quinto livello*: bisogno di autorealizzazione.

La gerarchia di livelli indica un “ordine di priorità dei bisogni”, in altre parole, un bisogno non diventa motivante se non sono soddisfatti i bisogni di livello inferiore nella scala. Tradotto in termini sociali, questo significa che non si può promuovere una società attualizzante se non sono soddisfatti in detta società i bisogni di livello inferiore, vale a dire quelli collegati alla sopravvivenza, alla serenità e all'appartenenza sociale. I bisogni associativi e di appartenenza possono ben rivestire i panni della versione maslowiana delle tendenze biofile di Fromm. In questa visione diviene finalmente leggibile la contestualità di autonomia quale fine dell'individuo (autorealizzazione) e socialità naturale, senza alcuna dialettica antitetica, ma questo l'aveva già detto Kropotkin.

L'individuo attualizzato di Maslow deve anche aver necessariamente soddisfatto i suoi bisogni di appartenenza sociale, cioè la visione umanistica abbraccia la concezione del comunitarismo come necessità completante l'uomo, di una libertà, quindi, positiva. I due concetti si possono fondere portando a conclusioni ben al di là di quanto lo stesso Maslow poteva immaginare. Se l'uomo non attualizzato e non socializzato non è completo, non può neppure essere libero perché in tal modo egli si nega gran parte delle sue potenzialità. La libertà è dunque la “pienezza” di realizzazione personale ed è realizzabile solo tramite la “pienezza” umana ottenibile nella comunità. È l'“individuo comunitario” degli anarchici.

Quale società esistente o esistita ha mai presentato le caratteristiche di stimolo biofilo ed attualizzante proposte? Nessuna. Una società governata da uno Stato assolutista di destra tenderà a assicurare – e non è detto che vi riesca – la sicurezza sociale (secondo livello), a scapito, certo, della sicurezza dei dissidenti, ma non potrà mai garantire a livello

29. In F. Novara, R. A. Rozzi, G. Sarchielli, *Psicologia... op. cit.*, (terminologia modificata da chi scrive).

generale altri bisogni, se non forse un distorto senso di appartenenza parziale connotato in termini nazionalistici, quindi non biofilo a tutto raggio, anzi necrofilo in quanto incentrati sull'odio verso gli altri. Non a caso l'avvento delle destre avviene in tutti i paesi a seguito di periodi di grande confusione ed insicurezza, pertanto lo Stato fascista nasce da un bisogno di secondo livello ed a tale bisogno cerca di dare una risposta. Uno Stato socialista tende ad assicurare i bisogni fisiologici per tutti, quelli di sicurezza (con la stessa eccezione vista per gli assolutismi di destra) e di appartenenza sociale ampia, cioè relativa al genere umano intero, escludendo da questo i capitalisti. Uno Stato democratico può tendere, se più orientato a pratiche socialdemocratiche, a garantire l'eguaglianza e la redistribuzione economica, cioè a soddisfare i bisogni di sopravvivenza fondamentali e quelli di sicurezza, se orientato in senso liberista, a garantire i bisogni di livello superiore (auto-stima e status sociale, autorealizzazione) solo ad un ristretto novero di "eletti" capitani d'industria a discapito della soddisfazione, non solo di questi bisogni, ma perfino di quelli inferiori, nella maggioranza della popolazione. Al loro posto la società liberale concede la "libertà", ma di cosa? Che libertà ha un individuo che non può soddisfare i propri bisogni fisiologici e di sicurezza?

La libertà non è qualcosa che si concede perché la si è conquistata sul sanguinoso campo di battaglia liberista o si è vinta alla "lotteria naturale"; la libertà non è – non dovrebbe essere – una merce che si possiede "tanta quanta se ne può comprare"; la libertà è qualcosa che si promuove perché essa è l'individuo, senza di essa l'individuo non è. Scriveva John Dewey che la libertà:

non è qualcosa che può venire regalata agli uomini dal di fuori... ma che può essere posseduta solo in quanto gli individui partecipano al suo conseguimento; ed è questo fatto piuttosto che un qualche particolare meccanismo politico che costituisce l'essenza del liberalismo democratico³⁰.

Una società di uomini "pienamente umani", che garantisca la soddisfazione dell'intera piramide di bisogni è l'unica società libera.

30. J. Dewey, *Intelligenza creativa*, La Nuova Italia, Firenze, 1970, p. 28.

I nuovi compiti della democrazia

Una società di uomini “pienamente umani” vuol dire comunione fra individui autonomi ma sociali, che non necessitano alcuna mutilazione e non soffrono alcuna distorsione necrofila. È una società che non necessita di coercizione. Esistono oggi le condizioni per l’instaurarsi di una società di tal tipo? Assolutamente no. Alain Touraine ha recentemente sottoposto a dura ed impietosa critica la moderna società liberale esattamente per il motivo che essa non permette l’“individuazione”. Neo-marxista secondo alcuni ma liberale per sua stessa definizione, Touraine ha sviluppato una brillante analisi che ha più punti di collegamento con il libertarismo anarchico che con il liberalismo nel suo riduttivo senso comune, e si basa su una concezione dell’uomo come individuo comunitario, non espresso né nella solitudine dell’egotismo né nella massificazione della appartenenza comunitaria. Egli però arricchisce lo strumentario della critica all’egotismo borghese liberista di una lettura psicologica e di un concetto chiave, quello di *Soggetto*³¹. Messo di fronte alla necessità di definire l’idea di Soggetto, Touraine scrive:

Il Soggetto non è un’“anima” presente nel corpo o nella mente degli individui. È la ricerca, condotta dall’individuo stesso, delle condizioni che possano consentirgli di essere il protagonista della propria storia. E ciò che motiva tale ricerca è la sofferenza della scissione e della perdita d’identità e d’individuazione. (...) Ciò elimina due situazioni opposte: quella dell’esclusione, che non lascia alcuna soluzione al di fuori della difesa comunitaria, e quella della massificazione, che di fatto integra l’individuo in un ordine sociale gerarchizzato nella misura in cui la cultura di massa (in questo senso definita impropriamente) è sempre carica di segni di riconoscimento del livello sociale posseduto o vagheggiato. *Il Soggetto è il desiderio dell’individuo di essere attore. La soggettivazione è il desiderio di individuazione*³².

31. A. Touraine, *Libertà, uguaglianza, diversità. Si può vivere insieme?*, Il Saggiatore, Milano, 1998.

32. Ivi, pp. 68-69 (corsivo nell’originale).

Difficile non accostare il Soggetto all'uomo attualizzato della psicologia umanistica. Questi, infatti, non è definito dal semplice riconoscersi quale individuo agente; Touraine, cioè, non lo assimila all'Io, istanza comune a tutti gli uomini, anche non "attualizzati", e che i liberali mettono al centro della personalità e del mondo, ma ad una realizzazione totale organismica, al di là del principio di realtà. Scrive infatti:

Anche l'idea dell'Io va abbandonata, perché scopriamo che la sua unità non era altro che la proiezione sull'individuo dell'unità e dell'autorità del sistema sociale, del principe trasformato in padre e interiorizzato sotto forma di norme morali. La socializzazione faceva trionfare il principio di realtà, il quale imponeva al disordine dei desideri l'ordine della legge e sostituiva la pace fatta regnare dal Leviatano o dalla volontà generale alla guerra di tutti contro tutti. Ed è precisamente questa religione sociale e civile che si disgrega insieme ai suoi sostituti nell'educazione scolastica e familiare: il maestro e il suo programma, il padre e la sua autorità strutturante³³.

Si tratta di una lettura chiara. Il principio di realtà è compressione dei desideri (natura = disordine), strumento per il dominio della autorità (lo Stato-Leviatano o liberal-borghese da "volontà popolare" = cultura = ordine). Questo è un mito, ci dice Touraine, così come un mito è l'idea di un Io autonomo ed integrato, esso è un paravento che maschera la vera mancanza del Soggetto:

In una società che tende a organizzarsi a partire dal consumo, la personalità manca di un principio di integrazione³⁴.

I nuovi compiti della democrazia, dunque, sono eminentemente psicologici. Il fine è la riemergenza del Soggetto. Una momentanea digressione renderà questo concetto più chiaro.

33. Ivi, p. 64.

34. Ivi, p. 65.

*Farò delle cose, non so ancora quali,
ma saranno il terrore del mondo.*

W. Shakespeare
da Macbeth

L'individuo "sano" è quindi autocosciente e padrone di sé ma consapevole degli altri e della forte interdipendenza fra gli individui tutti. Egli è il Soggetto. Nel XVIII secolo, già William Godwin, considerato da Tolstoj e Bakunin il primo vero teorico anarchico, metteva in relazione la presenza o meno di questo senso di comunità con la necessità o meno di controllo e coercizione. In altre parole, individui reciprocamente consapevoli e in un rapporto che potremmo modernamente definire "empatico" hanno la possibilità di regolarsi e coordinarsi razionalmente con un intervento realmente minimo da parte dell'autorità. Questo intervento diviene invece essenziale, e come tale avvertito, in aggregati sociali di individui con personalità poco sviluppate. Dove manca la comunità il controllo deve essere coercitivo perché la collaborazione volontaria viene a mancare e la diffidenza verso gli altri non può che richiedere una forza limitante perché venga soffocata l'aggressività reciproca. Avendo definito "sana" la prima situazione, saremo tentati di definire "malata" la seconda; ma esiste realmente una patologia della libertà? Quando Fromm parla di necrofilia e la mette in relazione a distorsioni nello sviluppo armonico del Sé sta chiaramente descrivendo una patologia; se poi accogliamo l'idea della libertà come sviluppo totale dell'individuo, l'orientamento necrofilo risulta una reale patologia della libertà. La salute è sviluppo di autenticità, l'autenticità è biofila, la libertà è autenticità, quindi sillogisticamente, la salute è libertà, autenticità, spontaneità. *Libertà di essere* contro *libertà di avere*, si era detto.

Allontanandoci temporaneamente dai testi della filosofia politica per avvicinarci a quelli di psicologia clinica, troveremo la descrizione di quella che è l'epitome di tutto ciò che è contrario a questa idea di libertà, il trionfo della mancanza di spontaneità, dell'inautenticità, del pensiero e dell'azione coatta, un disturbo una volta noto come "nevrosi fobico ossessiva". Il "malato" vi appare come chiuso in una gabbia creata dai suoi stessi pensieri assoluti. Ridotta alla sua essenza fondamentale, questa condizione rappresenta la forma

estrema di autorepressione e mancanza di spontaneità. La *illibertà di essere*. L'individuo ha paura di perdere il controllo sui propri impulsi. Egli teme la propria natura e quindi, per dirla con Fromm, fugge dalla sua libertà per divenire il gerarca di se stesso. I pensieri dell'ossessivo sono malvagi o "sporchi" secondo il proprio metro morale, o anche semplicemente illogici. L'ossessivo teme la propria istintualità ed il "disordine", catastrofico, che conseguirebbe alla liberazione dei suoi desideri, oggetto di continue ruminazioni. Caratteristica comune è quindi il senso di colpa. Già Freud ci indicava questi come segni di una "nevrosi ossessiva" dovuti ad una fissazione allo "stadio anale" e descriveva ordine, pignoleria e perfezionismo dei soggetti ossessivi. Si tratta di una ricerca costante della perfezione che deriva dall'insicurezza profonda che origina dall'irrazionale prorompere della propria "animalità", dal proprio "principio di piacere" che presuppone per essere soddisfatto. Il perfezionismo è ricerca della certezza della propria "razionalità" superegoica che non si lascia trascinare nel vortice "animale" e "irrazionale" dell'Es. La paura è quella di "perdere il controllo". L'esecuzione di elaborati rituali funge inizialmente da deviazione del pensiero, poi da magico tentativo di controllo ed impacchettamento pseudo-razionale dell'irrazionalità dell'incontrollabile mente (lavaggi continui, conteggi elaborati, ecc.). Insicurezza nell'inaspettato, sicurezza nella prestazione precisa del pianificato. Scrive Giovanni Jervis:

In nessun altro disturbo di tipo nevrotico è così evidente il contrasto fra istinto e repressione. Fobie e ossessioni nascono dalla tendenza a voler rinchiudere l'affettività in una regione intesa come repressione, ordine, normalità e morale. Fobie ed ossessioni sono una negazione dei diritti dell'affettività, delle emozioni, degli istinti, della spontaneità: sono la sovrapposizione di una serie di schemi autoritari ai diritti ed alle ansie legittime della soggettività individuale. Il fobico nega diritto di esistenza e di cittadinanza alle proprie ansie, e tenta di abolirle in modo rigido e astratto; ma proprio per questo motivo si trova continuamente a dover fare i conti con una emotività che, negata e repressa, egli non riesce a controllare e rischia in ogni momento di travolgerlo³⁵.

35. G. Jervis, *Manuale critico di psichiatria*, Feltrinelli, Milano, 1977, p. 269.

L'ossessivo, spaventato dai suoi pensieri e prigioniero dei suoi rituali, terrorizzato dall'esplosione della propria emotività che preme per la scarica, impacchetta questa materia incandescente in un mondo magico di ordine e perfezione, di intelletto razionale che annienta l'emozione e comincia quindi a comportarsi in modo da fuggire ogni occasione di "perdita di controllo". Essendo questa la paura principale dell'ossessivo, quella cioè di non riuscire a bloccare lo straripare degli impulsi, egli si chiude insieme ad essi nella "gabbia ossessiva" e ricerca una sorta di anestesia emozionale per cui può arrivare a non sapere più quali sono le sue vere emozioni. Egli si comporta come un robot, disciplinato, ubbidiente, perfezionista ma solitario, asettico, privo di genuino calore, un cadavere più interessato al giusto incastrarsi degli ingranaggi dei pensieri e delle azioni. In altre parole, sembra proprio la forma limite dell'individuo morto e meccanico descritto da Fromm. Quando Fromm parla delle caratteristiche del necrofilo egli sottolinea che "*legge e ordine* sono i suoi idoli", che è persona "ordinata, ossessiva e pedante", che mostra "il desiderio di trasformare l'organico nell'inorganico mediante l'*ordine*"³⁶. Il mondo necrofilo è burocratico-meccanico ed il pensiero ossessivo è l'epitome del burocratismo e del cavillismo. Possiamo allora chiederci se non sia forse proprio la repressione istintuale il fattore interveniente nel processo di sviluppo psicologico individuale che arriva a deviare il naturale corso biofilo dell'uomo per portarlo ad essere un altro dei tanti cittadini unidimensionali e necrofili che ci circondano e che forse siamo anche noi. Se, tralasciando per un attimo il disturbo conclamato, dirigiamo la nostra attenzione sulla cosiddetta "personalità ossessiva" – molto più frequente – la più probabile delle risposte a questa domanda sarà sì. Per personalità ossessiva si intende una modalità pervasiva di pensiero e di comportamento che, pur non divenendo necessariamente il disturbo in oggetto, ne contiene i "germi" in forma attenuata ma costante, tale da caratterizzare le modalità di un dato individuo. Si tratta insomma di un modello abituale d'azione che rende prevedibile il comportamento di date persone definite – positivamente – "scrupolose e ordinate". Torniamo allora a Jervis:

36. E. Fromm, *Psicoanalisi... op. cit.*, Partim 54-58.

Fobie ed ossessioni fanno parte, prima che di un disturbo, di un modo tipico di essere e di reagire. Gli stili personali di vita dei fobici, e ancor più spiccatamente quelli fobico-ossessivi, incarnano una serie di caratteristiche ben note: la scrupolosità, l'ordine, l'ostinazione, l'avarizia, la tendenza a pianificare, classificare e distinguere, la disciplina, il senso del dovere, la scarsa tendenza alla spontaneità, la sottomissione all'autorità. *L'ossessività è la virtù media del capitalismo*³⁷: è la virtù dell'accumulazione e dell'efficienza, della puntualità e della precisione industriale, del risparmio di denaro e del possesso di beni. I paesi a più alto sviluppo industriale e di più vecchia tradizione capitalista, come la Germania e i paesi anglosassoni, hanno sviluppato attraverso il condizionamento di varie generazioni un rapporto abbastanza stretto fra il costume medio e la personalità di tipo ossessivo³⁸.

La virtù media dell'era liberale, dell'individuo "liberato" e "padrone di sé" è un disturbo della personalità! È la *forma mentis* perfetta scaturita dall'epistemologia del dominio. Scrive Michel Onfray:

Si potrebbe dire che la destra ha fondato il suo potere sulla celebrazione della trilogia Lavoro-Famiglia-Patria che fornisce sostanzialmente tre occasioni di porre l'accento sulle virtù di devozione, sacrificio, abnegazione, di asservimento di tutte le forze – e soprattutto della propria autonomia – a quanto è destinato ad assorbire la libertà individuale: un'attività salariata, dei figli, dei periodi militari o la permanenza prolungata al fronte in caso di bisogno, prima delle medaglie offerte all'operaio e al soldato... e della bara...³⁹

Associo la destra alla promozione, in politica, dell'ideale ascetico e delle sofferenze ed espiazioni che esso giudica necessarie per il buon funzionamento sociale⁴⁰.

Sociolatria è il termine che Goodman riepuma dagli scritti di Auguste Comte per descrivere proprio una società in cui

37. Il corsivo è mio.

38. G. Jervis, *Manuale...* op. cit., p. 269.

39. M. Onfray, *La politica...* op. cit., p.106.

40. Ivi, pp.102-3.

le masse, alienate dalla loro più profonda natura a causa della autorepressione, si preoccupano per il corretto funzionamento del sistema, della macchina industriale di cui sono gli inermi ingranaggi⁴¹. Quando Horkeimher e Adorno parlano di un pensiero reificato che diviene strumento soggiogato al modo di produzione dominante, non spiegano bene di che tipo di pensiero si tratti, o meglio, di che qualità. Marcuse ci dà delle informazioni in più quando parla di unidimensionalità e soprattutto, in *Eros e Civiltà*, di repressione. Eppure nessuno ha mai rimarcato la qualità ossessiva di tale reificazione cognitiva. Fromm e il suo concetto di necrofilia, caratterizzata anche da ordine e pignoleria – caratteristiche del “carattere anale” che Freud considerava tipico degli ossessivi – ci conforta molto in questa interpretazione anche perché egli sembra mettere esplicitamente in relazione l’atteggiamento necrofilo con il modo di produzione, sottolineando però di più gli aspetti di distruzione in esso insiti. Eppure la distruzione è un aspetto della potenza, vale a dire del dominio. Il cerchio si chiude. L’“epistemologia del dominio”, mediante l’arma dell’auto-repressione, produce l’*homo mechanicus* e necrofilo (Fromm), l’uomo unidimensionale (Marcuse), l’“uomo dell’organizzazione” (White), l’uomo della “sociolatria” (Goodman), l’individuo narcisista e nevrotico (Lash), il Sé “incongruente” (Rogers)⁴², l’io insicuro di sé e delle sue azioni e, quindi, degli altri e delle loro azioni. Quest’uomo ha bisogno di sicurezza, di ordine, in altre parole, di Stato (minimo o assoluto che sia).

Nel primo capitolo di questo libro ci eravamo chiesti se l’ossessivo fosse libero. Il fatto che esso risultasse libero utilizzando come metro i concetti liberali di libertà positiva e negativa dimostrava l’insufficienza di questi concetti. Ora, alla luce dell’analisi di Touraine, possiamo chiederci se l’ossessivo è un Soggetto. La domanda è oziosa. Infatti, se il Soggetto è volontà di individuazione in divenire, desiderio di essere se stessi, l’ossessivo rappresentando esattamente il timore di perdere il controllo e dimostrare di essere ciò che è, è chiaro che egli non è un Soggetto. Egli può essere libero in termini positivi e negativi in quanto *Io* non in quanto *Soggetto* la cui libertà è descrivibile nel senso dell’ autenticità.

41. P. Goodman, *Individuo... op. cit.*

42. Si veda la trattazione di Rogers, pp. 167-169.

Il *Soggetto* è un'istanza da liberare:

Ciò che oggi minaccia più direttamente il Soggetto è questa società di massa in cui l'individuo evita qualsiasi riferimento a se stesso ed è un essere desiderante in rottura con ogni principio di realtà, alla ricerca di una liberazione pulsionale, oververosa impersonale⁴³.

La liberazione pulsionale da realizzarsi al di là del principio di realtà è la via di fuga da una società ossessiva, disciplinare, burocratico-meccanica, necrofila. È probabilmente in tal senso che Jervis afferma sibillantemente e di volata che:

In questa prospettiva la terapia non solo dei disturbi ossessivi veri e propri, ma della ossessività presente in moltissime persone, assume uno specifico spessore politico: è educazione al coraggio, all'anticonformismo e al dissenso⁴⁴.

Ascesa e declino del soggetto

L'idea di Soggetto non cresce in serre troppo protette; è una pianta selvaggia.
A. Touraine

Il termine “soggetto”, che nella sua attuale accezione prende il significato di individuo artefice delle proprie azioni, cioè autonomo e consapevole, contrapposto, nell'analisi logica, all'“oggetto” che l'azione la subisce, deriva dal latino *subiectum*, che vuole invece dire sottomesso, posto al di sotto, quindi privo di autonomia. Il motivo di questa ambiguità ed incongruenza linguistica sta nella evoluzione storica della nozione di “individuo”. Il termine soggetto, infatti, designa, nell'Europa medioevale, il villano sottomesso al feudatario in un rapporto puramente oggettuale che lo vede totalmente privo, non solo di autonomia, ma addirittura di identità, perso com'è nel livellante anonimato dell'equivalenza. Non riconosciuto come individuo, è un uomo astratto, senza volto in quanto senza titoli. Egli è “suddito” nel feudo del suo signore terreno (*landlord*) e “fedele” nel regno di quello

43. A. Touraine, *Libertà... op. cit.*, p.65.

44. G. Jervis, *Manuale... op. cit.*, p. 270.

ultraterreno.

Estremamente interessanti, in tal frangente, sono le osservazioni di Gilbert Ryle sul fatto che fino a tempi relativamente recenti nella storia dell'uomo la consapevolezza del pensare non era immediata, bensì una raffinata acquisizione culturale e che ancora nel Medio Evo non era concepibile leggere se non ad alta voce. Il pensiero era considerato un parlare interiorizzato, frutto di uno "special artifice"⁴⁵. Questo linguaggio nascosto, comunque, non era la fonte delle proprie azioni ed emozioni, le quali erano immesse nell'uomo, come in un imbuto, da un esterno estraneo e soprannaturale, o frutto dell'"anima" toccata in sorte, insieme centro focale e parassita del corpo. Egli non aveva minimamente il senso di un controllo su ciò che gli accadeva intorno secondo regole fisse a lui sconosciute. La sua vita era controllata dall'esterno. Per utilizzare la terminologia cognitivista, il *locus of control* era esterno. Nella pittura medioevale, osserva Gurevic⁴⁶, "l'osservatore non rappresenta il centro da cui si guarda la realtà", in quanto l'assenza pre-rinascimentale della prospettiva è indice di "un mondo in cui l'artista non incarna l'individuo con il suo sguardo, ma rappresenta la scena di un ordine impersonale e pluricentrico".

