**LE CONTRADDIZIONI
DELLA LIBERTÀ. LOGICA DEL
CAPITALISMO TECNO-NICHILISTA**

dialogo con Mauro Magatti

Come si colloca la "libertà immaginaria" nel processo storico dell'Occidente?

Le mie riflessioni cercano di mettere in luce il rapporto con l'orizzonte storico senza il quale non è possibile comprendere il tema della "libertà immaginaria"; mi sembra tuttavia che siamo in ritardo nella comprensione di quanto impressionante sia stata la riconfigurazione storica registratasi negli ultimi trent'anni.

Solo per abbozzare una mappa mentale, la Seconda guerra mondiale con le sue implicazioni arriva fino agli anni Settanta e poi chiude i battenti, diciamo così, nell'89, con la caduta del muro di Berlino. Alla fine degli anni Settanta, con l'av-

vento dei governi americano e inglese, Reagan e Thatcher, comincia una nuova stagione, che si dispiega nel decennio successivo; l'11 settembre e la crisi economico-finanziaria del 2008 contengono questi trent'anni.

La mia sensazione è che, dopo questa crisi economico-finanziaria, abbiamo girato una boa, la boa della prima fase di costruzione di quella cosa che abbiamo chiamato "globalizzazione". E, come succede quando si fanno le regate, giri la boa e cambia tutto: cambia il mare, cambiano le distanze, cambia il vento.

In Occidente siamo figli di una lunghissima storia della libertà, di cui possiamo essere in parte orgogliosi, ma gli effetti di questa storia della libertà sono stati un po' più drammatici di quanto avremmo desiderato. Non possiamo capire il presente se non partiamo da quest'ultima tappa, quella che è appunto cominciata negli anni Settanta. Perché – questo è il mio modo di interpretare i fenomeni sociali e storici – c'è sempre una relazione tra l'esperienza soggettiva e gli assetti istituzionali, economici e politici. Gli assetti istituzionali, economici e politici riflettono deter-

minate disposizioni soggettive che, in certi momenti storici, in certi luoghi e in certi contesti, prendono il sopravvento.

Questi trent'anni sono figli del fatto che gli obiettivi che dal secondo Dopoguerra alla fine degli anni Sessanta dovevano essere raggiunti sono stati effettivamente conseguiti. Quello che doveva essere fatto è stato fatto. Raggiungendo i propri obiettivi, cioè creando in Europa e in Nord America mondi di benessere diffuso, di stabilizzazione, di rafforzamento della democrazia, di pluralizzazione dei mondi culturali, ebbene quella stagione alla fine ha posto una questione di libertà.

Qual è stato il ruolo del Sessantotto?

Il Sessantotto è stato solo la punta di un iceberg, è la prima radice che dobbiamo ricordare per capire cos'è successo in tema di libertà in questi ultimi trent'anni, perché il Sessantotto – e parlo del movimento studentesco, non di tutte le complicazioni che sono intervenute in seguito,

col movimento operaio, il terrorismo e quant'altro, il Sessantotto che si produce in tutte le più importanti università dell'Occidente, esprime la prima generazione di figli di quel tempo, in cui appunto c'erano benessere economico, profonda convinzione democratica e pluralismo culturale; è la prima generazione che viene cresciuta in quel contesto e, al momento di entrare nel mondo degli adulti, dice: "Cari adulti, sarà bellissimo quello che avete conosciuto, ma noi, il mondo, ce lo vogliamo costruire alla nostra maniera, e non semplicemente rifare quello che avete fatto voi." Quella generazione ha cioè posto una questione di soggettività: "Io voglio essere me stesso, non riconosco alcuna autorità fuori di me che mi dica cosa è bene e cosa è male, io posso decidere della mia vita." Questo discorso del Sessantotto è diventato assolutamente prevalente nei trent'anni successivi, anche in coloro che si dichiarano antisessantottini.

Questo primo filone culturale, che ha alimentato molti movimenti di sinistra, ha avuto diversi destini ma si è sempre schierato in contrapposizione, in competizione, con un secondo filone che

nasce invece nel contesto anglosassone, in ambito più direttamente economico-politico. Esso ha a che fare con la cosiddetta svolta neoliberale, e in estrema sintesi afferma: "Io sono tanto più libero quante più scelte ho davanti a me." La libertà ha a che vedere con la scelta: quante più opportunità ho a disposizione, tanto maggiore è la mia libertà; e quanto più sono libero, tanto più sarò anche felice.

Mentre il primo filone ha sostenuto la cultura di sinistra e le sue trasformazioni, questo secondo filone ha trasformato la cultura di destra. Basti pensare a come sono cambiati i partiti conservatori. La Thatcher dice: "Non esiste la società, esistono solo gli individui," un'eresia a quel tempo. I partiti conservatori avevano sempre insistito sulla comunità, i legami, i valori tradizionali; per la Thatcher ci sono gli individui, la loro libertà di scelta, la loro autonomia. Ecco, questi due filoni culturali sono alla base di questi trent'anni e dell'idea di libertà che si è affermata. Sembrano contrapposti tra di loro, ma sono le due ali dello stesso aereo. Alimentano il medesimo processo che si è imposto negli ultimi trent'anni.

Sul piano dell'assetto politico ed economico quale evoluzione si è verificata?

Sul piano degli assetti politico-economici gli anni Settanta sanciscono il fatto che il modello nato nel secondo Dopoguerra ha esaurito la sua funzione. Che ne è della crescita economica all'interno dei singoli Stati nazionali una volta che abbiamo costruito le strade e le case, abbiamo dato le automobili alle famiglie, abbiamo riempito le case di lavatrici, e abbiamo soddisfatto tutti quelli che erano stati definiti "bisogni"? La risposta è semplice: la crescita economica non c'è più. Occorreva – e i Paesi anglosassoni attraverso il modello neoliberista individuano una soluzione al problema – riconsiderare completamente il tema della crescita economica.

La soluzione che è stata data ha avuto due direzioni fondamentali. La prima è stata riaprire la dimensione internazionale che si era chiusa con la Seconda guerra mondiale con gli Accordi di Bretton Woods. Inoltre a partire dall'87, quando diventa presidente della Federal Reserve Bank Alan Greenspan, figura decisiva negli ultimi trent'anni,

vengono progressivamente smobilitate tutte le regolazioni che avevano posto dei limiti alla circolazione dei capitali e agli investimenti finanziari, limitazioni che risalgono a ciò che aveva insegnato la crisi del '29.

Come entra in questa dinamica il fenomeno della globalizzazione?

Due elementi sono da tenere in considerazione: il primo è che la crescita economica non riguarda più i salari interni e la spesa pubblica interna, ma riguarda la capacità di proiettare su scala planetaria il tema delle materie prime, il tema del costo della manodopera, il tema dei nuovi mercati di sbocco, il tema degli investimenti finanziari. Il secondo è che tra gli anni Sessanta e Settanta si smantellano gli imperi coloniali. Ciò che abbiamo chiamato "globalizzazione" non è banalmente, come potrebbe dire un *no global*, una forma di neocolonialismo, ma il modo di riaprire la dimensione internazionale nel momento in cui le potenze occidentali perdono la propria influenza sulle ex colonie.

A partire da tali questioni, ciò che abbiamo definito "globalizzazione" non è stato tanto l'idea del mercato, della concorrenza, della flessibilizzazione del lavoro. In Europa non si è capito che la questione neoliberalista ha a che fare con una visione globale della produzione, dove tu ottieni il consenso interno non perché paghi salari elevati ai tuoi lavoratori, o perché spendi in un certo modo i soldi che raccogli dalle tasse, ma perché hai un'influenza politica ed economica tale per cui puoi portare all'interno i benefici di una visione, appunto, di potenza economica internazionale.

Queste sono le due matrici culturali che hanno retto gli ultimi trent'anni: da una parte le istanze che riguardano la vita delle persone – "io voglio essere me stesso", "io voglio avere più scelte davanti a me", "sono tanto più libero quante più scelte ho dinanzi", e dall'altra parte un'incredibile, straordinaria, impressionante riorganizzazione dei sistemi economici e tecnologici, che ha avuto luogo a partire dai primissimi anni Ottanta e si è dispiegata in modo clamoroso soprattutto negli anni Novanta.

Quando sui libri scolastici studieranno la pagina

che racconta questo pezzettino di storia dentro il quale viviamo, i nostri nipoti apprenderanno che, finita la Seconda guerra mondiale, c'è stata una fase in cui i Paesi occidentali si sono rafforzati, hanno raggiunto un discreto benessere, e a un certo punto per mantenere questa sorta di equilibrio c'è stata una riapertura su scala globale con una ridefinizione completa dei rapporti di forza sia all'interno sia all'esterno, tale da portare alla crisi del 2008, dentro cui ci troviamo.