Quando, nel 1719, venne pubblicato *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crosue, of York, Mariner*, ciò che realmente fu realizzato fu il manifesto di una ideologia, quella dell'identità autodeterminata ed autosufficiente che origina da una psiche unitaria, "capace di edificare se stessa nel lavoro e nella disciplina, fiduciosa di sé perché timorata di Dio, sostanzialmente priva di lacerazioni e di duplicità"⁴⁷. Il marinaio Robinson, finito su un'isola deserta, fiero della sua britannicità, non solo riesce a sopravvivere – e qui dimostra le doti di intraprendenza e tenacia liberale – ma a costruire e difendere una identità autonoma, per niente scalfibile dall'ambiente in cui è immerso, in un sistema di controllo e di sfruttamento della natura che è parte costitutiva fondamentale dell'identità liberal-borghese. Molto più onesto fu il coevo *Gulliver*, di Jonathan Swift, il cui protagonista è costretto a mutare il proprio sé al continuo variare dell'am-

45. G. Ryle, *The concept of Mind*, citato in G. Jervis, *Presenza e identità. Lezioni di psicologia*. Garzanti. Milano, 1984.

46. Ivi, p. 20.

47. Ivi, p. 75.

biente sociale e a divenire quindi nano o gigante a seconda se si trovasse nel paese dei giganti o a Lilliputh. L'uomo reale è più Gulliver che Robinson.

L'“interazionismo” di George Mead sostiene che il “Sé” del singolo, il nostro uomo-Gulliver, ha vari apporti: un apporto costitutivo, che Mead chiama “io”, che è la nostra inclinazione naturale, ed un apporto esterno, dovuto al giudizio degli altri su di noi e che viene chiamato “me”. L'uomo agisce sempre in relazione con l'“altro generalizzato”, interiorizzazione degli altri; in altre parole, la società è in noi⁴⁸.

Ronald David Laing spiega come ogni relazione fra individui implichi una definizione di sé da parte degli altri e viceversa (“identità complementare”). Gli altri diventano allora il magazzino dell'identità dal quale ci si serve per costruire la propria immagine. Non solo, la società è una delle fonti della nostra soggettività, la soggettività non è data. Anche la coscienza di sé, pur antica acquisizione, non è ancora soggettività.

Nota infatti Giovanni Jervis come:

un individuo che appartenga a una società di cacciatori e raccoglitori o a una comunità agricola primitiva, o anche un pastore o un contadino illetterato di una zona povera dell'area mediterranea odierna, dispongono di un tipo di autocoscienza prevalentemente fisica e sociale piuttosto che psicologica. La loro identità soggettiva si basa su una consapevolezza molto acuta del proprio aspetto fisico e su una consapevolezza estremamente esplicita e chiara del proprio ruolo sociale e del proprio potere nella scala gerarchica del gruppo di appartenenza: ma l'aspetto psicologico dell'identità di persona rimane in ombra, in particolare per quanto riguarda la coscienza critica dell'interiorità. A questo corrisponde da un lato una grande difficoltà a rappresentarsi riflessivamente e oggettivamente la propria vita emozionale, e quindi a esaminarla dal di fuori; e da un altro lato una difficoltà spesso altrettanto grande a considerare le passioni, i sogni, le fantasie come prodotti della propria personale attività invece che come accadimenti oggettivi, in qualche modo estranei alla persona. Esiste insomma una carente autoappropriazione della soggettività.

48. G. H. Mead, *Mente, sé e società*, Giunti Barbera, Firenze, 1966.

Per riprendere la terminologia di William James, il suo sé materiale, o corporeo, e il suo sé sociale sono ben definiti e chiari; ma non così il suo sé spirituale⁴⁹.

Questa situazione psicologica, oggi limitata a fasce circoscritte dell'umanità, era un tempo la norma.

Probabilmente ha ragione Jacques Le Goff quando afferma che l'istituzione della confessione rappresenta "l'inizio della modernità psicologica":

Ciò richiede alle due parti coinvolte nella confessione un grande sforzo, al quale la tradizione non le ha abituate. Il penitente deve interrogarsi sulla propria condotta e le proprie intenzioni, procedere ad un esame di coscienza. Si è aperto un nuovo fronte: quello dell'introspezione, che lentamente trasformerà gli atteggiamenti mentali e i comportamenti⁵⁰.

È interessante notare come già al suo primo timido affacciarsi la soggettività viene colta nella identificazione con l'*homo culpevolis* e come l'autocoscienza vada a coincidere con un *esame di coscienza*. L'uomo medioevale non è ancora un Soggetto. Ancora più interessante – e mai rilevato – è un altro aspetto segnalatoci sempre da Le Goff, uno storico senza conoscenze nell'ambito della clinica psicologica, quando descrive brillantemente l'organizzazione mentale dell'uomo medioevale, caratterizzata dai tipici stigmi ossessivi, utilizzando addirittura la dizione "ossessioni dell'uomo medioevale"⁵¹. Cercherò di riassumerle brevemente: *il peccato* ("l'uomo medioevale è ossessionato dal peccato"); *il visibile* e *l'invisibile* ("il soprannaturale, momento per momento, irrompe nella vita quotidiana"); *l'aldilà* ("l'inferno o il paradiso può essere domani"); *il miracolo* e *l'ordalia* (le prime manifestazioni rientrano nelle credenze soprannaturali già viste, le seconde sono prove di innocenza a seguito di "infrazioni circostanziali delle leggi della natura" come il camminare sui tizzoni ardenti senza bruciarsi); *la memoria* ("gl'intellettuali, gli uomini di legge, i mercanti apprendono delle

49. G. Jervis, *Presenza... op. cit.*, pp. 173 e 174.

50. J. Le Goff. *La borsa e la vita. Dall'usuraio al banchiere*, Laterza, Bari, 1986, p. 6.

51. J. Le Goff (a cura di) *L'uomo medioevale*, Laterza, Bari, 1990, pp. 31-38.

mnemotecniche. Le “arti della memoria” tengono un gran posto nella formazione dell’uomo medioevale”); la *mentalità simbolica*:

L’uomo medioevale, come il poeta Baudelaire, vive in una “foresta di simboli”. L’ha detto S. Agostino: il mondo si compone di *signa* e di *res*, di segni, ossia di simboli, e di cose. Le *res* che sono la vera realtà restano nascoste; l’uomo afferra solo dei segni (...) L’uomo medioevale è continuamente impegnato a “decifrare” (...) il simbolismo... si impone in politica, dove il peso delle cerimonie simboliche come la consacrazione del re è considerevole, dove le bandiere, le armi, gli emblemi hanno un’importanza fondamentale.

Il numero:

L’uomo medioevale è affascinato dal numero. Fino al secolo XIII ad esercitare il maggior fascino è il numero simbolico. Tre, il numero della Trinità, quattro, il numero degli evangelisti, dei fiumi del paradiso, delle virtù cardinali, dei punti cardinali, sette, il numero dei settenari della religione (sette doni di Dio, sette sacramenti, sette peccati mortali...) ... Poi, sempre di più, sotto la pressione di nuovi bisogni della società (contabilità dei mercanti, del Signore, degli “stati” nascenti) dalla diffusione della matematica... L’uomo del Basso Medioevo è infiammato da una moda, da una mania, da una passione per l’aritmetica. Introduce la follia aritmetica perfino nell’ambito della religione: nei testamenti si chiedono delle messe a centinaia, a migliaia, a decine di migliaia; l’aritmetica delle indulgenze e il calcolo affannoso degli anni di purgatorio che susciteranno la collera di Lutero creano quello che Jacques Chiffolleau ha chiamato “la contabilità dell’aldilà”.

Le immagini ed il colore:

I colori sono simbolici e costituiscono un sistema di valori che muta. Il primato del rosso, colore imperiale, diminuisce a vantaggio dell’azzurro, colore delle Vergine e dei re di Francia... L’uomo medioevale si abitua ad esitare davanti al verde, ambiguo, immagine della gioventù seducente e pericolosa; a riconoscere il male nel giallo – colore dell’inganno...

Il sogno:

Uomo di visione, di pensiero simbolico, che vive in un universo dove si mescolano senza soluzione di continuità il visibile e l'invisibile, il naturale e il soprannaturale, l'uomo medioevale aveva vocazione di grande sognatore... Dio, fonte dei sogni benefici, il corpo umano, elaboratore di sogni sospetti e soprattutto il Diavolo, grande artefice di sogni tentatori e perniciosi...

A queste si aggiungano le “ossessioni sociali e politiche” (sempre secondo la definizione di Le Goff): *Gerarchia* ed *Autorità*:

La grande virtù intellettuale e sociale richiesta all'uomo medioevale fu, su basi religiose, l'*obbedienza*.

Se Le Goff avesse avuto maggiori conoscenze nell'ambito della clinica psicologica si sarebbe reso conto delle sorprendenti analogie fra quelle che egli stesso definisce “ossessioni” dell'uomo medioevale, quindi comuni a tutti gli uomini di quell'epoca, e i sintomi degli ossessivi clinici conclamati dell'età moderna. Il contenuto e la modalità di espressione di queste ossessioni sono praticamente uguali: rituali di conteggio e ossessioni numeriche, pensiero magico-superstizioso, simbolismo, amore per l'ordine e l'autorità, tutto ciò che fa *pandant* con l'idea di necrofilia. Pertanto possiamo spingerci a parlare, nel caso della ossessività clinica dei giorni nostri, di “riemergenza ossessiva”⁵².

Cosa sta a spiegarci questo tipo di organizzazione? Semplicemente questo, che mentre l'individuo comincia ad ac-

52. Laddove l'ordine delle cose è imposto da Dio e l'obbedienza è virtù, laddove questo ordine contempra, per mantenersi, la necessità di restare a galla senza farsi trascinare dalle demoniache pulsioni istintuali della natura, ogni azione o anche ogni semplice pensiero che vada in direzione opposta a ciò è peccaminoso in massimo grado. Ecco il “senso di colpa” a venire in soccorso dell'ordine social-religioso ed informare di sé tutta la cultura dell'epoca. Ecco allora i rituali “espiatori”, sequenze comportamentali complesse aventi il fine di “annullare” l'azione o il pensiero cattivo mediante una logica di tipo magico-simbolica ed aventi spesso la connotazione di punizione autoinflitta o di privazione (si vedano i “fioretti di S. Francesco”). Da qui alla punizione “preventiva” il passo è breve e si esprime nella mortificazione del proprio corpo “naturale” con cilicii, digiuni, ecc. o, come facilmente vediamo nella moderna nevrosi ossessiva, con rituali “propiziatori” e non solo “espiatori”, cioè non solo messi in atto a seguito di una infrazione, ma prima

quisire coscienza di sé come agente e, nel contempo si trova oggetto in balia di forze molto più grosse di lui che ne determinano la vita, quando cioè esiste un Io ma non un Soggetto libero, l'Io sente il bisogno di un controllo, ha bisogno di crearsi un mondo ordinato e controllato dall'alto (Dio e Imperatore) e nell'interiorità (espiazione del peccato e rituali

che essa si verifichi. La messa o il rosario rappresentano dei buoni esempi di tipo sociale e collettivo di questo tipo di rituale "ansiolitico" e propiziatorio di cui i rituali dell'ossessivo moderno rappresentano la versione individualizzata.

La prima conseguenza è quindi quello che chiameremo il *ciclo infrazione-colpa espiazione*, la cui espressione comportamentale è il *rituale* (sia *annullativo* che *propiziatorio*). In secondo luogo, l'uomo medioevale è immerso in un mondo che ritiene incontrollabile e, quindi, senza certezze, temibile. Egli stesso coglie nella sua interiorità un altro mondo incontrollabile, quello degli impulsi naturali che lo spaventano e lo rendono colpevole. Egli vive gli eventi sia interni che esterni come completamente sganciati da sé. Per utilizzare la terminologia della psicologia cognitiva, possiamo dire che il *locus of control* dell'uomo medioevale è esterno alla propria persona (*external locus of control*). Il rituale propiziatorio, quindi, così come la magia, illudono sulla possibilità di governare la natura, fornendogli una parvenza di *internal locus of control*, così come la matematica gli dà sicurezza a causa della sua "precisione" che dimostra l'esistenza di un Dio preciso architetto e fine matematico. Nella perfezione della memoria o in altri ambiti intellettuali egli cerca quelle certezze che l'universo sembra non dargli. La seconda conseguenza è quindi il *ciclo incontrollabilità-ricerca di certezze-perfezionismo*, le cui espressioni comportamentali sono la *pignoleria* e la ricerca dell'ombrello protettivo dell'*autorità* che garantisca sicurezza di *ordine* e forza soppressiva. La psichiatria non ha mai valutato il parallelismo fra la mentalità medioevale e la *forma mentis* dell'odierno paziente ossessivo. Greenberg e Witztum (in M. Pato, J. Zohar, *Terapia dei disturbi ossessivo-compulsivi*, Il Pensiero Scientifico Editore, Torino 1990) però scrivono che: "*Le ossessioni erano una caratteristica della vita religiosa prima di acquisire uno status psichiatrico. Il significato originale delle ossessioni era considerato "un'influenza dovuta al diavolo o a spiriti cattivi (Shorter OED)". John Moore, vescovo di Norwick, nel 1692 descrisse persone di alta moralità assalite da "cattivi, a volte blasfemi pensieri, che iniziavano nelle loro menti mentre si stavano esercitando ad adorare Dio, persistendo a dispetto del loro tentativo di soffocarli e di opprimerli". Racconti dettagliati di ossessioni con contenuto religioso sono stati fatti da due tra le più importanti figure della cristianità del XVI secolo. Ignazio di Loyola (1548), padre dell'ordine dei Gesuiti, ha così descritto i pensieri ossessivi: "Dopo che ho camminato sotto una croce formata da due paglie o dopo che ho pensato, detto o fatto qualche altra cosa, questo mi arriva dal nulla ed è il pensiero che ho peccato; mi sento inquieto, sia che io abbia dubitato sia che io non abbia dubitato". Egli osserva che le persone devote necessitano di essere rassicurate che il loro piacere è in Dio e che non hanno peccato. Se non sono capaci di convincersi di questo, devono compiere degli atti di espiazione. Se questi ancora non sono sufficienti a placare la loro ansia, saranno tormentati dai dubbi e saranno costretti ad attuare dei rituali. Martin Lutero, prima di ribellarsi contro il cattolicesimo e di fondare il Protestantismo, era un monaco devoto. Bainton scrisse che "Lutero avrebbe voluto ripetere una confessione e per essere sicuro di includere ogni cosa voleva rivivere, riesaminare tutta la sua vita, fino a che il confessore impaziente esclamò: Uomo, Dio non è arrabbiato con te, tu sei arrabbiato con Dio; non lo sai che Dio ti comanda di sperare?" (pp. 119-120).*

Quella appena letta è una descrizione d'annata di quelli che ho chiamato ciclo infrazione-colpa-espiazione e ciclo incontrollabilità-ricerca di certezza-perfezionismo; nel caso di S. Ignazio, il dubbio del peccato genera la colpa e questa l'annullamento rituale, in quello di Lutero, il dubbio di non aver espiato per ogni peccato lo porta ad un perfezionismo e ad una meticolosità eccessiva nell'attuazione del rituale espiatorio (la confessione).

purificatori). In altre parole, il rituale ossessivo ed il pensiero magico servono al fine di strutturare l'identità quando le condizioni siano tali che un vero Sé, umanisticamente inteso come Soggetto, venga impedito. Mi sembra che Deleuze e Guattari, nel loro *Sul ritornello*⁵³, parte di *Millepiani*, a sua volta parte del progetto *Capitalismo e schizofrenia*, abbiano espresso qualcosa di simile. Essi, anzi, sono andati molto più avanti nel proporre la loro concezione arrivando a definire ogni identità come un "rituale ossessivo". L'uomo "territorializza", codifica una parte del caos tramite l'ossessività creando un centro in sé stesso. In un senso più ampio, "ritornello" è ogni forma o modo strutturato dall'uomo a scopo di "territorializzare" ciò che è "nomade": scienza, arte, lingua, tutto ciò che è atto ad ordinare la realtà. Questi ritornelli possono divenire veri rituali e agire su scala sociale. Le comunità creano e rafforzano ritornelli, esse dicono: "noi siamo bianchi", "noi siamo liberisti", ecc.; "il ritornello è un marcamento ossessivo del rapporto fra soggetto e universo, un tentativo di ridurre il caos ad un ordine rituale, simbolico, epistemico, politico"⁵⁴. Questi autori, però, nella loro fantasmagorica e visionaria prosa, esplodente di neologismi, travalicano l'idea di una unità essenziale dell'uomo, il suo vero Sé e la sua attualizzazione, negando, in quanto post-strutturalisti, l'esistenza di una sua essenza autentica. Questo porta, da una parte a sposare l'idea di una lotta perenne al potere in tutte le sue microfisiche manifestazioni, i microfascismi di ogni tipo, in una "rivoluzione molecolare", dall'altra parte a non identificare un chiaro attore che sia insieme centro propulsore e fine della lotta – il Soggetto – per finire in uno sterile atteggiamento rivoltoso, un *lifestyle anarchism*, come si dice in America.

In un'ottica umanistica, voglio invece sottolineare della mentalità ossessiva fondamentale l'aspetto di mascheramento necrofilo di una essenza reale, come questa essenza venga snaturata da un regime apparentemente tollerante ma in realtà oppressivo, capitalista, che impedisce il raggiungimento della realtà ultima, l'attualizzazione, mettendo sul nostro cammino gli specchietti per le allodole delle libertà penultime, positiva e negativa, e presentandosi sotto la bandiera di questa non chiarita libertà.

53. G. Deleuze, F. Guattari, *Sul ritornello*, *Millepiani*, sez. III, Castelvecchi, Roma, 1997.

54. Ivi, dalla quarta di copertina.

La società disciplinare

*Ogni potere viene da Dio, ne convengo,
ma da lui vengono pure tutte le malattie.
E che perciò è proibito chiamare il medico?*

J. J. Rousseau

Nei paragrafi precedenti si è parlato della nostra società come di una società ossessiva, termine che deriva dal latino “obsidere” che vuol dire assediare, circondare, un verbo che mal si concilia con l’idea di libertà. Descrivere quindi la nostra società che si suppone e si definisce liberale come società ossessiva sembrerebbe un paradosso ed una provocazione. In realtà, il pregresso esame sugli elementi principali di differenziazione fra la libertà così come intesa e propagandata dai neo-liberali e quella proposta dai libertari non nasce dal puro desiderio di esercizio intellettuale ma mira a disvelare proprio la illusione di libertà e democrazia nella quale viviamo – avendo quasi l’intero globo accettato la prima visione – e ad invitare a perseguire la seconda come unica possibilità di riconquista di autonomia. Non si tratta affatto di idee nuove. Già da tempo autori post-marxisti come Max Weber e Gyorgy Lukàcs, hanno colto come caratteristica peculiare del capitalismo l’estensione a tutti i settori della vita sociale – quindi non solo all’economico – della razionalizzazione, del calcolo e della previsione del profitto. Azioni che ora possiamo definire ossessive. Lukàcs definisce *reificazione* la riduzione dei rapporti sociali e dell’esistenza umana a cose: il lavoro è merce e gli uomini oggetti di scambio. La libertà autoattutiva così come intesa da Bergson e Sartre, ne consegue chiaramente, è impedita. La cultura stessa è merce (e qui è Adorno il maggior critico). Sugli effetti deleteri della massificazione c’è una enorme mole di letteratura ormai stantia. Anche gli scritti di Wright Mills sulla libertà solo apparente nelle società liberali sono ormai patrimonio comune del sapere sociologico e già nei primi anni cinquanta David Riesman descriveva le “personalità eterodirette” che costituiscono la “folla solitaria” che popola lo scenario delle società liberal-capitalistiche⁵⁵. Gli aspetti caratteristici di questa “tolleranza repressiva”, per dirla con Marcuse, sono quindi l’alienazione e la libertà fittizia

55. D. Riesman, *La folla solitaria*, Il mulino, Bologna, 1956.

piegata alla ideologia del dominio e la razionalità scientifica come potere.

Dialettica dell'Illuminismo (1947)⁵⁶ di Horkeimher e Adorno è un classico. L'organizzazione totale della società non può, secondo questi autori e gli altri della cosiddetta "scuola di Francoforte", essere spiegata, né nelle democrazie occidentali di stampo liberale, né nei paesi a "socialismo reale", solamente attraverso la coercizione materiale a cui sarebbero sottoposti gli individui. I francofortesi si proponevano quindi di individuare le determinanti psicologiche e le mediazioni culturali che rendono possibile la costruzione del dominio sociale e, soprattutto, la passiva accettazione di essa. Il lavoro di Bookchin si viene quindi a situare lungo questa scia di pensiero quando individua nell'autorepressione la determinante principale. Horkeimeher e Adorno, nella loro famosa analisi puntarono l'attenzione sull'apparente paradosso dell'illuminismo. Il culto della ragione che avrebbe dovuto liberare l'uomo dai bisogni, dalla paura e dalla superstizione sembra aver prodotto una società in cui il progresso equivale alla distruzione. La via perseguita dall'illuminismo per liberare gli esseri umani dalle paure consiste nel renderli padroni della natura mediante la scienza. Il sapere scientifico si identifica quindi con il potere, cioè in uno strumento di dominio. Gli uomini "razionali" si illudono di aver abbattuto Dio ma, in realtà, si sostituiscono a lui al posto di comando. L'unica differenza è che il mezzo con cui questa natura viene soggiogata è il lavoro. Separazione dell'uomo dalla natura e individuazione della sua essenza nel lavoro sono i tratti caratterizzanti dell'età moderna ed informano anche il paradigma marxista. Questa estraniamento, questa alienazione porta ad un senso di distacco profondo fra l'uomo ed il mondo oggettuale esterno, naturale e delle cose. Si ha la separazione fra "soggetto" e "oggetto", separazione che non sussisteva nelle società organiche.

Su questa base si costituisce quell'astrazione che annulla le differenze individuali, rende omogeneo l'eterogeneo, produce quel "principio di equivalenza" che dà forma alla società liberal borghese. Il trionfo della razionalità si rivela quindi nella sottomissione di tutto il reale al formalismo logico e matematico, quindi la sottomissione della ragione stessa, pro-

56. M. Horkeimher, T. Adorno, *Dialettica...* op. cit.

ducendo un pensiero “reificato”, ossia ridotto a cosa, oggetto, strumento adeguato al modo di produzione dominante. Con la divisione del lavoro il dominio della società si estende anche agli uomini. L’illuminismo viene a rovesciarsi perciò in una nuova mitologia fondata sull’accettazione passiva dei fatti prodotti della razionalità, quindi fatti scientifici e sociali. Questa rinuncia al pensiero non reificato significa chiusura al nuovo e all’utopia, significa, in altri termini legittimare l’ingiustizia sociale⁵⁷.

Queste osservazioni sono ormai luoghi comuni sociologici.

Anche Sartre e la sua analisi sono un classico. Il francese individua il bisogno come fondamento dell’azione umana che costringe l’individuo ad entrare in rapporto col mondo oggettuale, con il regno del *pratico-inerte*, nella forma denominata lavoro. La scarsità di beni materiali per il soddisfacimento di questi bisogni rende però il rapporto intersoggettivo che si viene a creare allorché la prassi razionale del lavoro lo impone un vero soggiacere al dominio del pratico-inerte, del meccanico, dell’organizzato. In questa situazione gli individui non formano una vera comunità ma un aggregato formato da una “pluralità di solitudini” senza alcun rapporto reale, non mediato, che si guardano con sospetto. La modalità di funzionamento di questa società, non solo la fabbrica ma la società tutta, è quella della *serialità*. In pratica, ogni individuo ha degli scopi e dei compiti fissati e ben organizzati, esercita funzioni che gli sono imposte dall’alto ed è intercambiabile in ogni momento con qualsiasi altro individuo. La sua unica possibilità di sfuggire all’inerzia ed alla passività è l’entrare in un “gruppo” motivato da un fine comune. Pratico-inerte e serialità ricordano molto da vicino l’inorganico del mondo necrofilo di Fromm e il ritualismo burocratico-meccanico ossessivo.

Più recenti contributi sottolineano e danno maggior respiro alla lettura della società di massa come quella “dittatura tecnologica” che si evidenzia allorché, nella società a capitalismo maturo, il compito dello Stato non è più quello della legittimazione del potere borghese direttamente da

57. Bookchin riprende dall’analisi francofortese il concetto di dominio della natura come fonte dell’oggettificazione del mondo e del pensiero ma punta la sua attenzione in particolare sul dominio interiore, quello sulle proprie pulsioni, come il Marcuse di *Eros e Civiltà* che, come vedremo, si muoveva sulla scorta del lavoro dello psicoanalista Wilhelm Reich.

questa classe esercitato mediante l'utilizzo degli apparati repressivi in una dialettica di classe, quanto quello di conservare il funzionamento del sistema sociale organizzato nel suo insieme. Questa funzione viene splendidamente svolta da una entità astratta, a-oggettuale, la quale, con i mezzi della razionalità organizzativa (taylorizzazione sociale), ma soprattutto tecnica e scientifica (manipolazione tramite *media*, ecc.), distribuisce nel sociale varie ed efficaci forme di dominio. Jurgen Habermas parla di un *agire strumentale*, basato su un sapere empirico, una "razionalità strumentale", strategica, organizzata mediante regole tecniche e realizzantesi nel lavoro – e qui l'uso del linguaggio, essendo la finalità l'auto-affermazione, è piegato alla funzione dell'*influenza* –, in opposizione ad un *agire comunicativo* totalmente altro, in cui il linguaggio mira all'*intesa* ed è sganciato dalle coazioni sistemiche veicolate dai media denaro e potere⁵⁸. In altre parole, Habermas definisce comunicative "quelle interazioni nelle quali i partecipanti coordinano di comune accordo i loro piani di azione"⁵⁹, cioè l'accordo fra più individui nel perseguimento di determinati fini e l'impiego di determinati mezzi è il risultato di un processo comunicativo in cui ciascun individuo avanza delle pretese di validità per la propria proposta; la discorsività porta ad una scelta razionale condivisa; "mentre nell'*agire* strategico uno *influisce* su un altro empiricamente, con la minaccia di sanzioni o la prospettiva di gratificazioni, per *indurlo* alla desiderata continuazione di una interazione..."⁶⁰. L'organizzazione sociale mirante alla produzione è governata da pratiche orientate all'*agire* strategico. In realtà non esiste pensiero più strategico e più governato dal marcusiano "principio di prestazione" di quello ossessivo, non esiste maggiore taylorizzazione di quella psichica. Si è infatti detto *agire strumentale* (Habermas), regno del *pratico-inerte* (Sartre), *reificazione* (Lukàcs). Se ne è però parlato come di fenomeni sociologici quando essi sono prioritariamente psicologici. Urge quindi un restringimento del campo di osservazione all'individuo quale attore della propria azione strumentale, solitudine vagante nel pratico-inerte, reificatore. L'uomo nuovo della società liberalcapita-

58. M. Strazzeri, *L'eclissi del cittadino. Attore e sistema sociale nella modernità*, Piero Manni editrice, Lecce, 1993.

59. J. Habermas, *Etica del discorso*, vol. II, Laterza, Bari, 1989, a cura di E. Agazzi, p.3.

60. *Ibid.*

listica è prodotto e produttore di una sua propria struttura psicologica che, riverberandosi all'infinito, invade i territori della sociologia (e dell'economia). Risulterà utile allora valutare quella condizione psicologica che rappresenta la forma estrema di strumentalità, meccanicità pratico-inerte e reificazione del mondo: la *struttura ossessiva*. L'ossessivo appare come il perfetto, scrupoloso, coscienzioso soldato della truppa del generale capitale. Il disturbo ossessivo è quindi la forma estrema e caricaturale della mentalità della necessità dell'ordine che, sancita da Hobbes e Freud, si perpetua nella sua azione di garanzia alla produzione ed al consumo. La società disciplinare è legittima figlia di una epistemologia del dominio, di una psicologia disciplinare di cui la struttura ossessiva rappresenta la espressione estrema ma non formalmente aliena al comune pensare della nostra civiltà.

Sorvegliare e punire: Michel Foucault

Il pensatore che più di ogni altro ha evidenziato i tratti oppressivi della cultura pseudo-liberale e li ha messi in relazioni con una specifica epistemologia è stato Michel Foucault che ha dedicato gli ultimi suoi anni alla analisi ed al disvelamento dell'aspetto subdolo del potere nella società moderna. Il concetto di una *episteme*, vale a dire di un sistema implicito, in gran parte inconscio, dominato da anonime regole che definiscono l'ambito delle possibilità entro il quale si costruiscono ed operano i saperi caratteristici di una data epoca, permette a Foucault di ricercare, in una operazione "archeologica", i vari modi di organizzarsi di queste visioni e di collegarle a precise epistemologie storiche. "Ogni società – scrive infatti Foucault – ha il suo proprio ordine di verità, la sua 'politica generale' della verità: essa accetta cioè determinati discorsi, che fa funzionare come veri"⁶¹. I "dati di fatto indiscutibilmente veri" che guidano ed accompagnano la nostra vita in un mondo da questa episteme regolato nascondono ciò che ad essa è estraneo. Foucault si propone di guardare oltre la nostra episteme e di leggere in trasparenza le teorie giuridiche disvelando come esse abbiano veicolato rapporti di dominazione, di potere. Ma l'autore non vede il

61. In C. Cambiano, M. Mori, *Storia e antologia della filosofia*, vol. III, Laterza, Bari, 1994, p. 912.

potere come una sovrastruttura unitaria, identificabile e totalizzante, bensì come un processo impersonale ma onnipotente, che non ha un centro ma che opera attraverso meccanismi anonimi in ogni angolo della società, un insieme di rapporti di forza diffusi localmente che prende le mosse dalle relazioni infinitesimali nelle aree di relazione degli individui, come la famiglia, la scuola, ecc., che egli analizza in forma “microfisica”⁶². In tal senso la lotta al potere non può essere condotta da una forza o un partito unico, bensì in lotte parziali, in una pluralità di luoghi, ma soprattutto nei termini di una battaglia epistemologica che disveli *il fatto della dominazione* occultato sotto i diritti legittimi della sovranità garantiti dal diritto. Foucault nota come ad un punto della storia alle teorie contrattualistiche e consensuali subentra la formidabile capacità di controllo delle discipline nate per la regolazione in situazioni particolari e spazi circoscritti, come carceri, conventi, ospedali, caserme, ma presto integrate ed utilizzate per realizzare il massimo controllo sociale possibile con il consenso dei “cittadini”. È la *società disciplinare*. Questa società nasce come l’attuazione pratica e generalizzata del piano del “panoptikon” di Jeremy Bentham. Si trattava, nelle intenzioni dell’utilitarista inglese, di una nuova struttura carceraria organizzata in modo tale che dal suo centro fosse possibile vedere ogni individuo recluso in qualunque punto, realizzando cioè la forma di massima asimmetria della relazione “vedere-essere visto”. Il principio panottico, uscito dalle anguste mura dell’istituzione totale, informa ormai di sé l’intera società essendo stato incorporato e metabolizzato dal consorzio intero. Ieri il sovrano ordinava e reprimeva la devianza, oggi la società stessa, con le sue stesse istituzioni, sorveglianza e normalizza. Ieri sudditi, oggi cittadini. La polizia “deve essere come uno sguardo senza volto che trasforma tutto il corpo sociale in un corpo di percezione”, un campo percettivo che costituisce un immenso “testo documentario” che, a partire dal XVIII secolo, “infittisce le sue maglie organizzative legali ed extra-legali sino a ricoprire intere città, popolazioni, territori, registrando non solo reati, oggetto questi ultimi di processi pubblici, ma anche comportamenti, vizi privati, sospetti, insomma una permanente presa in carico del comportamento degli individui”⁶³. Ciò si coniuga

62. M. Foucault, *Microfisica... op. cit.*

con un costante aumento della “giuridificazione”, vale a dire delle sfere di vita individuale e sociale coperta da leggi dello Stato. In realtà, “il diritto di punire è stato spostato dalla vendetta del sovrano alla difesa della società”⁶⁴ e dal “prelievo” da parte del sovrano della vita o della forza, del prodotto del lavoro o della ricchezza del suddito deviante (*depense improduttiva*) al controllo continuo di questi ormai mutatosi in cittadino che sbaglia. La nuova economia della pena che diviene nuova gestione sociale è basata sulle arti della ripartizione spaziale e del trattamento del tempo. L’organizzazione maniacale, ossessiva della vita e l’abbondare di regole non funzionali nelle carceri, nelle caserme, negli ospedali, nei conventi e negli opifici in breve tempo fagocita la società. Fra i molti esempi riportati da Foucault spicca l’ordinanza del 1° Gennaio 1766 che regolamenta l’azione dello sparare col fucile analizzando singolarmente tutti i gesti da compiere per caricare, puntare e premere il grilletto, arrivando a disegnare un ingranaggio unico corpo-oggetto che diviene la *codificazione strumentale del corpo* e che ricorda molto da vicino un rituale dei pazienti ossessivo-compulsivi. Tutto è tecnico e tutto è controllato, ma soprattutto, tutto è finalizzato strumentalmente. I principi delle tecnologie nate come tecniche di controllo, cioè, si fondano sulla ripartizione spaziale e sulla serializzazione del tempo in segmenti sempre più ristretti all’interno dei quali compiere operazioni utili, produttive. La razionalità strumentale fonda “una nuova economia del potere [che] deve far crescere contemporaneamente le forze assoggettate e la forza e l’efficacia di chi le assoggetta”⁶⁵. La frammentazione ossessivizzata produce prestazione; la prestazione fa bene alla società (di mercato). Il buon operaio si misura dalla accuratezza con cui effettua il suo rituale, la bontà morale del paziente ossessivo anche. È sempre una questione di prestazione. L’individuo “non clinico”, il buon cittadino, produttore di merci e cliente di burocrazie pubbliche, è sottoposto al *panoptikon* statale, il soggetto clinico, espressione massima della società disciplinare, dal pensiero iper-burocratizzato e legalista, è vittima e carnefice di se stesso sotto la sorveglianza di un *panoptikon auto-referenziale*, individuale, che sorveglia e punisce, per parafrasa-

63. M. Foucault, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, Torino, 1976, p. 221.

64. Ivi, p. 98.

65. M. Foucault, *Microfisica... op. cit.*, p. 190.

sare Foucault, il corso dei propri pensieri.

Marco Revelli⁶⁶ ha recentemente paragonato l'individuo impotente ma sociolatrato, cioè pronto ad essere il perfetto ingranaggio della macchina che ne stritola la soggettività, al selvaggio che Ernesto De Martino descrive in quella condizione di "perdita di presenza" che chiama *olonizzazione*. L'individuo, troppo piccolo per un mondo forte ed incomprensibile, cessa di essere pienamente se stesso e comincia a mimare il mondo in cui si trova: se è circondato da alberi oscillerà come un albero, se da animali, si comporterà da animale, ecc. L'uomo della razionalità strumentale si olonizza e si fa Stato, Chiesa, azienda, a seconda della morale predominante, impacchetta l'ansia ed acquisisce rituali, in pratica ossessiva. È un uomo disciplinato.

Chi realmente ha reso evidente l'aspetto disciplinare della nostra società è stato lo psicoanalista Bruno Bettelheim, che fu "ospite" prima a Buchenwald e poi a Dachau, il quale ha proposto nel libro *Il cuore vigile*⁶⁷ l'inaspettato parallelismo fra società di massa e campo di concentramento. Il lager nazista era una società di massa in miniatura o meglio, la società di massa è un grande e sfumato lager, anche nelle situazioni di più apparente libertà. Bettelheim non è solo in questo accostamento, anche Robert Antelme, "ospite" di Buchenwald, li interpreta come puro ingrandimento, una "caricatura estrema" di quanto succede nel mondo vero⁶⁸. I campi di sterminio, infatti, erano organizzati per ottenere il massimo rendimento possibile con il minimo dei costi, in un'ottica quindi produttivista – una *depense produttiva* – direbbe Foucault. Ciò veniva facilmente ottenuto mediante l'utilizzo di metodiche distruzioni della personalità degli individui e costruendo una atmosfera darwinistica fondata sulla sopravvivenza dei più servili e produttivi, la formazione di gerarchie, la punizione. Questo sistema mirava ad annichilire ogni resistenza fino alla negazione dell'identità e dell'autonomia. Una forma assoluta di *agire strategico*, direbbe Habermas. Le moderne società liberali basate sulla razionalità strumentale non sono molto dissimili, per quanto le manifestazioni non siano ugualmente drammatiche:

66. M. Revelli e G. Cremaschi, *Liberismo... op. cit.*, p. 112.

67. B. Bettelheim, *Il cuore vigile*, Adelphi, Milano, 1998.

68. In M. Onfray, *La politica del ribelle*, Ponte alle grazie, Milano, 1998, p. 34.

La complessità del sistema politico e dell'apparato burocratico che esso comporta nella società contemporanea favorisce la disintegrazione della personalità perché, nel momento in cui l'uomo sente di perdere il controllo del proprio destino e potrebbe sentirsi stimolato a fare qualcosa in proposito, gli viene offerta la scusa opportuna che gli permette di evadere le proprie responsabilità. La società di massa è così complessa che un uomo può sempre, a ragione, dire di sentirsi impotente, di non capire la propria funzione nel processo politico o in quello produttivo. Il male è che il fatto di avere ragione non lo aiuta per nulla; non fa altro che diminuire la sua fiducia in se stesso⁶⁹.

Alla luce di quanto espresso in precedenza sulla condizione di impotenza-incontrollabilità vissuta dal paziente ossessivo e circa la sua tendenza alla fallace ed effimera acquisizione di un senso di controllo mediante pratiche scaramantiche ma anche di grande efficienza (ciclo *incontrollabilità-ricerca di certezze-perfezionismo*) in un ambiente, se non ostile almeno ingestibile, diviene chiara la relazione intercorrente fra lo sfaldamento della personalità nella società di massa dei consumi e della produzione e la strutturazione ossessiva. Il lager fu la espressione massima di questa ossessivizzazione, il caso limite posto alla fine di un *continuum* lungo il quale la odierna società pseudo-liberale pur si situa.

Il concetto della impotenza dell'uomo-ingranaggio sociolatrato, sottoposto a ciò che Sartre chiamava la *serialità*, è da Bettelheim ribadito in continuazione, come quando così scrive:

A ciò si aggiungono, grazie alla tecnica moderna, la debolezza fisica dell'uomo in confronto alla potenza delle macchine, l'importanza trascurabile della sua persona in un processo che ne richiede altre centinaia per ottenere e distribuire il prodotto finito, e la sua sostituibilità, non soltanto alla catena di montaggio, ma spesso anche nei grandi laboratori di ricerca: si tratta solo di alcuni esempi che la limitazione dell'autonomia individuale subisce nel processo globale di produzione. È un problema che si pone a tutti i livelli. Una

69. B. Bettelheim citato in R. Gonzaga, *L'inferno del lager*, in «Il Quotidiano di Lecce», 17.04.98.

volta alcuni funzionari del Dipartimento di Stato, parlando delle loro frustrazioni, mi hanno detto che una delle cose più difficili da sopportare è costituita dai molti ordini che ricevono da Washington senza che vengano date loro le ragioni che li giustificano. Mi dicevano queste cose persone che occupano ruoli importanti, che rappresentano il governo⁷⁰.

L'autore non vuole, con tali considerazioni, porsi come semplice analista e cronista della società presente, bensì disvelarne l'arcano, individuarne i guasti psicologici ma soprattutto segnalare la via verso la società che non abbiamo. Questa via è psicologica: la ricostruzione dell'autonomia, perché non è la pratica del gestire ad essere una funzione dell'Io, ma l'Io la funzione del gestire, da questa pratica prodotto:

La capacità di prendere decisioni è una funzione che, al pari di certi muscoli, tende ad atrofizzarsi quando non viene esercitata. Ovvero, in termini tecnici, la facoltà di decisione non è soltanto una funzione dell'Io; al contrario, è la funzione che crea l'Io, e che, dopo averlo creato, lo fa progredire e crescere⁷¹.

La personalità integra è un prodotto della esperienza della gestione e dell'acquisizione di un *internal locus of control*, non il contrario. Si è detto come questo senso di controllo renda meno pressante il bisogno di ordine e di disciplina. I greci definivano *paideia* questo processo di autoformazione di una identità individuale e comunitaria insieme. È il contrario della *olonizzazione*.

L'individuo autonomo in quanto produttore ed elettore è una finzione; in nome dell'indipendenza egli è lasciato al suo destino e non può che sfociare in una asocialità tale da allontanarlo dalla genuina individualità. Osserva Max Horkheimer che:

L'individualità è menomata quando ognuno decide di cavarsela da solo (...), non appena la gente si allontana dalla partecipazione politica alla cosa pubblica, la società tende a

70. *Ibid.*

71. *Ibid.*

ripristinare la legge della giungla, che annienta ogni traccia di individualità. L'individuo assolutamente isolato è un'illusione. Le qualità personali maggiormente stimate, quali l'indipendenza, la voglia di libertà, la compartecipazione ed il senso di giustizia, sono sociali al pari delle virtù individuali. *L'individuo pienamente sviluppato è il compimento di una società pienamente sviluppata.* L'emancipazione del primo non è l'emancipazione della società, ma la liberazione di quest'ultima dall'atomismo...⁷²

L'individuo "sano" – nel senso di non corrotto dal "principio di dominio", foss'anche solo del dominio di sé sui propri impulsi – è quindi insieme profondamente sociale e fortemente individualista, è "legato" agli altri ma profondamente autonomo. È, per dirla con Petr Kropotkin e Alan Ritter, un "individuo comunitario"⁷³. Questa concezione "deviante" dell'uomo affiora di tanto in tanto anche dalla melma del pensiero unico o non-pensiero liberale. Ralf Dahrendorf, che si definisce liberale, riconosce che la società non è solo il terreno per l'affermazione dei singoli in una lotta senza fine perché l'individuo è legato alla società da alcune situazioni. Se l'uomo fosse però esclusivamente legato alla società si risolverebbe in essa e perderebbe la sua individualità, se d'altronde eliminasse ogni *legame*, egli perderebbe senso: "le legature senza opzioni significano oppressione, mentre le opzioni senza legami sono prive di senso"⁷⁴.

Una eccessiva enfasi sull'individuo porta ad atomizzazione ed anarchia negativa – il mercato capitalista ne è un esempio – mentre una eccessiva attenzione alla società rischia di affogare l'individuo, di umiliarlo e di massificarlo, come la "rivoluzione culturale" cinese ci ha dimostrato.

Conclusione

Da quanto si è detto si evincono una serie di fatti. Innanzitutto, è una chimera la costruzione del soggetto sotto la campana di vetro della propria unicità, slegato da pratiche sociali. Il mito liberal-borghese dell'individuo "monade" au-

72. In M. Bookchin, *Democrazia diretta, idee per un municipalismo libertario*, Elèuthera, Milano, 1993, p. 70.

73. A. Ritter, *L'individuo comunitario*, in «Volontà», numero 4/1995, pp. 149-168.

74. A. Saccà, *Storia... op.cit.*, p. 52.

tosufficiente ed autoindividuantesi è poco credibile ed offre il fianco più scoperto alle critiche anche nelle versioni meno ingenuie e primitive del liberalismo, come quella di John Rawls. Nei paesi anglosassoni, a liberalismo avanzato, è infatti ormai attiva da anni una disputa la cui eco non si è ancora fatta sentire da noi e che riguarda principalmente gli aspetti psicologici della questione. È la “querelle” fra liberals e communitarians. Per “liberals” si intende, in questa sede, chi aderisce alla visione rawlsiana, per “communitarians” si intendono una serie di autori – M. Sandel, A. MacIntyre, C. Taylor, M. Walzer – che, pur con molte differenze fra di loro, espongono delle critiche al liberalismo in generale ed in particolare al liberalismo rawlsiano – che ne rappresenta l’ultima fermata, quindi, a loro avviso, lo stato attuale dell’arte – in base a un elenco di argomenti il più importante dei quali è quello dell’identità umana che preesisterebbe alla società. L’intoppo psicologico più importante della teoria rawlsiana del contratto stipulato dagli individui in uno stato originario di ignoranza è appunto dato dal fatto che la “persona” sia antecedentemente individuata, senza considerare la possibilità che i concetti privati di “bene”, i fini individuali, i valori, ecc., elementi fondanti dell’identità individuale, siano un prodotto sociale. Gli esseri umani, afferma Taylor, sono animali che si auto-interpretano (“self-interpreting-animals”) e i mezzi attraverso i quali si producono queste auto-interpretazioni sono fenomeni essenzialmente sociali, quindi la comunità è una preconditione strutturale della costruzione umana⁷⁵. Sandel afferma che l’attaccamento alla propria comunità è parte costitutiva dell’identità. Assumere poi che i fini individuali, i valori e l’identità possano essere pensati come esistenti indipendentemente dalla comunità comporta il non riconoscere il vero significato di quei particolari “beni” il cui contenuto è eminentemente sociale.

L’orgoglio dell’autodeterminazione è quindi un “bluff” borghese.