Qual è la logica centrale di questo modello?

Come dicevo, quello che è avvenuto negli ultimi trent'anni è stata una straordinaria riorganizzazione capitalistica. Io non sono marxista, uso il termine "capitalismo" non in chiave marxista, ma weberiana. Gli indicatori della produzione economica mondiale degli ultimi trent'anni segnano una crescita impressionante. Pensiamo alla Cina, all'India, ora si sta parlando del Brasile; si è parlato della Thailandia. Quello che è accaduto è che centinaia di milioni di persone nel

giro di vent'anni sono state rapidamente inserite all'interno di questo modello di organizzazione della vita economica e sociale che in Occidente conosciamo da qualche secolo, e che si chiama "capitalismo".

Ciò che noi abbiamo studiato nei libri di storia a proposito della Rivoluzione industriale altrove è successo negli ultimi vent'anni. Sta succedendo in questi anni. Abbiamo a che fare con una incredibile fase di riorganizzazione capitalistica in cui l'elemento centrale, come il grande storico economico ungherese Karl Polanyi scrisse a proposito dell'Ottocento, è la riseparazione della vita economica dalla vita socio-politica. L'idea di Polanyi è questa: i mercati sono una cosa molto potente, molto efficace, e hanno la tendenza a separarsi dalla vita delle comunità, a diventare autoreferenziali. Per citare Ratzinger, il profitto non è più un mezzo, ma diventa un fine per se stesso. Polanyi sostiene che questa tendenza alla separazione tra l'economia e la società è intrinseca alle società di mercato moderne. Nel secondo Dopoguerra la società, gli Stati nazionali e l'economia erano stati tenuti insieme. Quello che è avvenuto

a partire dagli anni Ottanta è che l'economia ha cominciato a organizzarsi su scala internazionale, globale, animata da interessi politici ed economici che rendevano possibile questo passaggio.

Per fare un esempio, il primo Mitterrand aveva un programma molto spinto in direzione di una socialdemocrazia tradizionale. Quel che accadde, e fu un fatto storico molto rilevante, fu che i capitali e gli investitori francesi cominciarono a punire Mitterrand, dicendo: "Be', se tu fai così noi non investiamo più in Francia, ma andiamo all'estero." Nelle elezioni successive Mitterrand riuscì ad avere la meglio con un programma di governo completamente diverso da quello degli esordi. Fondamentalmente aveva capito che il suo ruolo, la sua legittimità politica, doveva fare i conti con tutto ciò che succedeva al di là dello Stato francese. Si è trattato di un segnale importante del fatto che l'autorità politica (e quindi la società) di un dato territorio aveva perso una quota della propria autonomia. Poteva fare certe cose, ma doveva rispettare dei processi sovranazionali che qualcun altro e qualcos'altro determinavano.

La crisi economico-finanziaria del 2008 come deve essere interpretata?

In questo sganciamento tra l'economia e la società, è chiaro che la crisi finanziaria ed economica iniziata nel 2008 pone la questione di trovare nuove modalità attraverso cui ristabilire una relazione tra la società (che è una società più grande, europea, americana o addirittura mondiale) e l'organizzazione economica. Stiamo cercando di capire come possiamo rifondare una relazione, che non c'è più, tra meccanismi economici autoreferenziali e mondi sociali che sono "contenti" perché vedono aumentato il proprio benessere materiale, mentre c'è tutta una serie di altre questioni che non sono risolte semplicemente dai meccanismi economici. Bene, qual è la logica, se mettiamo insieme questi due pezzi? Da una parte il cambiamento culturale, il Sessantotto – "io sono il legislatore di me stesso", "non riconosco alcuna autorità morale fuori di me", "io decido per il bene e per il male", "voglio essere me stesso" –, dall'altra parte, "sono tanto più libero quante più scelte ho davanti a me". Sul piano culturale agiscono questi due potenti

motori, e al contempo, sul piano strutturale, si verifica una riorganizzazione, in tema di politica economica, che scardina progressivamente tutte le regolazioni e i limiti che gli schemi keynesiani avevano posto alla fine della Seconda guerra mondiale e che avevano retto il mondo tra il '44 e la fine degli anni Ottanta.