La seconda conclusione è che in una società complessa come quella moderna l’interdipendenza generale è tale che l’individuo è immerso in una rete di ambienti di cui gli sfuggono le connessioni oggettive; cresce pertanto quello che Norbert Elias ha chiamato lo “strato Noi” della personali-

75. S. Mulhall & A. Swift, *Liberals and Communitarians*, Blackwell Publishers, Cambridge, Massachusetts, 1996 (non tradotto).

tà⁷⁶. Si tratta di una sempre più stretta connessione naturale, sociale e funzionale. Nasce quindi qui l'esigenza di una *Ecologia della mente* (Bateson)⁷⁷, una etologia umana che scavalca le frontiere della psicologia dell'inconscio collettivo.

La terza conclusione, e quella più importante per i suoi risvolti pratici, è che la soggettività in un mondo liberal-capitalistico è in seria difficoltà. Come dice Touraine:

Il Soggetto è presente dovunque si esprima la volontà di essere, insieme, memoria, progetto, cultura e attività, mentre è assente ovunque venga rimossa l'emozione, occultato il passato e rafforzata la disciplina (quella della ragione come quella della legge). Soprattutto è assente laddove le società occidentali selezionano i propri dirigenti, distruggendone le capacità di essere Soggetti per farne dei capi insieme incompetenti e incapaci di riconoscere l'Altro, a cominciare da se stessi⁷⁸.

La disciplina (della ragione e della legge) come nemica del Soggetto. È questo l'elemento principale del nostro discorso. Ciò rende particolarmente chiara la illusorietà in una società come l'attuale della libertà che non sia semplice assenza di costrizione osservabile e percepibile. La libertà negativa liberale non tiene conto dei legacci invisibili, dell'auto-censura sociolatrice. Non è nemmeno vera libertà negativa, quindi. In più non tiene conto delle determinanti sociali

76. N. Elias, *La società degli individui*, Il Mulino, Bologna, 1990.

77. Il contributo di Gregory Bateson al dibattito filosofico sul Sé scaturito dalla sua visione cibernetica può difficilmente essere sopravvalutato. Egli sostituisce ad una epistemologia cartesiana, lineare e dualistica che contrappone la mente al corpo, una epistemologia circolare, olistica, che valuti ciberneticamente i rapporti e le dinamiche del sistema (unitario) uomo-ambiente sociale e naturale, una visione "ecologica". Il Sé "non è che una parte di una unità costituita da due persone". Alla domanda se il calcolatore pensi, Bateson risponde che a pensare è l'uomo, più il calcolatore, più l'ambiente, in un cibernetico procedimento per "prove ed errori". In un'ottica di questo genere, la "scuola di Palo Alto" ha applicato alla psicologia la "Teoria Generale dei Sistemi" di Von Bertalanffy ed ha allargato l'attenzione dall'individuo al sistema comunicativo in cui questi è introdotto, mettendo in luce come significati, auto-interpretazioni e via discorrendo siano il prodotto dell'interazione comunicativa. La stessa "patologia psichiatrica", un tempo interpretata come l'effetto di ipotetici quanto fantomatici "guasti" dell'individuo, viene vista come il portato di un particolare sistema comunicativo. In un inquadramento teorico completamente differente, di tipo psicodinamico, pure Sigmund Foulkes concepisce la "malattia" psicologica come il sintomo di un disturbo nell'equilibrio della rete dinamica ("plexus") di cui l'individuo è parte.

78. A. Touraine, *Libertà... op. cit.*, p. 313.

della persona.

Come è possibile che una società così massificata, in cui gli individui sono schiacciati e la soggettività appare moribonda, sia anche la società dell'individuo libero, autosufficiente e trionfante del liberalismo? La risposta è innanzitutto che, come abbiamo già ampiamente rimarcato, gli individui continuano a coltivare una falsa identità, una identità ossessiva. Cioè, in questa società di individui falsamente completi che non si ammazzano fra di loro solo in quanto tenuti insieme dall'“organizzazione” di cui sono parte, l'individuo “di successo” del mondo liberal-capitalistico è chi presenta in forma talmente accentuata i tratti della propria mutilazione biofila originaria che, paradossalmente, riesce a stagliarsi sulla massa degli “equivalenti” ed a distinguersi dagli ingranaggi del sistema per il successo nell'intento di sfamare il suo narcisismo, di dare libero sfogo alla propria necrofilia nella sua forma più estrema di amore per la morte, quella del “potere”, di divenire quindi la leva che tali ingranaggi muove. Egli sarà un Io malato dotato di una identità falsa. A permettergli questo potere sono gli unidimensionali, insicuri, piccoli, ossessivi, mediamente necrofili ometti oggetto della manipolazione delle coscienze di cui parla Mannheim⁷⁹. Scrisse Primo Levi, con ancora negli occhi gli orrori del lager: “i veri mostri esistono ma sono pochi. Sono molto più pericolosi gli uomini comuni disposti ad obbedire”.

Heinz Kohut vede due fasi nella “relazione oggettuale” infantile, una prima narcisistica (Sé grandioso) – “io sono perfetto e tu mi ammira” – ed una, derivante dalla fusione con l'oggetto-Sé (ad esempio, il padre) – “io sono perfetto e sono parte di te” – definita idealizzante. La realizzazione di un Sé realistico avviene nel corso del tempo in un processo che Kohut chiama “internalizzazione trasmutante”. I due poli originari rimangono sempre attivi ma, in genere, tendono a compensarsi e ad integrarsi con la realtà. Alcune persone, però, si organizzano intorno ad un solo polo ed avremo così persone con patologia narcisistica, fino alla possibilità di una regressione ad un Sé grandioso paranoico (Hitler), oppure ad una personalità idealizzante il gruppo con il quale è fuso (partito, nazione, religione, classe, ecc.), cioè personaggi dai

79. K. Mannheim, *Ideologia ed utopia*, Il Mulino, Bologna, 1967.

saldi principi etici. Questi sono la pericolosa truppa degli egoistici leaders narcisisti. Potremmo, alla luce della nostra precedente lettura, dire che si tratta dei due volti della necrofilia: quello paranoico-distruttivo (già evidenziato da Fromm) e quello ossessivo-irregimentato che ha interessato soprattutto i sociologi e che spiega agevolmente la coesistenza di forte orgoglio individualista (falso, grandioso, distruttivo) nei manovratori e accondiscendenza negli uomini-organizzazione nella società della religione laica del liberismo.

È nell'analisi di questa situazione che la "teoria critica" della scuola sociologica di Francoforte (Horkheimer, Adorno, Fromm, Marcuse) dimostra ancora una sua validità. Questi autori che tentarono l'impossibile connubio fra Marx e Freud – impossibile per le già trattate differenti concezioni della natura umana e della libertà di cui i due erano portatori – posero il loro accento sulla perdita del senso critico degli individui soggetti al dominio economico che, in accordo con Marx, non può che divenire dominio anche culturale. Ecco quindi la complicità dell'uomo dell'organizzazione con il suo manovratore. La libertà liberale fornisce l'unica illusione di divenire anche lui un giorno – se fornito della "forza" (forza di rapacità e distruttività) per sganciare la zavorra della propria uniformità – un manovratore.

Il progresso è rappresentato dall'ordine frutto della repressione della natura da parte della cultura, repressione operata dalla "razionalità" che amalgama, unisce, regolarizza, insomma ossessivizza, Touraine scrive:

Lo spirito democratico, in quanto gestione della diversità e riconoscimento dell'Altro, contraddice con evidenza sempre maggiore la stessa idea di progresso. Mentre quest'ultima ci invitava a sostituire la confusione e le contraddizioni delle diverse credenze con l'unità della ragione, come si augurava Voltaire, noi auspichiamo il ritorno di ciò che è stato escluso, stigmatizzato o represso. La storia sociale dei paesi democratici, dopo un secolo, può essere ricomposta come "ricomposizione del mondo", per usare un'espressione di Marcel Mauss. Il prossimo, il personale, l'affettivo, l'erotico, l'immaginario, ricacciati nel mondo interiore delle passioni e delle tradizioni, ricompaiono, non già per vendicarsi della razionalizzazione ed eliminarla, ma per accrescere senza posa la diversità e la complessità delle nostre espe-

rienze e dei nostri modelli di società e di cultura⁸⁰.

“*Il prossimo, il personale, l'affettivo, l'erotico, l'immaginario*” è esattamente quanto la struttura ossessiva impacchetta e disinnescava. Ciò deve essere liberato come premessa alla liberazione del Soggetto. Questa liberazione del Soggetto – è la quarta conclusione di questo capitolo – deve avvenire simultaneamente contro l'atomismo che crea soggetti falsi, io-in-lotta-con-gli-altri, ma anche contro le tentazioni neocomunitarie:

(*riguardo al soggetto...*) Occorre smetterla una volta per tutte di definirlo mediante la presenza, nell'individuo, di un principio universale – il Vero, il Bello, il Bene – verso il quale l'individuo cerca di elevarsi. Il Soggetto non è nient'altro che la resistenza, la volontà e la felicità dell'individuo che difende e afferma la propria individualità contro le leggi del mercato e contro quelle della comunità. È in basso e non più in alto, nell'individuazione e non più nell'identificazione, che agisce e si manifesta il Soggetto⁸¹.

Le parole del liberale Touraine richiamano quelle del libertario Onfray che rivendica il diritto ad un edonismo biofilo da opporre all'ascetismo mortifero della destra. La sua è una mistica di sinistra che vede “la collera come moto dinamico, l'edonismo come contenuto, la volontà libertaria come mezzo...”⁸², progetto che prevede un sovvertimento fondamentale, quello dell'economico e del politico, per “sottomettere l'economia a un progetto edonistico di vita in comune. Non servire più il capitale, ma metterlo a disposizione degli uomini...”⁸³, cioè occorre “sottomettere l'economia a un principio dionisiaco e farne una tecnica che celebri le pulsioni vitali, cosa che consentirebbe una ridefinizione dell'economia libidinale auspicata da Lyotard”⁸⁴.

[torna all'indice](#)

80. A. Touraine, *Eguaglianza... op. cit.*, pp. 73-74.

81. Ivi, p. 90.

82. M. Onfray, *La politica... op. cit.*, p. 104.

83. Ivi, p. 76.

84. Ivi, p. 97.

V - PSICOTERAPIA DELLA SOCIETÀ

La società centrata sulla persona

DALL'UTILE AL DILETTEVOLE

*Lavoro, lavoro, lavoro.
Sarebbe splendido, per una volta,
vedere l'umanità godersi dei piaceri*
D. Thoreau

*Chi non dispone di almeno due terzi del
proprio tempo in pura libertà per se stesso è uno schiavo*
F. Nietzsche

La conclusione dell'analisi dei precedenti capitoli è che l'ipertrofico io liberale sembrerebbe essere gonfiato artificialmente, sembrerebbe tutta apparente individualità anabolizzata. Proprio nella società dell'individuo autosufficiente, dell'uomo-monade, oggi si parla di "morte del soggetto", una morte conseguente alla feroce mutilazione della socialità originaria e costitutiva. Ciò che è rimasto è solo l'apparenza semovente dell'individuo, il soggetto zombi, narcisista, solo e nevrotico. Come descritto da Lash¹, l'uomo nuovo della società liberal-capitalista è sottoposto alla ossessiva proiezione di se stesso negli stereotipi della società dell'immagine e dello spettacolo per cui rientra in sé come in una prigione, isolato, insicuro, tormentato dall'ansia. Da questa condizione egli esce come un'edonista scheggia di se stesso alla ricerca di potere, affermazione, successo, guadagno. A qualunque costo. Ma si tratta di uno strano edonismo, molto di superficie, unguento per lenire il dolore e le ferite di un'etica in realtà ascetica dalla quale si tenta di uscire. L'edonismo dell'uomo incompleto è un edonismo anch'es-

1. In Cerroni, *Il pensiero... op. cit.*, p. 77.

so incompleto e patologico, malignamente narcisistico e necrofilo. Michel Onfray propone invece quale via di uscita da questa unidimensionalità ansiogena, il recupero reale di un totale e vitale edonismo che scarichi la zavorra ascetica della produzione ed il falso edonismo del consumo e del divertimento surrogato nella stupidità discotecara o nella lobotomia televisiva. Ciò vuol dire accogliere una mistica di sinistra fondata sulle forze della vita, non sulla meccanica mortifera del micro-fascismo della vita quotidiana: “Ecco, ai miei occhi, ciò che dev’essere posto al di sopra di tutto: la Vita. Opzione edonistica, quant’altre mai...”²

Da quanto espresso si evince la necessità di una fondazione psicologica della politica. Potremmo provocatoriamente parlare a tal proposito di una sorta di “psicoterapia sociale”, laddove la strutturazione esistente è “malata” in termini realmente psicologici. Scrive Sabino Acquaviva:

Il Socialismo, se inteso nel senso tradizionale del termine, è perdente sul piano economico e su quello psicologico per ragioni che sono sotto gli occhi di tutti. Il capitalismo liberale, per certi aspetti vincente dal punto di vista economico, è perdente da quello psicologico perché non assicura la felicità e nemmeno la serenità. Per rendersene conto è sufficiente scorrere le statistiche dei suicidi ponendoli a confronto con i sistemi politici economici e sociali delle società in cui sono più frequenti³.

... Infatti la progettazione politica e sociale deve basarsi innanzitutto sulla conoscenza dei tipi di organizzazione sociale che incidono negativamente sulle relazioni esistenti fra la struttura media della personalità dei cittadini, i modelli medi di esistenza e l’ambiente sociale e culturale...⁴

Nell’ottica individuata anche da questo autore si inquadra perfettamente il lavoro teorico di Maslow e della psicologia umanistica. Conseguentemente, poco più avanti nello stesso scritto si può leggere un certo avallo a quanto espresso precedentemente riguardo ai rapporti fra la società liberalcapitalista e la personalità ossessiva:

2. M. Onfray, *La politica... op. cit.*, p. 37.

3. S. Acquaviva, *Progettare... op. cit.*, p. 61.

4. Ivi, p. 80.

D'altronde, se le patologie psichiatriche cambiano al mutare della società, è evidente che pilotando il cambiamento saremmo anche in grado di controllare i livelli di patologia e all'opposto di "benessere psicologico" di tutti i cittadini di una società, anche se essa è in continua evoluzione. Qualcuno sostiene che è talmente forte il legame fra tipo di società e disagio che potremmo sostenere che una buona salute mentale e delle buone relazioni umane e sociali all'interno della società sono termini intercambiabili. Si deve trattare, ovviamente, di relazioni che assicurino creatività, spontaneità, libertà, produttività, serenità, amore della vita. Infatti sono queste le condizioni di una sana igiene mentale (Opler, 1967)⁵.

Tutto il contrario dell'ossessività. Se ogni società ha la patologia che si merita, il disturbo ossessivo e la personalità ossessiva sono il "disagio della civiltà" liberalcapitalista. Qual è la via di uscita? Quale la "psicoterapia sociale"? I programmi liberatori di Touraine e Onfray, il recupero di ciò che è rimosso, è realmente praticabile senza distruggere la civiltà? In *Fuga dalla libertà* (1941)⁶, Erich Fromm esamina con chiarezza le implicazioni della contrapposizione natura-cultura e del nesso libertà-responsabilità⁷.

5. Ivi, p. 81.

6. E. Fromm, *Fuga dalla libertà*, Ed. di Comunità, Milano, 1982.

7. Egli vede l'uomo alienato a seguito del suo allontanamento dalla natura e dagli altri uomini. Man mano che ha conquistato maggior libertà, egli si è sentito sempre più solo perché il concetto di libertà è sempre stato quello di uno sfilacciamento dei cordoni che lo legano alla natura. Ogni forma di società che l'uomo abbia creato rappresenta un tentativo di risolvere la contraddizione di base: l'uomo fa parte della natura eppure ne è separato.

Alcuni anni dopo (*Psicoanalisi... op. cit.*), egli scrive:

L'uomo ha un'altra capacità mentale che manca all'animale: Egli è consapevole di sé, del suo futuro, che è la morte; della sua piccolezza e impotenza; egli è consapevole degli altri in quanto altri - come amici, nemici, o come stranieri. L'uomo trascende tutti gli esseri perché egli è, per la prima volta, la vita consapevole di sé stessa. L'uomo è nella natura, soggetto alle sue leggi e ai suoi accidenti, eppure trascende la natura - come una cosa sola con essa. L'uomo è messo di fronte al pauroso conflitto di essere prigioniero della natura, eppure di essere libero nei suoi pensieri; di essere una parte della natura, eppure di essere, per così dire, una sua anomalia; di non essere né qui né lì. L'autocoscienza umana ha fatto dell'uomo uno straniero nel mondo, separato, solitario e impaurito. (p. 153).

È una situazione simile quella che definisco identità monadica. Egli poi continua: *Se l'uomo vuole trovare l'unità, se vuole liberarsi della paura della solitudine e dell'incertezza, può cercare di ritornare da dove è venuto - alla natura, alla vita animale, o ai suoi antenati. Può cercare di eliminare ciò che lo rende umano oppure lo tormenta: la sua ragione e la sua autocoscienza. Sembra che per centinaia di migliaia di anni l'uomo abbia tentato proprio questo. La storia delle religioni primitive è una testimonianza di questo tentativo, che quindi è una grave forma psicopatologica dell'individuo. In una forma o nell'altra, sia nelle religio-*

Il mondo formato da altri individui isolati fa paura. Per questo motivo molti ricercano la sicurezza nell'ordine imposto, nella repressione statale, fuggendo dalla loro più intima necessità, la libertà. Anche la nevrosi ossessiva e la micro-ossessività dell'uomo comune sono da intendersi come una fuga dalla libertà, se intendiamo con essa la responsabilità, in un universo mentale di tipo classicamente medioevale, versione individuale degli irrazionalismi di massa della società "razionale" esprimentesi nei fascismi.

Uno dei primi autori a interessarsi degli aspetti psicologici della politica e a proporre soluzioni di tipo liberatorio fu l'analista Wilhelm Reich. Egli, per quanto sia incluso spesso nell'albero genealogico della psicologia umanistica, ne è ancora ben lontano essendo saldamente ancorato alle semplicistiche categorie del primo Freud. In *La funzione dell'orgasmo* (1927)⁸ egli individuava nella repressione della scarica sessuale la fonte di ogni problema. Nella liberazione di tale impulso si sarebbe trovata la troppo facile soluzione al problema di una società felice. La psicologia politica di Reich, maldestro primo tentativo di connubio fra Marx e Freud, si riduceva ad una "economia sessuale" che risentiva fortemente del rigido determinismo freudiano e dell'accettazione del suo monotematismo motivazionale. Molti anni dopo, In *Eros e Civiltà*⁹, Marcuse ha proposto una più coerente ed articolata, per quanto per certi versi ancora insoddisfacente, soluzione ludica al disagio sociale. L'autore affermava, ancora impantanato nella pastoia freudiana e nel solco del lavoro di Reich, – cosa, quest'ultima, quasi mai riconosciuta – che per quanto fosse necessario ed inevitabile reprimere ed indirizzare la sessualità – spinta primordiale fondamentale – ad attività non direttamente sessuali, nelle società capitaliste vi sarebbe però una eccessiva repressione che egli definiva "addizionale". Questa repressione sarebbe connessa alle restrizioni imposte dal dominio sociale ed alla stratificazione della società secondo le "prestazioni", ossia il lavoro fornito dai vari individui che costituiscono il corpo sociale. Al "principio di realtà" che fondava la repressione "ottimale" viene

ni primitive che nella psicologia individuale, troviamo la stessa grave patologia: la regressione all'esistenza animale, allo stato di pre-individuazione, il tentativo di eliminare ciò che è specificatamente umano. (pp. 154-155).

8. W. Reich, *La funzione dell'orgasmo*, Sugarco, Milano, 1977.

9. H. Marcuse, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino, 1982 (II Ed.).

quindi ad aggiungersi, ad un certo grado di civiltà, il “principio di prestazione”, origine della repressione “addizionale”. Tale addizionalità della rimozione vedrebbe come suoi canali di produzione la divisione gerarchica del lavoro e l’amministrazione collettiva dell’esistenza umana. In tale condizione la società liberale si dimostra totalitaria in quanto rende impossibile una opposizione. Scrive Marcuse:

La produttività indica quindi il grado di dominio e di trasformazione della natura: la sostituzione progressiva di un ambiente naturale non controllato da parte di un ambiente tecnico controllato. Ma quanto più la divisione del lavoro era attrezzata in modo da essere più utile all’apparato produttivo istituito che agli individui – in altri termini, quanto più i bisogni sociali divergevano dai bisogni individuali – tanto più la produttività tendeva a contraddire il principio di piacere, e a diventare fine a se stessa. Il termine stesso ha finito coll’acquisire un sapore di repressione o il sapere della sua glorificazione filistea: esso significa diffamazione e risentimento nei confronti del riposo, dell’indulgenza, della recettività – il trionfo sugli “strati inferiori” dell’anima e del corpo, l’addomesticamento degli istinti da parte della ragione sfruttatrice¹⁰.

Ritornano in queste righe i concetti di dominio sugli istinti e sulla natura come fonte del dominio dell’uomo sull’uomo, di una sostituzione del disordine con l’ordine (come nel disturbo ossessivo), del “controllo” come “forma mentis” (come nel disturbo ossessivo), della prestazione come metro della validità umana (come nel disturbo ossessivo). È insomma la mancanza di spontaneità la causa della schiavitù (come nel disturbo ossessivo). Marcuse non intendeva certo rimarcare l’aspetto clinico di tale organizzazione, cosa che probabilmente gli sfuggiva, ma proponeva in qualche modo una sorta di psicoterapia sociale basata sulla liberazione. Infatti, egli riteneva che nell’attuale fase di evoluzione l’apparato produttivo abbia raggiunto un tale livello di sviluppo da rendere possibile la soddisfazione dei bisogni umani e che pertanto il lavoro potrebbe essere ridotto ma la società autoritaria crea falsi bisogni allo scopo di impedire la liberazio-

10. In G. Cambiano & M. Mori, *Storia... op. cit.*, p. 851.

ne. Il lavoro continua quindi a prendere larghissima parte delle energie “addizionando” la repressione oltre il *quid* freudianamente necessario. Solo la fuga dal “principio di prestazione” potrà produrre una società di uomini liberi e la via maestra per questa società sarebbero la fantasia, la quale conserva tracce del “principio di piacere”, e la liberazione dell’eros che impiegherebbe meno energie nel lavoro:

Liberata dal suo stato di asservimento, la produttività perde il suo carattere repressivo e impone il libero sviluppo dei bisogni individuali... Per quanto equa e razionale sia l’organizzazione della produzione materiale, essa non potrà mai rappresentare un regno di civiltà e soddisfazione; ma potrà rendere disponibili tempo ed energia per il libero gioco delle facoltà umane *al di fuori* del regno del lavoro alienato. Quanto più completa è l’alienazione del lavoro, tanto maggiore è il potenziale di libertà: l’*optimum* sarebbe un’automatizzazione totale. È la sfera al di fuori del lavoro che determina la libertà e la realizzazione, ed è la possibilità di determinare l’esistenza umana in base ai valori di questa sfera che costituisce la negazione del principio di prestazione¹¹.

Insomma, dall’“utile” al dilettevole.

L’autore qui ragiona utilizzando categorie freudiane – per quanto mediate dalla lettura critica di Fromm il quale non considerava elemento fondante la distruttività –, la sua visione è ancora pervasa dal pansessualismo del viennese e lascia aperto qualche interrogativo di non secondaria importanza; fra questi, sarebbe interessante sapere, una volta eliminata una parte di repressione, che fine avrebbe fatto l’aggressività umana. Una lettura limitata ed antiumanistica non riesce ad aver ragione, per quanto ci si lambicchi in ardite acrobazie intellettuali, dell’epistemologia del dominio perché di tale epistemologia essa è figlia, per quanto degenerare. Solo una lettura totalmente “altra” come quella umanistica può agevolmente aggirare i trabocchetti posti sul suo cammino dal “pensiero unico” del dominio.

Il testo di Marcuse iniziava dove quello di Reich finiva. Deleuze e Guattari, nel 1972, iniziano il loro *Anti-Edipo*¹² da dove il testo di Marcuse si interrompeva. Qui la critica a Freud

11. Ivi, p. 852.

12. J. Deleuze, F. Guattari, *L’anti-Edipo*, Einaudi, Torino, 1975.

diviene finalmente rifiuto. La psicoanalisi contribuisce alla repressione dei desideri inconsci per fini di normalizzazione sociale. Gli uomini sono “macchine desideranti” in rottura con ogni principio di realtà, flussi di desiderio. Alla “produzione desiderante”, che si manifesta in maniera polimorfa e in modo “nomadico”, la società oppone le forze “antiproduttive” e “territorializzanti” che ingabbiano i desideri facendo leva sulle paure. Gli autori sostituiscono quindi la psicoanalisi con la schizoanalisi, cioè lo studio della schizofrenia sociale, rivendicazione di tutta la libertà umana. Il testo è comunque di estrema difficoltà e passibile di svariate interpretazioni. Foucault lo accolse come un’“introduzione ad una vita non fascista” ma il flusso desiderante è posto da questi autori al di qua della distinzione fra soggetto e oggetto, in un’ottica antiumanistica. La loro “rivoluzione molecolare”, quindi, è onnidirezionale opposizione al potere senza un centro di opposizione, una rivolta non territorializzata, codificata e diretta ad un chiaro fine, senza unità e quindi di scarso valore pratico¹³. Deleuze e Guattari, così come Lyotard¹⁴, vedono la positività nel molteplice, il frammentato, il polimorfo e l’instabile, al di là di ogni tendenza unificante.

Maslow, invece, sulla scorta dell’indicazione di Kierkegaard, ritiene che fine dell’uomo sia la sua “realizzazione”, ossia riuscire ad “essere se stesso”. Di che tipo di repressione “ottimale” necessita un uomo per essere se stesso? Di nessuna, se si limitasse non sarebbe pienamente e stesso! Egli si conformerebbe a delle aspettative non sue e darebbe luogo ad un “falso Sé”. È Carl Rogers, il più importante degli psicologi umanisti, il più stimolante autore sui temi della creazione del Sé “di convenienza”. È molto utile soffermarsi su questo autore per le ripercussioni pratiche delle sue scoperte, in particolare per le opportunità ideologiche che apre. Fedele ad una visione aperta, benigna e non rigidamente deterministica dell’uomo agente, che sceglie, che decide la propria vita liberamente, orientato all’attualizzazione, Rogers pone un dualismo di base, quello fra *organismo* e *Sé*. L’organismo è la realtà dell’individuo, il luogo di tutta l’esperienza. L’uomo riceve dati esperenziali dall’esterno e dall’interno, sotto forma di sensazioni, e il totale dell’esperienza co-

13. R. Perez, *On An(archy) and Schizoanalysis*, Automedia, New York, 1990 (non tradotto).

14. J. F. Lyotard, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano, 1981.

stituisce il *campo fenomenico*, cioè il sistema di riferimento dell'individuo, a lui solo noto. Tale campo fenomenico non coincide con il campo della coscienza in quanto la coscienza è la simbolizzazione di *alcune* esperienze. In altre parole, l'organismo è la nostra realtà costituita dalle nostre esperienze coscienti ed inconscie, inconoscibile dagli altri se non vagamente colta in forma "empatica". In verità, ciò che una persona sperimenta o pensa non è *la* realtà, bensì *la sua* realtà, come dall'insegnamento esistenzialista. Si tratta essenzialmente di una ipotesi, una teoria della realtà, una realtà soggettiva.

Il *Sé* è una parte del campo fenomenico che si differenzia gradualmente ed è il concetto che ogni persona si forma su se stessa. Ora, l'aspetto che più conta è la presenza di *congruenza* o di *incongruenza* fra organismo e *Sé*. C'è congruenza quando l'immagine costruita (*Sé*) rappresenta fedelmente la realtà fenomenica (organismo), c'è incongruenza quando queste istanze non coincidono. "Divenire ciò che realmente si è" vuol dire cercare di fare in modo che il *Sé* si costruisca in modo da avere come modello l'organismo, nella situazione ideale, di essere la stessa cosa. Conoscere le proprie caratteristiche, sensazioni, potenzialità, ecc. e svilupparle al massimo grado. La persona "attualizzata", "pienamente umana" presenta quindi una congruenza totale fra organismo e *Sé*. Perché tale congruenza totale abbia luogo è necessario che non si verifichi alcuna repressione! La repressione porta alla malattia ed al falso *Sé*, la libertà è salute. Rispetto all'idea liberal-freudiana il ribaltamento è totale. Se per Freud essere realmente se stessi significava mettere in libertà un "perverso polimorfo", Rogers ci traccia un quadro totalmente opposto. È interessante quindi andare a leggere alcune sue righe su questo punto per poterle confrontare con le teorizzazioni viste in precedenza:

... Una reazione ancor più comune a quanto detto è che "essere ciò che realmente si è" significa essere cattivi, malvagi, incontrollati, distruttivi. Significa, in altre parole, mettere in libertà una specie di mostro. Quasi tutti i clienti, per un po' di tempo, condividono una tale opinione: "se osassi lasciare che i sentimenti che rifiuto si manifestino dentro di me, se per caso dovessi vivere in quei sentimenti sarebbe la catastrofe"... Ma l'intera esperienza di terapia contraddice tali timori. Il cliente infatti si accorge gradualmente che può

vivere la propria collera quando questa è la sua reale reazione, ma si accorge anche che una collera così accettata, o trasparente, non è distruttiva. Vede che può vivere la propria paura, ma che vivere la propria paura in modo consapevole non lo annienta. Vede che può essere pietoso con se stesso e che ciò non è cattivo. Sente di poter vivere i propri impulsi sessuali o i propri sentimenti di indolenza o i propri impulsi ostili senza che il tetto del mondo crolli.

Quanto più insomma egli è in grado di permettere a questi sentimenti di scorrere in lui, tanto più essi assumono un loro posto appropriato nell'armonia globale della sua vita. Scopre di avere altri sentimenti con cui questi si confondono e trovano equilibrio. Si sente attento, tenero, rispettoso e disposto alla collaborazione e allo stesso tempo ostile, sensuale, collerico. Sente interesse, entusiasmo, curiosità e allo stesso tempo indolenza ed apatia. Si sente coraggioso e allo stesso tempo pieno di timore.

I suoi sentimenti, quando li vive con intensità e li accetta nella loro complessità, operano in armonia costruttiva, invece di trascinarlo su una strada irrimediabilmente sbagliata¹⁵.

Ecco finalmente ricostituita la totalità umana, ecco riconosciuta la complessità dell'uomo. Solo accogliendo la complessità e la dinamica multi-motivazionale, con al primo punto la spinta autoattuativa, è possibile cogliere l'essenza umana. È questa una essenza che garantisce al proprio interno il diritto di cittadinanza a ogni sentire emozionale e non. Non vi è posto alcuno per la repressione. Mancando questa spinta di soppressione, viene anche a cadere la derivata necessità di repressione sociale. L'uomo "pienamente umano" non conosce limitazioni imposte perché è se stesso, come gli animali, sulla cui supposta malvagità Rogers si produce in una semplice ma fondamentale analisi:

Si dice spesso che se un individuo dovesse essere quello che veramente è realizzerebbe la bestia che è in lui. Un discorso simile mi diverte e mi fa pensare che potremmo guardare più attentamente alle bestie. Il leone è spesso il simbolo della "bestia da preda". Ma che cosa si può dire di lui? A meno che non sia stato molto modificato dal contatto con l'uomo,

15. C. Rogers, *La terapia... op. cit.*, pp. 177-178.

egli ha molte delle qualità che ho descritto. Uccide quando ha fame, è vero, ma non continua in un violento e selvaggio contegno di uccisore, né si nutre senza bisogno. Mantiene la sua armonia meglio di molti di noi. È bisognoso di aiuto e dipendente quando è cucciolo, ma progredisce, da questo stadio, verso l'indipendenza. Non si aggrappa alla dipendenza. È egoista ed egocentrico nell'infanzia, ma nell'età adulta mostra un grado ragionevole di cooperatività nutrendo, prendendosi cura e proteggendo i suoi piccoli. Soddisfa i propri desideri sessuali, ma ciò non significa che cerchi selvagge orge sessuali. Le tendenze e gli impulsi coesistono, in lui, in piena armonia. Egli è, essenzialmente, un membro costruttivo e degno di fiducia della specie "felix leo"¹⁶.

Questa pagina è illuminante. Probabilmente Rogers non aveva mai letto Kropotkin e non aveva mai colto come la società anarchica da questi delineata si configurasse come la società naturale e autentica composta da uomini "completi" e spontanei che richiamano l'uomo attualizzato della psicologia umanistica. Tutta l'analisi di Touraine, con il suo discorso sul Soggetto e sul processo di soggettivazione come motivazione e compimento della individuazione, cioè il raggiungimento della completezza umana, è chiaramente sovrapponibile a quanto appena scritto. Egli infatti afferma che "il Soggetto è assente ovunque venga rimossa l'emozione, occultato il passato e rafforzata la disciplina (quella della ragione come quella della legge)"¹⁷, rivendicando una "ricomposizione del mondo" tramite il recupero de "il prosimo, il personale, l'affettivo, l'erotico, l'immaginario, ricacciati nel mondo interiore delle passioni", non già per compiere il progetto marcusiano di abolizione del lavoro e della razionalità, bensì "per accrescere senza posa la diversità e la complessità delle nostre esperienze e dei nostri modelli di società e di cultura"¹⁸. Tutto ciò si viene a contrapporre all'immagine della modernità come trionfo della razionalizzazione "che mirava ad abolire le differenze, a normalizzare e standardizzare i comportamenti e, nel contempo, a costruire una società altrettanto fortemente gerarchizzata dalle operazioni tecniche in cui l'esecuzione è subordinata all'or-

16. Ivi, p. 178.

17. A. Touraine, *Libertà... op. cit.*, p. 313.

18. A. Touraine, *Eguaglianza... op. cit.*, p. 74.

ganizzazione e questa, a sua volta, a quella concezione stessa¹⁹ in una ossessivizzazione sociale.

Paul Goodman il quale, oltre che teorico anarchico, era stato uno dei fondatori della *psicologia della gestalt*, affermava qualcosa di molto simile allorquando individuò come tratto caratteristico della nostra società la *sociolatria*, termine ripreso da Auguste Comte, ovvero la “preoccupazione che le masse alienate dalla loro natura più profonda sentono per il corretto funzionamento della macchina industriale che dovrebbe assicurare loro un più alto tenore di vita”²⁰. Tratto caratteristico di una simile organizzazione è l’introiezione da parte dei cittadini dei meccanismi repressivi: “la separazione tra gli interessi naturali e la condotta istituzionale non è solo il segno della coercizione, ma è anche potentemente distruttiva per la società naturale”. Ha ragione Lourau a parlare di uno *Stato inconscio*²¹.

Conclusione di questa riflessione e fine del libertario conseguente diviene allora la produzione di “un allentamento della propria disciplina” per “vivere nella società attuale come fosse una società naturale”²². Si confronti allora, anche alla luce degli scritti di Goodman e Touraine, la pagina di Rogers con quelle in cui si descriveva la personalità ossessiva. Questa ne è il contraltare, è simmetricamente contraria. Dove l’ossessività era costrizione, qui è spontaneità, dove là era la colpa esperita per pensieri ed azioni, qui c’è la naturalezza del flusso dei pensieri e delle azioni, dove era parcellizzazione, qui è completezza ed armonia, dove era chiusura alle esperienze (anche solo interne) qui è totale apertura. L’ossessivizzazione, in altre parole, è l’avvelenato frutto di una mentalità figlia della errata visione della necessità di reprimere la natura. Essere cioè un membro vero e pieno della propria specie significa mantenere sempre aperto un processo positivo di accoglienza del proprio flusso ideatico ed emotivo, e di quello degli altri, in una “accettazione positiva incondizionata”, vivere pienamente la complessità di una delle creature più belle, responsabili e, soprattutto, creative di questo pianeta. Sviluppare una personalità ossessiva significa fallire

19. Ivi, p. 80.

20. In P. Adamo, *L’anarchismo “riformista” di Paul Goodman*, in P. Goodman, *Individuo... op. cit.*, pp. 7-55 (p.15).

21. R. Lourau, *Lo stato inconsciente*, Antistato, Milano, 1980.

22. P. Adamo, in P. Goodman, *Individuo... op. cit.*, p.15.

in questo processo. È il caso a questo punto di cogliere l'occasione per segnalare come Heinz Kohut esprima le stesse concezioni pur inquadrandosi in una cornice teorica di tipo psicoanalitico:

Il complesso di Edipo è una formazione patologica – e non come pensava Freud lo stato normale del bambino tra i quattro e i sei anni. È solo quando gli oggetti-Sé non rispondono con orgoglio e piacere a questo sviluppo della nuova generazione, oppure rispondono con eccitazione sessuale, che si produce un movimento regressivo. Allora compare la sensualità al posto dell'affetto, odio e desideri omicidi al posto dell'autoaffermazione. Ma sensualità e odio non sono produzioni psichiche primarie. Il dato primario è l'affermazione del Sé²³.

[torna all'indice](#)

23. H. Kohut, *Civilizzazione e cultura*, in *Potere... op. cit.* (pp. 260-265), p. 262.

PROGETTO PER UN'ANARCOPSICOLOGIA

Se c'è qualcosa di cui mi pento è molto probabilmente la mia buona condotta. Quale demone mi ha posseduto per indurmi a comportarmi così bene?

D. Thoreau

Quali sono le implicazioni sociali di una visione come quella precedentemente esposta? Probabilmente Touraine ha presente Rogers quando scrive:

Com'è possibile coniugare la libertà o l'identità con la partecipazione alla vita sociale? (...) Il Soggetto si rifiuta di ridurre l'organizzazione sociale al mercato e l'identità alla comunità. (...) Questa relazione con l'Altro è fatta di simpatia, empatia e comprensione che l'Altro è parzialmente diverso e parzialmente impegnato nello stesso mondo strumentale. (...) Le relazioni fra Soggetti non sono dunque delle normali relazioni sociali: si fondano su un principio di relazione che non consiste nell'appartenenza alla medesima cultura e alla medesima società, ma nella comune tensione a costituirsi in Soggetto. Senza il riconoscimento dell'Altro, il passaggio dal Soggetto all'attore sociale sarebbe impossibile, ma questa comprensione dell'Altro instaura altresì una relazione diversa da quelle professionali o economiche, e differisce anche dalla relazione di appartenenza alla stessa comunità culturale. Si forma così una contro-società, il seme di una società politica che non è più una comunità di cittadini, ma un'associazione volontaria di attori sociali resistenti a ogni logica impersonale di potere¹.

L'idea dell'*empatia* come necessaria chiave di accesso all'Altro che viene a coniugarsi alla vita come processo di costruzione di un *vero Sé* – processo che Touraine definisce

1. A. Touraine, *Libertà... op. cit.*, pp. 92-3.

soggettivazione – in vista di una società nuova ed anti-disciplinare vede le acquisizioni e le indicazioni della psicologia umanistica in sostanziale confluenza con la sociologia più avanzata e le sue implicazioni di tipo politico, quest'ultime connotate in verso decisamente liberale in senso dispozionale, se non addirittura anarchico.

Rogers era un clinico e si è preoccupato innanzitutto dei risvolti clinici del suo lavoro che gli ha permesso di strutturare la “terapia non direttiva” o “centrata sulla persona” diffusa in tutto il mondo e che rappresenta la più importante delle metodiche umanistiche di intervento sulla “patologia” psicologica. Egli era però consapevole dell'enorme mole di implicazioni pratiche che la sua lettura apportava in ambito sociale e spesso ne faceva esplicito riferimento nei suoi scritti. Rogers, infatti, non nascondeva la sua opinione che le conseguenze sociali della sua lezione portassero “oltre ogni immaginazione” e riteneva che contenessero perfino la chiave per l'eliminazione dei conflitti internazionali. L'uomo completo, dalla “vita piena”, “autoattualizzato”, l'estremo di quel *continuum* ideale che vede all'altro capo la massima ossessivizzazione della vita quotidiana nella ritualizzazione, nel soffocamento della naturalezza, nell'incasellamento della complessità in settori stagni ed immutabili, “è necessariamente portato maggiormente a comprendere gli altri e ad accettarli come individui”². Quando invece un individuo si sente minacciato dai suoi più naturali impulsi, come è, nel caso limite, l'ossessivo, può tendere a criticare gli altri che ritiene si comportino come lui vorrebbe comportarsi, o come i suoi istinti lo spingono a comportarsi. L'inquisizione spagnola ne è l'esempio più lampante. L'accettazione di Sé è la base e la premessa per l'accettazione dell'altro. Chi accetta i propri impulsi sessuali o ostili è più tollerante nei confronti delle analoghe manifestazioni negli altri. Godwin e Kropotkin avevano già espresso in altra forma questo concetto. Dove esiste il senso della comunità basato sul reciproco riconoscimento la necessità di costrizione per il corretto funzionamento dell'organismo sociale sarà minimo; dove invece domina l'atomismo e la diffidenza la costrizione sarà necessaria.

Uno dei cardini della terapia “centrata sulla persona” è appunto la comprensione “empatica” da parte del terapeuta

2. In C.S. Hall & G. Lindzey, *Teorie... op. cit.*, p. 289.

del mondo del paziente e la “accettazione positiva incondizionata” di tale mondo. L’aspetto più rimarchevole di tutto ciò risiede nel fatto che il paziente comincia a cambiare, a dirigersi verso la pienezza, non appena si rende conto di tale accettazione positiva che riteneva impossibile. In queste situazioni il terapeuta diviene il tecnico che ripara i guasti prodotti nell’individuo dalla mentalità repressiva. Questo processo di riparazione è doloroso in quanto apportatore di una iniziale mancanza di punti fissi garantiti dalla sclerotizzazione necrofil-ossessiva, dal rituale e dalla comune accettazione dei “valori” societari correnti, alcuni dei quali lo stesso Rogers elenca criticamente, citandone le “fonti”:

- *I desideri ed i comportamenti sessuali sono per lo più cattivi.*

Le fonti di questo costrutto sono molte: genitori, chiesa, insegnanti.

- *Disubbidire è male.* Genitori ed insegnanti sono concordi con i militari nel sottolineare questo concetto. Obbedire è bene. Obbedire senza discutere è ancora meglio.

- *“Far soldi” è il bene più grande.* Le fonti di questo concetto sono troppe per poterle citare tutte...³

Il culto del relativismo etico e del fallibilismo sono parte integrante della tradizione liberale anglosassone ma in questa sottolineatura della dannosità dei valori assoluti ed universali la lettura rogersiana pare assimilabile a quelle delle aree di questo pensiero colonizzate dai pensatori più libertari, come Bertrand Russell il quale scrisse:

La religione favorisce la stupidità e un insufficiente senso della realtà; l’educazione sessuale produce spesso dei disturbi nervosi, là dove non lo fa palesamente, troppo spesso impianta nell’inconscio dei conflitti che rendono impossibile la felicità nella vita adulta; il nazionalismo, così come viene insegnato nelle scuole, implica che il principale dovere dei giovani è l’omicidio; i sentimenti classisti favoriscono l’acquiescenza all’ingiustizia economica e la competizione favorisce la mancanza di ogni pietà nella lotta sociale. Si può mai immaginare che un mondo, in cui le energie dello Stato sono dedicate a produrre nei giovani la follia, la stupidi-

3. C. Rogers, *La terapia... op. cit.*, pp. 273-74.

tà, la disponibilità all'omicidio, l'ingiustizia economica e la mancanza di pietà, si può immaginare, dico, che un mondo del genere sia felice?⁴

I conflitti di cui parla Russell, anche se non lo sapeva, sono quelli alla base del disturbo ossessivo; l'etica crudele appresa fin dalla gioventù è quindi quella che ha la sua base nell'epistemologia del dominio; l'acquiescenza all'ingiustizia economica si sposa felicemente con l'acquiescenza al dominio stesso, alla sociolatria, all'intruppamento in quella società disciplinare che già di tanto in tanto affiorava nelle sue pagine.

Ci possiamo allora riallacciare a quanto scritto alla conclusione del paragrafo su "Ascesa e declino del Soggetto" e dare una più sicura risposta all'ultima delle questioni che allora ci eravamo posti sui valori e la loro relazione con la "forma mentis" ossessivo-necrofila della nostra società liberalcapitalista. È chiaro a questo punto il lascito di puro libertarismo di questa lezione umanistica. La psicologia diviene quindi la fondazione di una politica ed una epistemologia di libertà.

Qualcuno, liberista o anarcocapitalista, potrebbe però leggere le pagine rogersiane come una esplicita avvalorazione della sua visione che considera massimamente desiderabile la competizione nascondendosi dietro il paravento della auto-realizzazione personale che da questa deriverebbe. Si tratta di una lettura molto discutibile, innanzitutto perché mal si coniuga con la socialità, l'empatia e via discorrendo, ma soprattutto perché scambia la realizzazione di alcuni egoisti fini individuali con la attualizzazione. Nel 1959 Rogers introdusse infatti una distinzione, mai abbastanza sottolineata nell'ambito clinico e totalmente sottaciuta in quello sociopolitico, quella fra la tendenza all'"attualizzazione" dell'organismo e la tendenza all'"autorealizzazione". La prima sarebbe la vera realizzazione del Sé di una persona dalla "vita piena" o "perfettamente funzionante", l'aspirazione dell'organismo ad essere e manifestarsi, insomma l'attualizzazione così come è stata finora descritta; la seconda è invece la tendenza alla piena realizzazione del Sé incongruente all'organismo. In altre parole, la realizzazione del Sé è reale attualiz-

4. B. Russell, *Il mio pensiero*, a cura di R. E. Egnor e L. E. Denom, Newton Compton, Roma, 1997, p. 462.

zazione se esiste una situazione di vera congruenza fra questo e l'organismo, se cioè la persona "è ciò che è", ma diviene pericolosa ricerca di affermazione della propria individualità falsata nelle (più frequenti) situazioni di incongruenza. Nelle parole dell'autore:

Dopo lo sviluppo della struttura del Sé questa tendenza generale all'attualizzazione si esprime anche nell'attualizzazione di quella porzione di esperienza che è simbolizzata nel Sé. Se il Sé e l'esperienza totale dell'organismo sono relativamente congruenti, allora la tendenza generale all'attualizzazione rimane relativamente uniforme. Se invece il Sé e l'esperienza sono incongruenti, allora la tendenza generale all'attualizzazione dell'organismo può entrare in contraddizione con il sottosistema costituito da quella motivazione, la tendenza cioè a realizzare il Sé⁵.