È nel frattempo intervenuta la caduta del muro di Berlino – fatto storico potentissimo –, che era stato una sorta di argine nel periodo del bipolarismo, e tutto cambia. Ricordiamo in proposito il famoso articolo pubblicato nel '92 da Francis Fukuyama sulla *Harvard Business Review*, "La fine della storia". In quel momento c'è stato un brivido: sfondata l'alternativa che il comunismo reale aveva rappresentato, chi in quel momento era in grado di fare il gioco si è illuso che le cose fossero ormai risolte. Tra il 1992, l'anno in cui Fukuyama scrive, e il 2001, l'anno dell'attacco alle Torri gemelle (il primo colpo ad avvertirci che le cose sarebbero state più complicate), per arrivare alla crisi finanziaria del 2008, sono passati pochissimi anni. Questa crisi è un giro di boa. Che cosa ci lascia? Ci lascia il fatto che, mentre nei trent'an-

ni precedenti avevamo un soggetto – il mondo anglosassone – che conduceva le danze e definiva le regole del sistema internazionale, per tutta una serie di ragioni ora ci troviamo in un mondo multipolare, in cui ci sono i Paesi anglosassoni, l'Europa che prova a esistere, c'è questa cosa impressionante che è la Cina, ci sono l'India, il Sud America che si sta muovendo, la Russia che sta in mezzo (un mondo che non sappiamo neanche pensare, al momento).

Pensiamo per esempio al fatto che gli Stati Uniti sono indebitati con la Cina, e i cinesi gestiscono il tasso di cambio a proprio vantaggio: questo è un nodo che, sulla questione potenza-volontà di potenza, ha un grande impatto. Di fronte alla crisi molti hanno detto: "Facciamo regole internazionali. Ci vogliono regole nel mercato finanziario internazionale." Lo hanno capito tutti. Chi non ha compreso che sono necessarie? Lo dice Sarkozy, lo dice Obama, lo dicono i vari leader europei. Ma perché poi non le fanno? Il problema è che definire una regola vuol dire che una cosa che si potrebbe fare, si decide che non la si fa. Una regola si regge perché c'è un centro

di potere, un'autorità, un accordo quanto meno, che consente di tenere la sponda. Devi abbassare il tasso di cambio? Non lo abbassi. Perché? Ho del vantaggio? Soddisfo i miei consumatori cinesi? Sì, ma non lo posso fare. Nessuno può immaginare che Obama, Sarkozy, Berlusconi facciano un accordo simile quando devono tenere conto delle rispettive opinioni pubbliche, per le quali l'unica cosa importante è stare meglio. Non riusciremo mai a metterci d'accordo, perché la politica ha dietro di sé come la pressione di una diga. Una diga che non tiene.

Il tema della libertà è fondamentale, provare a dirla diversamente è fondamentale. È necessario che, in qualche modo, si allenti questa pressione sulla politica. Chi è in grado di contrattare con i propri elettori dicendo: "Cari americani, dovremo stare un po' peggio noi, per far stare meglio i cinesi?" Chi è in grado di reggere a questa pressione? In ultima analisi, tutti sanno che si devono fare le regole, ma il problema è: chi le paga? Chi sostiene il loro costo?

Quale rapporto c'è tra la "libertà immaginaria" e il desiderio di cui parla Recalcati?

L'immaginario della libertà è un immaginario che descrivo così: si configura una sorta di circuito tra potenza e volontà di potenza. "Volontà di potenza" è una parola che entra nel vocabolario della filosofia occidentale e si diffonde poi nell'opinione pubblica a partire da uno dei filosofi la cui ombra si proietta su tutto il Novecento, Friedrich Nietzsche. Sappiamo che il pensiero di Nietzsche è stato molto importante per orientare l'opera di Freud. Inoltre tutto quel filone che si riallaccia alla critica romantica della modernità razionalistica afferma con precisione un'idea che, io credo, non possiamo rifiutare. Coglie l'idea che noi siamo volontà di potenza, dove volontà di potenza non è un qualcosa di male. Volontà di potenza è l'idea che l'essere umano sia sostanzialmente un'energia. Noi siamo spinti da qualcosa che non conosciamo nemmeno precisamente, che ci viene da dentro, e che alimenta continuamente il desiderio di vita che ci fa alzare al mattino, che ci fa perseguire i nostri obiettivi, che ci fa desiderare di stare bene.