Ciò vale a dire che la realizzazione del (falso) Sé ostacola la reale attualizzazione. Ecco in difficoltà, ancora una volta, la logica neo-liberale dell'affermazione dell'individuo nella lotta come unico metro di virtuosità.

Già in Winnicott è possibile rintracciare una dialettica "vero-Sé-falso-Sé" che vede la fonte di tale incongruenza in una mancanza di empatia nella prima infanzia, intesa come non sollecita soddisfazione dei bisogni da parte della madre. La eccessiva attenzione ai fatti dell'infanzia (era un pediatra) e la zavorra del determinismo freudiano che individua l'origine del "guasto" attuale in un passato remoto impediscono però a Winnicott di andare oltre all'individuazione della "madre sufficientemente buona" come elemento di stimolo della spontaneità e quindi della salute⁶. La psicologia umanistica segnala la necessità di una società "sufficientemente buona".

Anche Kohut centra la sua attenzione sulla cronicità dell'empatia e, come Rogers, ritiene che la funzione terapeutica stia nella accettazione intuitiva ed empatica del paziente da parte del terapeuta. Gli altri, per il bambino di Kohut, sono "oggetti-Sé" in quanto non ancora perfettamente differenziati dal Sé e tramite la fusione con questi egli sperimenta i loro stati d'animo "come se fossero i suoi". Grazie a questa

5. In C. S. Hall & G. Lindzey, *Teorie... op. cit.*, p. 288.

6. J. R. Greenberg & S. A. Mitchell, *Le relazioni... op. cit.*

rispondenza empatica ai bisogni del bambino, simile a quella descritta da Winnicott, questi sviluppa il suo proprio Sé⁷. Come si vede, la teorizzazione rogersiana non viene affatto a situarsi nel vuoto, va bensì ad inserirsi coerentemente nel solco tracciato dalle punte più avanzate della elaborazione psicologica sul Sé, non solo in ambito strettamente umanistico, ma anche psicoanalitico.

L'individualismo egoista liberista concepisce i suoi attori sociali come singolarità senza empatia, l'individualismo comunitario libertario concepisce invece degli attori rogersiani, come singolarità empatiche, e verso questo obiettivo dirige i suoi sforzi.

Gli avalli, mai espliciti, che la psicologia umanistica in generale e quella di Rogers in particolare pongono alla teorizzazione libertaria sono dunque molti. Innanzitutto, la concezione filosofica dell'uomo come fundamentalmente leale e sociale e, nel contempo, centrato su se stesso, individualmente ben definito come libertà in movimento o, meglio, in progresso. Egli, soprattutto, non è la marionetta animata del "comportamentismo", una psicologia senza psiche per la quale l'essere dell'individuo è ridotto a meccanica in apprendimento, vale a dire meccanismo che apprende e che quindi può essere manipolato a piacimento mediante premi e punizioni (il "piacere" e il "dolore" di Bentham). Quella comportamentale è la vera "psicologia scientifica" funzionale al potere ed allo Stato⁸. Nella visione umanistica, l'uomo non è una macchina ma neppure un semplice prigioniero di motivi inconsci come per Freud, egli è una persona che crea se stessa e il significato della sua vita, è libertà soggettiva:

È la voce dell'uomo soggettivo che parla, e forte, per se stesso. L'uomo si è sentito per molto tempo una marionetta, guidata da forze economiche, da forze inconse, da forze ambientali. È stato fatto schiavo da persone, da istituzioni, dalle teorie della scienza psicologica. Ma è vicino a fare, con fermezza, una nuova dichiarazione di indipendenza. Scarta l'alibi della mancanza di libertà. Sta scegliendo se stesso, sta cercando, in un modo difficilissimo e spesso tragico, di diventare se stesso, non una marionetta, non uno schiavo, non

7. Ivi.

8. Si legga a tal proposito il bel saggio di N. Chomsky "Psicologia e potere" in Chomsky, *Per ragioni... op. cit.*

una macchina, ma il proprio sé, unico, individuale. Il punto di vista psicologico che ho descritto ha in sé questa filosofia dell'uomo⁹.

La riscoperta dell'unicità dell'uomo, dell'individualità che non è individualismo egoista è alla base della più coerente visione umanistica dell'uomo. È la stessa filosofia che fonda il liberalismo disposizionale e l'anarchismo.

Un altro aspetto fondamentale della psicologia umanistica, e quindi anche di quella rogersiana, è il concetto della vita come "processo", di continua e fluida evoluzione.

Lo stesso Goodman aveva espresso l'opinione che il vero rischio non fosse "tanto nel fatto che l'Ego non riesca a cristallizzarsi, come avviene nei casi estremi di psicosi, ma che si cristallizzi in modo troppo rapido ed inflessibile; entro un sistema troppo rigido, in opposizione al mondo interno e a quello esterno dai quali, alla fine, dobbiamo attingere le energie vitali"¹⁰, dove per "cristallizzazione" si intende l'opposto del processo costante di autocostruzione come lo vede anche Rogers. La situazione ossessiva, ancora una volta, ne è l'esempio più estremo. Più avanti Goodman scrive:

Possiamo immaginarci un uomo che abbia bisogno di più tempo di noi per cristallizzare il proprio Ego; un uomo il cui Ego si va ancora formando da vasti sistemi di esperienza interna ed esterna, operando con forze che vanno al di là di quelle di cui noi ci siamo accontentati. Un Ego così grande appartiene a un Cristo o a un Buddha, e possiamo prevedere con certezza che produrrà miracoli¹¹.

La sovrapponibilità con gli scritti rogersiani è totale. Sarà forse un caso se un pensatore anarchico come Goodman è stato il maggior collaboratore dello psicoanalista Fritz Perls nel processo di stesura e diffusione dell'approccio terapeutico definito *terapia della Gestalt* inquadrabile nel gran calderone della psicologia umanistica? In realtà fu proprio Goodman l'autore del tomo II di *Terapia della Gestalt*¹² in cui viene descritta la teoria gestaltica del Sé inteso come "processo" e la

9. C. Rogers, *La terapia...* op. cit., pp. 338-9.

10. P. Goodman, *Tracciare il limite*, in *Individuo...* op. cit., pp. 127-138 (p. 133).

11. Ivi, p. 136.

12. F. Perls, F. Hefferline, P. Goodman, *Teoria e pratica della terapia della Gestalt*, Astrolabio, Roma, 1971.

suddivisione in quattro tappe del cammino che ogni persona deve svolgere in una evoluzione “sana”: *dipendenza* del bambino nell’*attaccamento* alla famiglia; *contro-dipendenza* aggressiva dell’adolescente; *indipendenza* egoista dell’adulto, tramite il distacco dagli altri; *interdipendenza* matura realizzabile tramite la presa di coscienza del *riattaccamento* fondamentale all’ambiente sociale e cosmico. Quest’ultima tappa, che Goodman definiva il passaggio “dall’*egologia* all’*ecologia* (nel senso di Bateson)”¹³, rappresenta la difficile aspirazione ad una società organica di “individui comunitari” alla Kropotkin, insomma all’ideale anarchico. Se ci riflettiamo un attimo ci rendiamo conto che l’egemone strutturazione liberal-capitalistica permette come massimo punto di arrivo la terza tappa – l’egotismo borghese – e condanna molti alla seconda o alla prima, cioè alla aggressività anomica o alla dipendenza infantile, in pratica alla fuga dalla libertà di cui parlava Fromm, in tutte le sue forme, ivi inclusa la ossessivizzazione. Sanità quindi come continuo processo di costruzione, relativismo e mancanza di cristallizzazioni, patologia come accumulo di *gestalts incomplete*, cioè bisogni insoddisfatti a causa di freni morali, sociali, economici, ecc., insomma difficoltà di assestamento fra l’individuo e il suo ambiente. La costruzione ossessiva è il prodotto limite di questa personalità cristallizzata, a-relativa ed incompiuta; perché essa si compia è necessario il recupero delle capacità di concepirsi come processo costante di individuazione e realizzazione in termini personali.

Qualcuno mosse a Rogers la obiezione che un costante processo di valutazione delle proprie esperienze in termini puramente personali avrebbe portato all’“anarchia sociale”, con ciò intendendo l’anarchia negativa o di primo tipo. La risposta rogersiana fu che “tutti hanno fundamentalmente le stesse esigenze, compresa la necessità di essere accettati dal prossimo” per cui i loro valori avranno “un alto grado di comunanza”¹⁴. L’*empatia* è lo strumento principale di tale comunicazione e di questo *agire discorsivo*, direbbe Habermas. Mai come in questa affermazione Rogers dà mostra di affinità col pensiero anarchico.

Parlare di una uguaglianza di esigenze e di tratti a tutti comuni non vuole però affatto dire che le capacità creative

13. In S. Ginger, *La Gestalt*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1990, p. 151.

14. In Hall & Lindzey, *Teorie... op. cit.*, p. 290.

ed autogenerative dell'uomo siano limitate. Noam Chomsky, il creatore della "grammatica generativa e trasformazionale", parte appunto dal concetto di una natura umana dotata di una struttura originaria fissa e comune a tutti. L'aver dimostrato l'esistenza di uno *Language Acquisition Device* (LAD), vale a dire di un dispositivo cerebrale innato per la acquisizione del linguaggio, è stato l'elemento di maggior importanza nel crollo della psicologia comportamentista ortodossa la quale vedeva l'uomo come una "tabula rasa" condizionabile mediante premi e punizioni per cui anche il linguaggio sarebbe appreso mediante puro empirismo. Nella visione di Chomsky però la presenza di elementi fissi e comuni come il LAD non esclude affatto le possibilità creative dell'uomo, anzi sono la base di una quasi inesauribile loro realizzazione:

Per servirsi di una analogia aritmetica, i numeri interi non cessano di essere un insieme finito per il solo fatto di non esaurire i numeri razionali. Similmente, ritenere che ci siano delle proprietà intrinseche della mente che ne delimitano lo sviluppo non significa negare l'infinita "perfettibilità" umana. Direi anzi che è vero il contrario, che senza un sistema di restrizioni formali non si danno atti creativi: nel caso specifico, qualora la mente mancasse di proprietà intrinseche e restrittive, sarebbe possibile soltanto una "plasmazione del comportamento", e non degli atti creativi di autoperfezionamento".

Il linguaggio è un processo di libera creazione; le sue leggi e i suoi principi sono fissi, ma la maniera in cui si usano i principi generativi è libera e infinitamente varia...¹⁵

La lettura di Chomsky, che viene a coincidere con quella rogersiana, ricuce lo strappo fra i "soggettivisti" che vedono la società come una costruzione storica assolutamente arbitraria e i "naturalisti" che vedono tutte le società storiche come inquinanti e devianti la vera natura umana (Fromm, Bookchin, ecc.), dopo che già la psicologia umanistica aveva ricucito quello fra "individualisti" (Hobbes, Freud, ecc.) e comunitari (Rousseau, Marx, ecc.). La visione libertaria ricostruisce quindi l'unità e la complessità umana al di là dei manicheismi psicologici.

15. N. Chomsky, *Linguaggio... op. cit.*, pp. 471 e 495.

Gli elementi caratteristici propri dell'individualità così come viene concepita dagli anarchici sono quelli che definiscono una "personalità ben sviluppata". Cosa si intende con ciò? Il più esplicito è stato il principe Petr Kropotkin il quale descrive l'individualità come "la piena espansione di ciò che è originale nell'uomo" e "una infinita varietà di capacità, umori ed energie individuali"¹⁶. Non si sta affatto procedendo ad una forzatura nell'assimilare questa concezione kropotkiniana all'uomo perfettamente attualizzato così come viene descritto da Maslow e Rogers. Il concetto kropotkiniano di "uomo completo" è praticamente sovrapponibile all'uomo veramente umano di Rogers ma è soprattutto, come già espresso, il recupero dell'autenticità dello stato naturale come fine di una società libera che imparenta così strettamente il pensatore americano all'anarchico russo.

L'autorealizzazione fu anche uno dei concetti cardine degli scritti del libertario Wilhelm Von Humboldt, il più misconosciuto dei pensatori liberali classici, implicito nella nozione di *bildung*, inteso come il pieno ed armonico sviluppo delle potenzialità dell'individuo e della comunità: "Il vero scopo dell'uomo – quello che gli prescrive non la mutevole inclinazione, ma la ragione immutabile – è lo sviluppo più alto e proporzionato delle sue facoltà, fino a costituire un tutto compiuto. Per questo sviluppo la libertà è la condizione prima e necessaria"¹⁷. Noam Chomsky vede in Von Humboldt uno dei capostipiti dell'anarchismo moderno. Anche la "contro-cultura" degli anni '60 che vide nei gruppi libertari una delle anime di maggior rilievo poneva grande importanza nel processo di individuazione.

Fin dalle origini il movimento libertario, soprattutto americano, ha evidenziato e denunciato la ipostatizzazione del "dovere", inteso come lavoro e produzione, contro la natura selvaggia che fonderebbe la civiltà. David Thoreau, scrittore e poeta libertario, denunciò continuamente questa etica e si descriveva provocatoriamente "addetto a sorvegliare le tempeste di neve e a prevedere il sorgere del sole"¹⁸. Bertrand Russell scrisse un provocatorio "Elogio dell'ozio":

16. In A. Ritter, *L'individuo comunitario*, in «Volontà», n. 4/XLIX, 149-168, Milano, 1995, p. 151.

17. In N. Chomsky, *Linguaggio e libertà*, in *Per ragioni... op. cit.*, (pp. 471-495), p. 482.

18. Citato in R. Creagh, *Laboratori d'utopia*, Elèuthera, Milano, 1987, p. 64.

... l'etica del lavoro è l'etica degli schiavi, e il mondo moderno non ha bisogno di schiavi (...). Il concetto del dovere, storicamente parlando, è stato un mezzo escogitato dagli uomini al potere per indurre altri uomini a vivere per l'interesse dei loro padroni anziché per il proprio¹⁹.

In Rogers però questo rifiuto dell'etica del dovere non cade nel facile edonismo cui naturalmente finisce una dinamica psicologica modellata sul freudo-marxismo. L'autoattualizzazione prevede, in una situazione ideale non di immediata realizzabilità, il lavoro come mezzo – volontario – di realizzazione. Un organismo che, ad esempio, può attualizzarsi solo grazie al pieno sviluppo delle sue innate potenzialità di creazione architettonica necessita del naturale e piacevole impegno nella disciplina nota come architettura. Soprattutto, però, tale organismo necessita di sicurezza e riconoscimento sociale, così come evidenziato da Maslow, e questi bisogni si possono soddisfare solo tramite un impegno che costruisca la sicurezza e che faccia riconoscere agli altri il nostro essere come di persona pensante-agente nel mondo. È questo un altro punto importante di contatto con la visione libertaria che viene quindi a trovare preziose fondazioni e misconosciuti avalli dalla lezione umanistica della psicologia contemporanea. L'aver espresso una visione simile inimicò a Paul Goodman una vasta frangia del *Movement* degli anni sessanta, molto più interessato al progetto marcusiano di gioiosa abolizione del lavoro. L'anarchico americano non poteva non vedere proprio nel lavoro una delle principali vie per la autorealizzazione da cui derivava la fiducia nei *professionals* più vari – in particolar modo docenti universitari, psicologi ed urbanisti – che arrivava a fargli addirittura conferire loro il compito di punta di diamante del processo di “allargamento degli spazi di libertà”, ritenendo implicita la loro possibilità di prendere coscienza del peculiare rapporto fra la propria “vocazione” e la “società che non abbiamo”. La salvaguardia di un *agire comunicativo* accanto ad un preponderante *agire strumentale*.

19. B. Russell, *Elogio dell'ozio*, TEA, Milano, 1990, pp. 13 e 14.

Conclusione

Nel presente capitolo si è discusso di “valori”. L’esistenza di questi valori, si è detto, è deleteria. Essi sono di tipo religioso, etico e politico-economico ma il discorso non cambia. Ovunque una “verità” assoluta affermi se stessa, il relativismo ed il fallibilismo muoiono, quindi muore la democrazia. Ovunque una “verità” si imponga anche il Soggetto muore, perché il Soggetto è gestione della diversità e spinta alla completezza e la completezza dell’uomo include ciò che la “verità” ha occultato o desidera tenere a freno. Si è detto come il disturbo ossessivo nasca in queste condizioni che chiamo di mentalità disciplinare. Si è visto come anche una molto più universale strutturazione di personalità latamente ossessiva si sviluppi in una società disciplinare. Una forte aggressività viene stimolata da questa condizione di frustrazione ed incompletezza, esprimendosi in forma manifesta o larvata, come nella competizione, e questa ostilità a sua volta giustifica la repressione, cioè la disciplinarietà. Bertrand Russell ci ha proposto una semplicissima ed al contempo efficace immagine per spiegarci, con notevole anticipo e sul cognitivismo e sulla psicologia umanistica, come proprio la costrizione sia la fonte della distruttività. Nel far questo Russell inizia con una critica al fondatore del comportamentismo:

Il dottor Watson, che minimizza gli aspetti congeniti del carattere, ammette tuttavia che, tra le emozioni infantili non apprese, vi è uno stato di furore per qualsiasi costrizione degli arti. Questa emozione istintiva è la base dell’amore per la libertà. L’uomo, la cui lingua è tenuta a freno dalla censura, i cui amori sono tenuti a freno da un’etica che considera la gelosia migliore dell’affetto, la cui infanzia è stata imprigionata in un codice di buone maniere e la cui giovinezza è trascorsa nell’apprendimento di una ortodossia crudele, proverà, verso il mondo che lo intralcia, lo stesso furore che prova il bambino le cui braccia e le cui gambe siano costrette all’immobilità. Nel suo furore si darà alla distruzione, divenendo un rivoluzionario, un militarista o un moralista persecutore a seconda del carattere e delle circostanze. *Produrre esseri umani che creino un mondo migliore è un problema di psicologia emozionale...*²⁰

20. Ivi, p. 444. (Il corsivo è mio).

Una questione di psicologia dunque, nel senso di assimilazione di una cultura a-valutativa. L'antropologia pessimista della maggioranza dei "liberali" ha portato a teorizzare la funzione delle istituzioni positive in chiave di controllo delle forze sociali centrifughe e delle forze "naturali" ostili al "bene assoluto", una serie di valori da proteggere nel nome dei quali si giustifica la repressione. L'ordine è il Moloch. L'ordine interiore è specchio di un ordine sociale ed universale, e viceversa. L'ossessivo cerca l'ordine del mondo intervenendo ad ordinare se stesso, incamera il principio panottico e lo riproietta sulla società, che diviene, dice Foucault, "un immenso campo di percezione"; la società ordinata è razionale. La società razionale, strumentalmente parlando, produce; la produttività e l'efficienza sono dei valori; la società disciplinare è la società della performance. Insomma, la società ordinata è una società perfetta; ma la perfezione è un concetto statico, contrario all'autocostruzione dei singoli, all'attualizzazione, al recupero del Soggetto, il contrario della felicità.

In realtà, come il discorso fin qui portato dovrebbe aver reso chiaro, la "società perfetta" basata su valori condivisi ed impossibili da non condividere, è il contrario della "società aperta" perché la democrazia, cioè una società pacifica fatta di persone "individuate" e "pienamente umane" discorsivamente auto-organizzate, è figlia del fallibilismo gnoseologico e del relativismo etico. La necessità che si pone è quella di una bernieriana rivoluzione umanistica la cui unica mira sia il trionfo della tolleranza.

Un chiarimento

L'enfasi posta sulla motivazione attualizzante nella psicologia umanistica può far correre il rischio di interpretarla – e di fatto alcuni psicologi lo fanno – come un individualismo non egoistico ma comunque solipsistico, che non tiene conto dell'aspetto sociale dei tratti di personalità e dei bisogni stessi. Non basta infatti notare che i bisogni di tipo sociale sono inclusi nella scala di Maslow e che l'empatia rogersiana prevede l'interazione fra umani; qui è da sottolineare l'aspetto sociale della strutturazione stessa dell'individuo. Ma come, non si era detto che esiste una essenza data e che questa è

benigna? In verità l'essenzialismo ottimista corre il rischio di cadere in ingenuo rousseauismo con tanto di miti del "buon selvaggio" dal quale non sono esenti neppure pensatori non sprovveduti come Bookchin. Lo psicologo sociale S. E. Asch nota come sia la tesi naturalista (essenzialismo umanistico) che quella ambientalista (empirismo comportamentista) mancano del concetto di *entità in rapporto*²¹. L'uomo è prodotto e produttore del mondo, in interscambio continuativo. Prodotto biologico e storico insieme, l'uomo è caratterizzato da qualcosa che, dal punto di vista psicologico, non è soltanto suo, ma suo e di altri contemporaneamente. Del resto non avrebbe altrimenti senso il precedente discorso circa la società disciplinare e la autodisciplinarietà ossessiva. Certamente ciò produce delle "legature" sistemiche ma Chomsky ci ha spiegato (vedi pagine precedenti) che sono proprio queste a permettere la creazione e la libertà.

Quanto detto non contrasta col discorso sulla libertà attuativa. Asch spiega questo concetto paragonando un individuo ad un atomo e la cultura ad una sostanza formata appunto da una combinazione di atomi in molecole disposte a loro volta in modo specifico. Ogni singolo atomo ha la sua autonoma essenza di partenza ed essa, aggiungiamo noi, non è né buona né cattiva, è neutra perché è la struttura che determina le qualità morali delle cose e degli eventi. La struttura, poi, ha delle qualità sue proprie, tipiche cioè della sostanza composta, non frutto della semplice somma delle qualità degli atomi, ma del loro arrangiamento. L'aggiunta o la sottrazione di un solo atomo ad una molecola trasforma il diamante in grafite e viceversa.

La conclusione è quindi questa: esistono le qualità innate e disposizionali dell'uomo – hanno ragione Rogers e Maslow – ma tali disposizioni si concretizzano nel rapporto con le cose e, soprattutto, con gli altri. La nostra società, come gli aggregati molecolari, è creata dagli individui costituenti come gli atomi ma, a sua volta, annulla negli individui alcune delle loro caratteristiche essenziali. La nostra società capitalista, ad esempio, non permette il concretizzarsi di determinate qualità e pulsioni o lo permette in forma distorta. Permettere la riemergenza di alcuni di questi aspetti negati non significa distruggere l'organizzazione e trasformarsi in

21. Si veda E. De Grada, *Introduzione alla psicologia sociale*, Bulzoni, Roma, 1972, pp. 105-113.

atomi vaganti. Questa si chiama *anarchia negativa*. Esistono molteplici combinazioni molecolari e strutturali. Infinite sono le alternative; infinite proprio a causa degli elementi fissi e delle legature sistemiche, come espresso da Chomsky.

Cambiare l'uomo cambia la società e cambiare la società cambia l'uomo. Fine di chi ama la libertà sarà quindi quello di produrre una presa di coscienza degli uomini affinché la loro piena espressione modifichi la struttura e contestualmente premere sulla struttura con la certezza che essa modificherà gli uomini. Questa si chiama *anarchia positiva*.

[torna all'indice](#)

VI - L' UTOPIA PRATICABILE

Ossessivizzazione. Solo una provocazione?

La prima parte di questo libro, di taglio filosofico ed economico, è stata dedicata alla confutazione del valore numero uno di questa era: il neo-liberalismo come vangelo della libertà negativa e positiva. La libertà, si è detto, non è né negativa né positiva, o meglio, non si esaurisce solo nell'essere negativa e positiva. Comunque, quand'anche essa si manifestasse esclusivamente come mancanza di costrizione e possibilità di azioni specifiche (le libertà positive di parola, associazione, ecc.), situazione che definisco di guinzaglio lungo, il regime neo-liberale se ne fa impropriamente alfiere in quanto sotto le sue mentite spoglie è l'affossatore di queste supposte libertà.

Ma la libertà è autenticità. Le libertà negative e positive devono esserne solo il segno, non la rappresentazione.

La seconda parte, di taglio più sociologico ed antropologico ma soprattutto psicologico è stata invece dedicata alla dimostrazione della impossibilità di un reale sviluppo della libertà come autenticità, cioè umanisticamente come attualizzazione, in una società che praticando il "liberalismo" e la "democrazia", si rivela invece come una società disciplinare. I tratti di questo totalitarismo soft sono stati elencati: repressione istintuale da cultura morale e produttivistica. Il paradigma dell'ossessivizzazione è stato qui (forzatamente?) utilizzato come concretizzazione e specchio di una situazione individuale paradossale. Il nevrotico ossessivo si sente troppo individuo, talmente libero da essere completamente *responsabile*, egli è troppo Io, è autosufficiente e colpevole di ciò che non riesce a controllare, magari sotto la forma di impulsi che la civiltà dovrebbe rimuovere, diviene un perfezionista ma non si fida di se stesso; perciò si nasconde e si difende nel rituale, nel conforme, nell'efficienza, nel *legalismo*, pena il disordine morale. La società formata da individui monadi, cui è stato detto di essere liberi e respon-

sabili cittadini-acquirenti-produttori è composta da individui che questi forti valori hanno interiorizzato (lavoro, disciplina, consumo, ecc.) ma che sanno che in quanto “liberi”, sono responsabili delle loro azioni, che “sanno” di poter essere “terribili”, perciò non si fidano gli uni degli altri; essi si nascondono quindi in una massa ordinata e conforme, sociolatrata e produttiva, nelle file davanti ai supermarkets, nell’efficienza produttivistica e nella legge, imposizione esogena delle norme che la violenza statale deve far rispettare, pena il disordine sociale. È tutto qui il motivo della anomala, singolare assimilazione del concetto di ossessivizzazione in ambito sociale. Il punto di contatto fra clinica psicologica e psicologia sociale è tutto qui, nella rigidità dei propri credi, nella mancanza di relativismo, di fallibilismo gnoseologico. Nel caso clinico la rigidità morale o supertiziosa è la fonte della fuga dalla libertà in una gabbia che si chiude dall’interno; nel caso sociale, l’assolutismo competitivo-produttivistico è fonte della fuga dalla libertà in una gabbia contrattualisticamente condivisa. In entrambi i casi, la paura è il disordine e il disordine è senso di perdita del controllo (ciclo incontrollabilità-ricerca di certezze-perfezionismo). Nel caso clinico, il senso di incontrollabilità o *external locus of control*, origina dalla natura interna che preme per la sua attuazione; ciò porta alla ricerca di certezze, punti fermi: il rituale religioso di tipo scaramantico, la “certezza magica” ed altre reminiscenze medioevali, possono assolvere a questo scopo. Il perfezionismo può divenire tentativo di impacchettamento dell’incerto producendo azioni “perfette”, quindi “certe”, nella loro esecuzione. A livello sociale, gli individui soli non si fidano l’uno dell’altro e non hanno il minimo controllo sulla loro vita, sulla politica e sull’economia; essi si annusano e vedono in ogni altro una copia di se stessi, cioè un potenziale criminale; anche qui il senso è di un *external locus of control*; essi diventano clienti di burocrazie pubbliche, espressione strutturale della burocratizzazione individuale del nevrotico ossessivo, in una strutturazione vitale di tipo parcellizzato, ritualizzato che dà loro sicurezza, come anche gli apparati di polizia che esternalizzano quel *panoptikon*, quel continuo monitoraggio su quelle schegge impazzite che sono i singoli uomini, di cui il controllo eccessivo del nevrotico sul corso della propria mente, sui propri “impazziti” pensieri, rappresenta la versione interiore, *internal*. Il perfezionismo del nevrotico diviene sociolatria nella sua versione diluita, dilatata

ed universalizzata. Si tratta di una comparazione forzata ma anche di un funzionale esempio esplicativo della genesi sociolatrca e della società disciplinare. Legge e ordine erano i miti dell'uomo medioevale, dice Le Goff. Legge e ordine sono i miti del nevrotico ossessivo ma anche dell'uomo sociolatrco. La mia provocatorietà arriverà quindi a parlare di una osses-sevizzazione della società in cui le manifestazioni del pensiero magico medievali si evidenziano quale costante, più o meno modificata, ogni qual volta il caos, interno o esterno, viene vissuto come montante e necessita di un *internal locus of control*.

I totalitarismi non assolvono più a questa funzione perché la democrazia ha dimostrato la non eccessiva distruttività del consorzio umano quando non strettamente tenuto a freno, contrariamente ad ogni previsione pre-democratica. Gli individui preferiscono dunque oggi quel minimo di senso di controllo che vivono nelle periodiche espressioni del voto a quell'ordine totale e dall'alto che solo il tiranno poteva garantire in un contratto del tipo legge ed ordine in cambio di un *external locus of control*. Egli è ora delegittimato ma il potere è un apparato microfisico ed impersonale al quale gli individui si uniformano per gli stessi motivi per cui si adattavano al tiranno. Ciò favorisce una certa libertà negativa ma impedisce ancora fortemente la libertà come autenticità. La necessità è dimostrare che anche quest'ultimo passaggio è possibile. Far questo vuol dire accogliere un altro concetto di individuo, quello di Soggetto, autentico, individuato ed attualizzato, così come espresso dagli psicologi umanistici (ed anticipato dai teorici anarchici), quello dell'*individuo comunitario*. La seconda parte di questo libro è stata infatti dedicata a questo cambiamento della prospettiva di lettura dell'uomo. Ciò significa dimostrare la non distruttività ed asocialità dell'uomo in una ottica né egoistica né comunitaristica, entrambe negatrici della libertà.

L'anarchia come fenomeno negativo è una realtà. Gli individui monadi autosufficienti, reciprocamente diffidenti, privi di comuni finalità ed immersi nella competizione aggressiva, se non fossero controllati da leggi riproporrebbero la lotta di tutti contro tutti di Hobbes. In realtà questa condizione esiste già: è il libero mercato globale del nuovo capitalismo post-fordista. Il *laisser-faire* liberale è divenuto mancanza totale di limiti nella lotta fra individui, corporazioni, ecc., totalmente sganciati dal controllo dei cittadini, della politi-

ca, perfino degli Stati nazionali. La recente costituzione della moneta unica europea, ad esempio, attribuisce illimitati poteri nella gestione economica, e quindi nelle politiche interne dei singoli paesi, ad una banca centrale fuori da ogni controllo del “libero” cittadino dei “liberali” paesi europei. Questa anarchia già esiste ed è nefasta, è quella cancerosa del capitale internazionale. Stranamente gli apocalittici della società non regolata considerano del tutto normale, anzi positiva, questa situazione.

Esiste poi un'altra accezione del termine anarchia, è quella positiva, e concerne la organizzazione autonoma degli individui comunitari. Anche questa esiste, ma è minoritaria e soffocata. Una società che fosse totalmente autoregolata è una utopia e forse neppure desiderabile per certi aspetti, ma non si può accettare un “pensiero unico” che affermi il valore assoluto della libertà del capitale del suo potere totalitario e rigetti l'idea di organizzazioni alternative del consorzio civile e la soggezione dell'economico al politico. Un libertarismo radicale e libertario deve proporre il *laissez-faire* in campo sociale, politico e morale e da questo campo strutturale permettere la gestione del sovrastrutturale. Esattamente il contrario di quello che avviene.

La sfida di questo libro è quella di utilizzare i concetti stessi del liberalismo inteso come disposizione alla libertà per rimarcare talvolta l'intima carica utopica e libertaria, altre volte aporie e tradimenti di tale carica.

Il liberalismo deve quindi recuperare gli aspetti utopici persi per strada se vuole continuare a svolgere la funzione di stimolo e catalizzazione dei processi di libertà, altrimenti il rischio è che questa bandiera divenga il paravento di avventure infelici che preparano altrettanto infelici stagioni di vita per il mondo. Il liberalismo deve recuperare una carica anarchica.

Libertà terminabile ed interminabile

Noam Chomsky nota come gli stili di pensiero e d'azione che sono stati nel tempo definiti “anarchici” sono molteplici e che sarebbe quindi vano tentare di unificare tutte queste tendenze, spesso contrastanti, in una unica teoria generale che si potrebbe chiamare “teoria anarchica”. La mancanza di un “foglio programmatico” stabilito e fisso è la prima grande differenza fra liberalismo ed anarchismo. Lo storico del-

l'anarchismo Daniel Guèrin¹ ne parla come di un conato libertario organizzatosi ed organizzabile in vari modi ed esperienze, una "lotta per il libero ed incondizionato dispiegamento delle forze individuali e sociali della vita" non inquadrabile in una precisa cornice teorica. In realtà, i libertari si riconoscono più in un metodo che in una dottrina.

Chomsky scrive che:

In effetti, molti commentatori liquidano l'anarchismo in quanto concezione utopistica, informe, primitiva, o comunque incompatibile con la realtà di una società complessa. Nulla peraltro impedirà di sostenere una tesi alquanto diversa: che in ogni fase della storia il nostro compito deve consistere nello smantellamento di quelle forme di autorità e d'oppressione che sopravvivono a un'epoca in cui potevano anche trovare una giustificazione nelle esigenze di sicurezza, di sopravvivenza o di sviluppo economico, ma che ormai contribuiscono a deprimere – anziché ad elevare – le condizioni materiali e spirituali della vita. In tal caso, non ci sarà una dottrina stabile del mutamento sociale, valida per il presente come per il futuro, e nemmeno necessariamente un'idea specifica e immutabile degli scopi ai quali deve tendere il mutamento sociale... Ciò nondimeno, in un dato momento storico abbiamo tutte le ragioni di conferire a questa ben determinata tendenza nello sviluppo della umanità [la tendenza alla libertà, N.d.R.], per quanto ce lo consentono le nostre cognizioni, uno specifico contenuto concreto, corrispondente ai bisogni del momento².

Ecco quindi i flirts con i movimenti socialisti, qualora si individuino nello sfruttamento economico la maggiore limitazione della libertà. In tal caso l'anarchismo viene a configurarsi come la forma estrema del socialismo, come fu espresso da Camillo Berneri; ma in realtà gli anarchici sono anche i "liberali del socialismo". Dopo il nostro *excursus* queste affermazioni non dovrebbero più sembrare particolarmente contraddittorie.

In effetti, del resto, porre le basi per questo processo libertario prevede una fase di interventismo sociale, persino di incremento dei poteri costituiti, come fa notare Chomsky,

1. D. Guerin. *L'anarchism*, citato in N. Chomsky, *Per ragioni... op. cit.*, p. 450.

2. Ivi, p. 451.

perché solo una politica praticata da organismi sovranazionali può incidere in modo realmente apprezzabile sul problema base, sul nemico primo di ogni libertà: la povertà. Ciò significa, dal punto di vista politico, porsi in maniera antitetica ad ogni forma di incontrollato liberismo economico, a partire da quello psicologico e culturale, produrre una mentalità totalmente altra rispetto all'ideologia corrente perché vuol dire favorire nei paesi ricchi un minimo di austerità, in totale antitesi al comandamento liberista dell'"arricchitevi". Altre pratiche interventiste riguardano una chiara politica occupazionale. Solo su queste basi, solo cioè avendo inciso sulla sovrastruttura (l'economico), saremo certi di non gettare alle ortiche tutto il lavoro di liberalizzazione della struttura (il politico). Ciò è esattamente il contrario del liberismo attualmente regnante; qui infatti, ad un economico totalmente "anarchico" (in senso negativo), corrisponde un politico fortemente giuridificato, talvolta, come nel cosiddetto "modello asiatico", addirittura totalitario, rappresentando il tramonto definitivo dell'ideale liberale. Insomma, tutta la lotta e la programmazione va indirizzata, prima nella formazione culturale che nella pratica concreta, allo smantellamento dei poteri assoluti.

In definitiva, il libertarismo è un afflato rivoluzionario, ma la rivoluzione libertaria non può utilizzare i mezzi delle rivoluzioni politiche classiche, quelle che, come diceva Mao-Tze-Tung, "non si fanno in guanti bianchi", ma quelli cognitivi, come le rivoluzioni scientifiche di cui quella copernicana è il miglior esempio. Il capovolgimento di prospettiva è una esperienza di "ristrutturazione cognitiva" nel suo comune senso clinico. L'abbattimento del paradigma tolomaico ad opera di Copernico si concretizzò in una difficile presa di coscienza della perdita della centralità della terra – e degli uomini suoi occupanti – nell'universo. Religione e buon senso ne rimasero traumatizzati. Fu la prima "ferita narcisistica". La seconda, affermò Freud, consisté nella "rivoluzione darwiniana". Ancora una volta il buon senso comune e l'assolutismo religioso furono feriti a morte dalla constatazione della continuità, oltre che fisica anche morale, dell'uomo con gli altri animali. Freud poi si attribuiva il merito della terza grande ferita al narcisismo dell'uomo re dell'universo: la rivoluzione psicoanalitica che detronizzò la Ragione in favore dell'inconscio. La "rivoluzione libertaria" di cui si impone la necessità prevede queste stesse caratteristiche, di un

capovolgimento, cioè, di tipo puramente epistemologico che appare impossibile come il copernicanesimo prima di Copernico, il darwinismo prima di Darwin e la psicoanalisi prima di Freud. L'*episteme* da capovolgere, per utilizzare la dizione foucaultiana, è quella del dominio. Il primo e più importante passo verso questo traguardo è costituito dal dimostrare l'inconsistenza del dominio primo, quello della cultura sulla natura che funge da *imprinting* per tutti gli altri, non già per sostituire la prima con la seconda, bensì per far accettare la natura alla cultura e ricostruire l'unità dell'uomo affinché possa riconoscersi come *natura acculturata in progresso*. Il nostro esame ci ha dimostrato quindi la necessità di una rivoluzione psicologica. L'ossessivizzazione è il nemico; la libertà è il nemico e l'antidoto dell'ossessivizzazione individuale e sociale. Bisogna rinunciare al culto panottico della società disciplinare.

L'errore di ampia parte dell'anarchismo classico è stato quello di aver concepito una via rivoluzionaria in senso stretto alla libertà, come se la libertà potesse essere imposta. Aveva ragione Engels ad osservare che non si può abolire con la forza un potere senza sostituirvi un altro potere, altrimenti i disarcionati tornerebbero subito in sella. Con questo argomento egli difendeva la dittatura del proletariato. L'errore dell'anarchismo è stato invece quello di aver confuso i fini con i mezzi. Quando la corrente anarcosindacalista promuove l'autogestione delle aziende da parte dei lavoratori, pone questo obiettivo come un fine. È quello di una società ed una economia autoregolata. Si è infatti detto delle capacità auto-organizzative degli esseri umani. Come però giustamente osserva Domenico Settembrini³, le aziende, per quanto autogestite, permarrebbero in una situazione di concorrenza, peraltro difesa anche da Proudhon, e questo inevitabilmente porterebbe al successo di alcune ed al fallimento di altre con la conseguenza del ricrearsi delle disuguaglianze. L'essere "autocrati di se stessi" (*internal locus of control*) non è il fine che porterà alla società perfetta, alla "città del sole", è invece il mezzo per la riconquista *psicologica* della individualità, la riscoperta di quel gestire che produce l'Io, la riconquista del Soggetto. I fini devono essere psicologici, materiali sono solo i mezzi. La realtà è che la società anarchica non

3. D. Settembrini, *C'è un futuro per il socialismo? E quale?*, Laterza, Bari, 1996, p. 63.

è il paradiso in terra, non l'utopia della armonia totale, bensì, per dirla con Berneri, "la società della tolleranza", vale a dire una società liberale, ma in senso integrale, radicale. È una società, diceva sempre Berneri, che, come l'orizzonte, si allontana man mano che cerchiamo di raggiungerla. Una società libera non può essere staticità ma movimento, progresso, prodotto e produttrice di uomini liberi e "processuali".

In ogni momento, in relazione alle varie condizioni e situazioni, lo spirito libertario si dovrà fare materia di emancipazione del Soggetto, con ciò intendendo la libertà della soggettività che si compie come da progetto nel reciproco riconoscimento dell'Altro. Se mi accetto accetterò l'Altro, se tutti accettano con rogersiana *empatia*, allora è possibile organizzare "discorsivamente".

Fra noi e la società che non abbiamo non c'è quindi una rivoluzione, c'è invece un processo di formazione delle personalità tramite una azione (dis?)educativa che si avvale di una ragionata propaganda e di una pratica antiassolutistica in tema di valori, sia di stampo moral-religioso, sia produttivistico-mercantile, che porti gradualmente alla esperienza dell'"essere ciò che si è" e quindi alla conquista di un relativismo non anomico. Ciò vuol dire proteggere il Soggetto dalla frammentazione del mercato come dai rigurgiti neocomunitaristi di certa sinistra archeologica. Il primo passo di questo processo sarà il costituirsi di una democrazia dal basso, quella che gli americani chiamano *grass-root democracy*, che vede quale condizione di base per il suo costruirsi e consolidarsi la restituzione del primato del politico sull'economico. Portare infatti psicologicamente il *locus of control* all'interno dell'individuo, condizione necessaria ma non sufficiente per lo sviluppo del Soggetto, non può non implicare la distruzione della nozione di una politica che funge da esclusivo puntello dell'economia e di una economia che sfugga al controllo degli individui. Solo l'applicazione del progetto goodmaniano di ampliamento e difesa degli spazi di libertà esistenti e la creazione di nuovi in una condizione di democrazia dal basso può porre le basi di questo cambiamento. Ciò non può che avvenire in un modo che Goodman ironicamente definiva "conservatore" e Berneri "opportunistico", pur suggerendone entrambi la necessità, cioè l'utilizzo degli strumenti di libertà già esistenti quali la positività legale in tema di degiuridificazione, istruzione e tutela delle libertà, il voto rappresentativo, quello referendario, la propagan-

da, l'esempio, il dibattito, la resistenza passiva, la disubbidienza civile, ecc., strumenti stoltamente disprezzati dalla gran massa dei libertari. Gunter Teubner, uno studioso di diritto assolutamente non sospetto di utopismo, ha ad esempio proposto un complesso di strategie di de-giuridificazione mirate "ad un ordinato ritiro del diritto dalle sfere di vita colonizzate" possibile grazie al decentramento esterno di compiti pubblici, la canalizzazione dei conflitti endo-sistemici attraverso procedimenti neo-corporativi di conciliazione, *negotiated regulations*, l'armonizzazione giuridica di differenti razionalità sistemiche, ecc., organizzate in tre modelli strategici riassumibili nella "formula sintetica":

... invece di disciplinare direttamente il comportamento sociale, il diritto si limiti a regolare l'organizzazione, il procedimento e la redistribuzione dei diritti di orientamento⁴.

Opportunismo vorrebbe che i libertari guardassero con interesse a questi fermenti culturali.

A questo punto, compito del libertario è indicare la via e, nello specifico, sempre mutevole, trovare gli strumenti. Gran parte della teorizzazione politica, invece, è stata scientifica costruzione dei mezzi pratici dell'abbattimento (socialismo) o della gestione (democrazie liberali) del potere. Il libertario si preoccuperà di individuare i mezzi della gestione della civile convivenza in una prospettiva relativistica e momentanea ed alla luce della realtà dell'uomo quale individuo comunitario da salvaguardare nella sua integrità psicologica. Ciò prevede l'unico vero imperativo: il recupero dell'uomo *politico*, premessa per l'uomo individuato o *pienamente umano* della psicologia umanistica. Per "politica" oggi si intendono una serie di pratiche inquadrabili in un sistema di rapporti di potere gestito da figure professionali, le quali pretendono di rappresentare il popolo tutto ed operano attraverso entità impersonali e burocratiche definite "partiti", nell'ambito di una strutturazione verticistica ed onnicomprensiva definita Stato. In realtà, prima della formazione degli stati nazionali la politica aveva un altro senso. La popolazione della *polis* e quella dei liberi comuni medioevali gestiva la cosa pubblica in assemblee in cui si discutevano le faccende "fac-

4. G. Teubner, *Il trilemma regolativo. A proposito della polemica sui modelli giuridici post-strumentali*, in «Politica del diritto», a. XVIII (1987), n.1.

cia a faccia”, si prendevano decisioni in forma di democrazia diretta e si eleggevano consigli, formati da esperti revocabili in ogni momento, che eseguivano le funzioni operative decise. Tutto ciò avveniva in un *humus* di partecipazione totale alle vicende cittadine incentrata sulla pubblica discussione nelle piazze, nei circoli e nelle osterie. I greci definivano *paideia* e i tedeschi *Bildung* quel processo di autoformazione della soggettività che veniva a prodursi nella forte interazione fra l'individuo e la comunità. Questa interazione portava alla formazione di identità concrete per acquisizione di ruolo, alla “conferma”, per usare la terminologia della psicologia sistemica, da parte degli altri alla propria personalità per ogni individuo, nonché una forte coscienza dell'esistenza, delle esigenze e, fondamentalmente, delle interrelazioni sistemiche cui ogni individuo è legato. La formazione degli Stati nazionali e la delega della politica ai rappresentanti ha sfaldato questa identità collettiva. Lo Stato può allora servire un catechismo improntato sull'ordine, ma questo è imposto dall'alto, non è dovuto a quell'auto-organizzazione dell'ordine che si manifesta naturalmente nelle condizioni di forte senso comunitario⁵. Lo Stato può farsi portavoce della

5. L'antropologia ci porta molti esempi di situazioni di “equilibratura sistemica” del tipo esemplificato e anche di vere e proprie società senza governo ma “ordinate”; la storia recente ci fornisce degli impressionanti esempi di organizzazione spontanea. Colin Ward, ad esempio, fa una lucida descrizione della trasformazione dei valori che si venne a produrre nella condizione di anarchia totale che si visse ai giorni della primavera di Praga utilizzando i resoconti dei cronisti dell'epoca. Quella che segue, ad esempio, è una descrizione di Bratislava al secondo giorno di occupazione da parte delle truppe sovietiche:

Nessuno aveva dato ordini. Nessuno dava ordini, assolutamente. La gente capiva come d'istinto cosa andava fatto. Ciascuno era per se stesso la propria struttura di governo, capace di formulare ordini e norme di comportamento, in un momento in cui il governo ufficiale era lontanissimo, probabilmente a Mosca. Ogni aspetto della vita, che le forze di occupazione tentavano di paralizzare, continuava invece a funzionare, e funzionava addirittura meglio che in periodi di normalità; prima di sera la popolazione era riuscita perfino a far fronte al problema della distribuzione del pane.

Harry Schwartz, del New York Times, ricorda che “lieto, spontaneo, informale, rilassato erano gli aggettivi che i corrispondenti stranieri usavano più spesso per descrivere lo sfogo liberatorio dei cittadini di Praga” e un cronista radiofonico commentava che a Praga, in quell'estate del 1968, “tutti erano più gentili, più rispettosi degli altri. Criminalità e violenza erano diminuite. A noi tutti pareva di compiere uno sforzo particolare per rendere la vita più tollerabile, proprio perché così intollerabile era stata fino ad allora”. Gli stessi elementi di mancanza di violenza sono sottolineati nelle descrizioni dell'organizzazione spontanea della resistenza ungherese del 1956: in un'esplosione di autodisciplina anarchica la gente, compresi i criminali, si guardò bene dal rubare alcunché, dal picchiare gli ebrei e dall'ubriacarsi”. Un testimone di quegli eventi dichiarò:

Numerosi sono gli esempi di buon senso cui assistetti per le strade in quei primi giorni della rivoluzione. C'erano code per il pane che duravano ore senza che verificassero litigi di sorta.

comunità, ma essa verrebbe sempre rappresentata e gestita da individui che gestiscono a nome suo e si finirebbe, come è stato per i paesi a “socialismo realizzato”, con lo schiacciare e soffocare l’individuo. D’altro canto, lo Stato minimo liberale rischia – e di fatto così avviene – di recidere gli aspetti comunitari dell’identità individuale e di trasformare gli individui in atomi sganciati che non formano un corpo e si guardano con sospetto fra loro. Nelle società moderne i “cittadini” non formano una comunità ma una “massa”, nel senso di Freud. La massa ha bisogno di essere unita ed il “controllo” autoritario o paternalistico dello Stato gli deve dare l’impressione di riuscire a salvarla dalla sua stessa natura. Ecco perché nessuno Stato è mai scomparso o è rimasto “minimo”. L’esperienza del “liberalismo” americano insegna: il potere dello Stato federale è andato via via aumentando con il progredire della tecnica. Fine del libertario conseguente sarà quello di restituire la politica al suo significato originario, non perché permetta l’Eldorado o il paese di Cuccagna, ma perché questo processo pone le basi per un *agire comunitativo* che operi per la creazione di una società di uomini dalla “vita piena” come intesa da Maslow e Rogers. L’autogestione, la democrazia diretta, la sostituzione dei partiti con movimenti temporanei orientati a fini particolari, la pedagogia non autoritaria, il federalismo su base municipale, la contrattualità continuamente rinnovabile, la formazione di compagnie operaie animate dalla partecipazione, le federazioni di produttori e consumatori, le banche popolari, l’utilizzo della rete informatica per sostituire i centri fisici di potere con una “capitale diffusa” e permeabile che avveri l’immagine proudhoniana di una società in cui “il centro è ovun-

*Un giorno stavo facendo la coda e arrivò un camion con due ragazzi armati di mitra che chiesero se avevamo del denaro perché potessero comprare del pane ai combattenti. Tra la gente accodata si riuscì a raccogliere denaro sufficiente per riempire di pane almeno metà del loro camion. È solo un esempio. Dopo un po’ un uomo ci chiese di tenergli il posto nella coda perché aveva dato tutto quello che aveva e doveva tornare a casa a prendere altri soldi; la gente gli diede tutti i soldi di cui aveva bisogno. Un altro esempio: naturalmente, durante il primo giorno di scontri, tutte le vetrine dei negozi erano state distrutte, ma nessuno ne approfittò per rubare. Si vedevano vetrine di pasticcerie rotte ma neppure i bambini si permettevano di prendere dei dolci. Lo stesso nei negozi di fotografi, ottici o gioiellieri. Nulla venne toccato per due o tre giorni. Il terzo e il quarto giorno le vetrine vennero svuotate, ma cartelli annunciavano che “la merce era stata rimossa dai commessi”, oppure che “si trovava in questo o quell’appartamento”. In quei giorni era abitudine disporre grandi scatoloni agli angoli delle strade o agli incroci più importanti con una semplice scritta come “per i feriti, per le famiglie dei deceduti”: messi al mattino, a mezzogiorno erano già pieni di denaro. (riportati in C. Ward, *La pratica della libertà*, Elèuthera, Milano, 1996, pp. 37-39).*

que e la periferia in nessun luogo”, la libertà di battere moneta, la programmazione urbanistica libertaria, ecc. sono solo alcuni possibili, modificabili mezzi per un miglioramento cognitivo, non un fine. La vera libertà è una funzione psicologica, non un *modus operandi*. Compito del libertario, quindi, sarà di trovare di volta in volta le soluzioni pratiche più adatte per avvicinarsi a quella meta.

L'uomo che meglio ha colto questa situazione è stato Camillo Berneri, anarchico di transizione fra la fase storica e quella post-classica, allorquando sottolineava l'importanza della direzione della marcia più che la radicalità della trasformazione e ricordava che “Sul terreno economico gli anarchici sono possibilisti (...) sul terreno politico (...) sono intransigenti al 100 per cento”⁶. Soluzioni collettiviste o liberiste sono temporaneamente ammissibili, ciò che non lo sarà mai è il principio di autorità. La pratica è un insieme di piccole mosse su un infinito scacchiere in cui ciò che è importante è conoscere la direzione da seguire.

La rivoluzione libertaria è un'utopia. Si tratta quindi di un processo costruttivo e non distruttivo in quanto la destrutturazione e lo smantellamento riguardano solo quelle impalcature psicologiche – e quindi ideologiche – delle costruzioni sociali ed individuali che questo sviluppo frenano. Il processo è evolutivo e si gioca interamente sul terreno educativo, culturale e psicologico.

È qui che si situa l'elemento più importante: l'educazione dovrà porsi in netta antitesi con le pratiche dominanti incentrate sulla trasmissione di forti valori statici di tipo etico o religioso che realizzano la scuola come agente primo della trasmissione e perpetuazione della società disciplinare. I modi di questa pedagogia libertaria non sono quelli semplicistici dell'antiautoritarismo che si rivela puro lassismo sterile, bensì quelli della formazione di un chiaro, insopprimibile e prepotente spirito critico che si manifesti quale antidoto alla prescrizionalità della “fallacia moralistica” della nostra società. La *scuola attiva* proposta da John Dewey e la pedagogia sperimentale di Bertrand Russell sono dei buoni esempi di “istituzione anti-istituzionale” che, ponendosi quale prioritario fine quello di insegnare a dubitare, impediscono l'atrofizzazione del pensiero e stimolano la creazione, la speculazio-

6. In G. N. Berti, *Un'idea... op. cit.*, p. 170.

ne e la sperimentazione fra etiche e metodologia alternative. Sia Dewey che Russell ritenevano che a frenare il progresso e la democrazia fosse la mancanza di relativismo etico, politico e religioso. Nella scuola attiva si intende sviluppare una idea di democrazia che non sia collegata a questa o quella forma di rappresentatività, alla “sovranità popolare”, ecc., ma alla capacità cooperativa di individui creativi ed autonomi, non frenati da assolutismi e sensi di colpa per averli infranti, mossi dalla consapevolezza del carattere puramente strumentale e non metafisico delle loro idee ed azioni. Questa istruzione costruttiva e decostruttiva, attiva ed antidogmatica, in pratica anti-ossessiva, è la palestra di quella soggettivazione che la società dovrebbe sottolineare, quella società di uomini uguali ma non equivalenti, diversi ma non disuguali, in altre parole di una società di *uomini*. Si tratta di una concezione totalmente “altra” rispetto a quella proposta da quel liberalismo di stampo repubblicano che è risultato vincitore; racconta infatti Bakunin che un giorno chiese a Giuseppe Mazzini quali provvedimenti si sarebbero dovuti prendere in Italia per emancipare il popolo e questi gli rispose che il primo provvedimento avrebbe dovuto essere l’istituzione di scuole popolari; alla domanda del russo circa i contenuti degli insegnamenti che avrebbero emancipato la popolazione, l’italiano rispose: “i doveri dell’uomo: sacrificio e devozione”⁷.

L’abolizione del dogma e dei valori che ne discendono si pone con prepotenza quale necessità prioritaria della società. Questo non può realizzarsi né per decreto né per rivoluzione. L’istruzione libera è il vero complemento di una politica ricostruita e restituita che regola verticalmente e dal basso la sovrastruttura (l’economico) e auto-organizza orizzontalmente la struttura (il convivere civile) al di fuori di qualsivoglia imposizione aprioristica di valore. L’affrancamento è frutto di un lavoro di emancipazione psicologica che vede la sua fonte nei processi educativi e relazionali, fra loro intrecciati e coinvolti in un circolo virtuoso sistemico. Base di ciò non può che essere la accettazione dell’uomo che vede quale primo oggetto di riconciliazione il proprio Sé. Rigettare la crudeltà di un Super-Io religioso e/o aziendalistico, torturatore e reificante, vuol dire rigettare il “disagio della

7. M. Bakunin, *Dio e Stato*, R.L., Pistoia, 1970.

civiltà” come necessità storica. Una necessità, questa, espressa fortemente anche nell’ambito del pensiero socialista. Nei *Quaderni del carcere*, ad esempio, Antonio Gramsci espresse l’idea che la marcia dell’umanità fosse “un processo ininterrotto, spesso doloroso e sanguinoso, di soggiogamento degli istinti (naturali e quindi animaleschi e primitivi)”⁸. Negli anni sessanta l’idea marcusiana fonderà un’etica di abissale differenza con quella delineata dal pensatore sardo, l’idea di un comunismo che si proponesse come distruzione dell’organizzazione e della ragione e si riduce ad una apologia della dissolutezza. Due soluzioni antitetiche ed apportatrici di grandi fraintendimenti in quanto basate su una concezione errata della natura umana. Le pagine di Carl Rogers sono qui a spiegare come la costrizione ed il soffocamento istintuale non porti al progresso e come la liberazione non porti a disorganizzazione e vuoto edonismo. L’educazione dovrebbe servire a far passare questo messaggio e questo messaggio a produrre una democrazia che sia “politica” vera, giocata fra uomini pienamente umani. Su una base di libero pensiero è possibile la costruzione delle libertà reali e concrete, né esclusivamente positive, né esclusivamente negative.

Questa sorta di rifondazione liberale prevede quindi una azione psicologica e quella che Sabino Acquaviva definisce “antropologia progettuale”⁹. La gente privilegiata non è solo quella che possiede più denaro ma – ci chiarisce lo psicologo Murray – “quella che possiede il maggior numero di possibili opzioni in vista della scoperta di una maniera soddisfacente di occupare il tempo della propria vita”¹⁰. Avere maggior disponibilità di denaro produce di certo più opzioni pratiche ma questa non è l’unica disuguaglianza; la differenziazione è prioritariamente psicologica e concerne, fra l’altro, la capacità di godere delle cose e delle opzioni, ma, soprattutto, la coscienza o meno di essere progettualità umana integra e libera. Insomma, le disuguaglianze sono più immateriali (psicologiche) che materiali. Di certo queste ultime alimentano le prime. La “coscienza di classe” che gli uomini devono prendere per innescare il processo di cambiamento è coscienza di categoria psicologica, coscienza di incompletezza del Sé.

8. A. Gramsci, *Scritti 1915-1921*, Moizzi, Milano, 1976, pp. 115-6.

9. S. Acquaviva, *Progettare... op. cit.*, p. 52.

10. Ivi, p. 53.

La necessità, indicataci da Acquaviva, di ricostruire la società a partire dai bisogni psicologici è condivisa da Touraine, il quale, dichiaratosi liberale, ben lontano dall'anarchismo e difensore perfino della rappresentanza – in quanto, riprendendo la differenziazione di Constant fra una libertà degli antichi, fondata su principi meta-sociali, ed una dei moderni, basata sull'individuo, si pone a difensore di quest'ultima, che vede realizzabile solo rappresentativamente – è chiarissimo nel tracciare il quadro di una società che coniughi il riconoscimento della diversità con l'affermazione di un principio di uguaglianza. Ciò:

In primo luogo, richiede il riconoscimento della diversità e, di conseguenza, la negazione di qualsiasi forma di omologazione e di rifiuto della diversità. In secondo luogo, il riconoscimento delle diversità dev'essere compatibile con le attività strumentali, indipendentemente dalle culture in cui vengono messe all'opera. In terzo luogo, identità culturale e strumentalità devono riconoscere in qualunque società un riferimento al Soggetto, cioè ai diritti umani fondamentali. Il punto non è credere che l'essere umano sia ragionevole o che sia stato creato da Dio, ma affermare, all'interno o al di fuori di simili credenze, che ciascun essere umano è, e va riconosciuto, libero di individuarsi, coniugando a modo suo una specifica cultura con una determinata attività strumentale, senza ridursi né ad una né all'altra. Questa posizione si contrappone a tutte quelle che subordinano gli esseri umani a una legge superiore che impone più doveri che diritti¹¹.

E altrove:

Mentre le filosofie della storia ci mostravano l'immagine di una umanità sempre più omogenea, governata dalla ragione, dall'interesse o dalla pace e non più dalle credenze e dalle tradizioni culturali comunitarie, pertanto diverse se non estranee le une alle altre, noi ci rappresentiamo la modernizzazione politica come il deperimento in tempi rapidi delle norme, dei valori, delle forme di organizzazione sociale considerati razionali, e quindi come gestione della diversità¹².

11. A. Touraine, *Libertà... op. cit.*, p. 154.

12. Ivi, p. 39.

Anche in questo autore il primato dello psicologico è ribadito più volte¹³.

Ricapitolando, quanto detto presuppone il recupero dello spirito vero del liberalismo quale filosofia della bontà del conflitto fra visioni particolari e relative da opporsi alla visione moralistica e chiesastica degli assolutismi che vedono nella necessità dello schiacciare le voci alternative da parte della unica e sola Verità la loro funzione. Per tale motivo il liberismo imperante, configurantesi come una bibbia incontrovertibile che solo i folli o le persone in malafede possono contraddire, rappresenta la crisi non solo del socialismo ma del liberalismo stesso. Questo recupero, questa rifondazione del pensiero liberale è possibile solo restituendo la politica – nel suo senso antico – alla gente e subordinando ad essa l'economia, in un ambiente che favorisca il libero pensiero e l'assunzione di punti di vista e conseguenti pratiche di vita assolutamente personali e relative. Chi ha teorizzato di mondi felici e senza conflitti ha ingannato se stesso. La positività del conflitto sta nella sua non distruttività in una società tollerante. Ciò richiede quella pratica anti-ossessivante ed anti-olonizzante che è la piena accettazione di sé, presupposto per la accettazione dell'Altro. Una società che sia anti-olonizzante, non sociolatrice, vuol dire che stimoli la *paideia*, la costruzione di un Io integro mediante la partecipazione alla gestione diretta e contratta in regime di *razionalità discorsiva*. La psicologia umanistica e l'antropologia non solo dimostrano la fattibilità di una simile società, ne urlano la necessità.

Un vero liberalismo prevede il recupero della carica di utopia presente nel liberalismo delle origini, non per perdersi in sognanti isole non trovate, bensì per iniziare quel cammino verso l'orizzonte che Berneri ci proponeva, fatto di significativi mutamenti di prospettive, impercettibili ma significative inversioni di rotta, svelamento di demistificazioni del quotidiano, "allargamento degli spazi di libertà esistenti" (Goodman), pratica degli spazi di anarchia come orga-

13. Si legge, ad esempio, alle pp. 155-6 dello stesso volume: *L'unico principio normativo accettabile è la tutela del Soggetto. Quanto al resto del diritto, basterà riconoscere l'utilità delle misure di protezione delle persone e dei beni contro l'incendio, il furto e il delitto, senza però attribuire la benchè minima giustificazione morale alle misure di protezione, come ad esempio l'imprigionamento dei delinquenti, per i quali è assurdo sostenere che stanno pagando il loro debito verso la società o che si mira alla loro riabilitazione. Certamente quest'ultima è uno degli obiettivi essenziali di una politica di solidarietà, ma sappiamo tutti che la prigione, lungi dal favorirla, la rende ancor più difficile nella maggior parte dei casi.*

nizzazione già in nuce nella società (Ward), una “sorveglianza costante” (Jefferson), una pedagogia attiva che veda gli allievi come fine e non come mezzo (Dewey e Russull), un “opportunismo tattico” perché è “meglio il male attuale che uno peggiore” (Berneri) volto a sfruttare anche i mezzi meno appropriati ma comunque a disposizione per difendersi dal peggio e dirigersi al meglio. Il collante unico di questo progetto – questo è in realtà l’apporto ed il motivo di questo libro – non può che essere un processo di riconquista psicologica, di ricostruzione dell’uomo le cui piccole parti sono disseminate nel mare magnum dell’*Homo*, astrazione degli aspetti più marginali ed unificanti, base di ogni “democrazia liberale” che diviene piccolo totalitarismo psicologico basato sul dovere produttivistico. La rivoluzione è psicologica e comincia dal Sé.

L’individuo sociolatrato acculturato alla competizione ed alla produzione, censurato in se stesso, non riconosce l’Altro in quanto non riconosce se stesso, non è capace di empatia. Il Soggetto non è represso, egli è completo, sicché laddove Marcel Mauss parla di una necessità di ricostruzione del mondo, io auspico una *ricostruzione del Sé* a partire dalla riscoperta dell’*Ombra* di ogni individuo. È in tal senso che concordo con Touraine quando provocatoriamente propone il “ritorno di ciò che è stato escluso, stigmatizzato, represso”, con Onfray che presenta un manifesto programmatico che presuppone “la lotta per controbilanciare i successi di Thanatos nel quotidiano con le facezie di Eros”¹⁴. Rogers ci rassicura sulla non distruttività di un simile proporsi. Solo una educazione alternativa può produrre una società di soggetti non disciplinare.

L’abbattimento del neo-liberalismo politico è abbattimento del neo-liberalismo psicologico. Costruire il liberalismo psicologico vuol dire riaccogliere quell’immaginario di cui parla Touraine. Rogers ne suggerisce la riappropriazione come unica possibilità di attualizzazione, di ricostruzione del vero Sé. L’abbattimento del Super-Io repressivo è abbattimento della disciplinarietà sociale. La rifondazione liberale è rifondazione individuale, riscoperta del vero Sé ed individuazione, apice di un processo di libertà come autenticità. La necessità vera è una lenta, progressiva rivoluzione umanistica che parta riportando la sovrastruttura al control-

14. M. Onfray, *La politica... op. cit.*, p. 109.

lo strutturale e continui modificando la struttura stessa in una ottica sperimentalistica, fallibilista, relativa, anti-disciplinare, la società degli individui comunitari, la “società aperta”. In una società aperta nulla è statico, tutto è deluzianamente “nomadico”. È proprio questo il carattere costitutivo di una libertà che non può non descriversi in termini sartriani ed umanistici, i cui contorni assumono quelli di quella continua dialettica fra dato e volontà che è il principio del movimento storico come di quello individuale. Questa dialettica è in primo luogo prassi, ossia attività totalizzante che si articola in progetti in un processo sempre attivo nel sorpasso della realtà data, puro residuo della prassi e dell’individuazione che Sartre chiama il *pratico-inerte*. Gli individui organizzati autonomamente, e con un controllo orizzontale invece che verticale, in gruppi e movimenti temporanei e diretti a fini specifici, discorsivamente soggetti nelle relazioni con altri movimenti simili in una situazione di democrazia la più diretta possibile, attuano quella continua riproposizione della *fusionalità* che Sartre pone come condizione di una prassi costante di superamento dell’attuale, di fuga dal *pratico-inerte*. Mantenere sempre viva la fase *dinamico-costituente* del gruppo formato da individui il più possibile completi ed integrati, cioè portatori di progetti in un regime di confronto non porta all’anarchia negativa ma pone le basi per quella tolleranza che fondò liberalismo ed anarchismo. Questa tolleranza è il vero terreno di coltura del Soggetto e l’ambiente ideale della salute psicologica. Parafrasando Mercier, potremo dire che ogni comunità è soggetta a leggi ma che può avere le leggi che vuole.

Il viaggio interminabile verso la linea dell’orizzonte è quindi pieno di fermate intermedie, punti di partenza per nuove sortite ed incursioni in territori inesplorati. Ognuna di queste fermate è una conquista del genere umano; nel passato l’“anarchia” era la democrazia ed il suffragio universale, era l’emancipazione dal potere della chiesa, oggi sarà rappresentata dalla democrazia diretta, dall’autogestione, dalla degiuridificazione, dall’educazione antidisciplinare, domani non lo sappiamo ancora. Nessuna di queste pratiche ci porterà alla certezza del pieno sviluppo umano ma ci avvicinerà ad una condizione di reale uguaglianza di opportunità di tale sviluppo, una parità di opportunità non più concepita in senso puramente economico, bensì nell’unico senso concreto, quello psicologico.

[torna all'indice](#)

INDICE

Introduzione	9
LIBERTÀ LIBERALE E LIBERTÀ LIBERTARIA	11
I - Libertà liberale e libertà libertaria	13
II - Teoria, logica, etica, psicologia e pratica del liberalismo	33
Logica e teoria	33
Etica	66
Logica II	90
OSSESSIONE, LIBERISMO E NECROFILIA	99
III - Libertà biofila e libertà necrofila	101
IV - Psicoterapia della società	155
Dall'utile al dilettevole	155
Progetto per un'anarcopsicologia	167
V - L'utopia praticabile	183



Finito di stampare nel mese di febbraio 2003
da **Samizdat**, via Messina 32 Pescara, per conto del

Centro Studi Libertari
Camillo Di Sciullo
Chieti