Rispetto alla parola "desiderio" su cui indaga Recalcati richiamando Lacan, preferisco "volontà di potenza", perché "desiderio" mi sembra una parola troppo disincarnata. Quella di volontà di potenza, che è molto vicina all'idea di desiderio, è un'espressione che, a mio modo di vedere, è in grado di far capire anche la dimensione fisico-biologica di questo processo. Non è solo una questione mentale o psicologica, bensì è anche fisico-biologica. La volontà di potenza è questa spinta che abbiamo a sentire la vita.

Ecco, nel Novecento abbiamo capito che siamo volontà di potenza e poi, nella seconda metà del secolo, l'abbiamo reso un'esperienza di massa, perché abbiamo diffuso il benessere, abbiamo stabilizzato la democrazia, abbiamo costruito dei mondi in cui esiste un certo pluralismo culturale.

Questa dinamica – "tu sei tanto più libero quante più scelte hai a disposizione", "la tua volontà di potenza è assecondata dal fatto che le scelte continuamente ti aumentano sotto al naso" –, che viene alimentata dal pensiero di destra, è nel contempo incoraggiata anche dal pensiero di sinistra, per cui tu, che sei legislatore di te stesso e che non hai al-

cuna autorità fuori di te, devi essere te stesso e devi continuamente essere alla ricerca di te stesso. Lacan parlava di “diritto al godimento”. In altre parole, la volontà di potenza, che si era manifestata nella prima parte del Novecento nella forma delirante del superuomo hitleriano, diventa, nella seconda metà del secolo, una cosa molto più quotidiana e banale: nessuno vuole più fare il superuomo, ma ciascuno ha la sua piccola volontà di potenza, e tutti noi abbiamo il nostro piccolo spazio di volontà di potenza che vogliamo pienamente esercitare.

Sul piano soggettivo questa idea che dobbiamo essere noi stessi è diventata una sorta di luogo comune, ma è un'idea curiosa. Perché va bene affermare “voglio essere me stesso”? Che cosa vuol dire “essere se stessi”? È buffo, perché noi dobbiamo essere noi stessi, però, per quanto proviamo a cercare da ogni parte questo “noi stessi”, la cosa risulta complicata. Ecco, applicate il concetto alle decine di milioni di persone a cui è stato detto “devi essere te stesso”. Il che significa che tu hai la tua sacrosanta volontà di potenza che né la Chiesa, né il maestro, né il tuo capufficio, o nessun altro ti devono conculcare; tu devi essere te stesso, anzi, “guarda, noi ci disponia-

mo qui e ti offriamo un campo di scelta sempre più grande in modo che tu, scegliendo quello che vuoi, sarai te stesso”.

Le istituzioni politiche non sorgono in Occidente proprio per contenere questo individualismo selvaggio?

In realtà il sistema oggi si dispone per soddisfare al massimo grado la domanda di potenza che viene da soggetti i quali hanno in mente di essere volontà di potenza, e questa cosa la devono in qualche modo realizzare. I sistemi socio-economici e politici non fanno altro che diventare sempre più potenti, cioè sempre più efficienti e sempre più grandi, per rispondere al meglio a questa istanza, che abbiamo reso un'esperienza di massa. Tutto deve diventare adatto a ospitare il massimo livello di volontà di potenza immaginabile, senza alcun limite, perché non c'è limite che noi riconosciamo, in termini soggettivi e in termini collettivi, a questa istanza fondamentale.

Il consenso politico in Occidente negli ultimi trent'anni è stato questo. Tu vinci le elezioni se vai

davanti ai tuoi elettori e dici: "Io sono la persona che ti garantisce la massima espressione della tua volontà di potenza." Se sei un po' più di destra, semplicemente insistendo sulle scelte, sull'economia; se sei un po' più di sinistra, dicendo che non ci saranno più vincoli alla tua autodeterminazione morale. Le elezioni si sono vinte così, si vincono così, forse si vinceranno ancora così; il consenso viene organizzato attorno a questo pensiero. Ciascuno di noi è portatore di un diritto fondamentale al godimento. Non c'è alcuna ragione per cui questa cosa debba essere limitata. Chi organizza il consenso è colui che, per la massima quota di popolazione, è in grado di realizzare questo desiderio diffuso.

La sinistra non si presenta come la contestazione di questa dinamica?

La questione della sinistra è complessa. Se per sinistra si intende una compensazione rispetto allo sganciamento dell'economia dalla società, sottolineando gli elementi di socievolezza rispetto agli

elementi della competizione – che sono due dinamiche della natura umana –, ecco allora il fatto che, nel Novecento, quella storia si è a un certo punto incarnata nella vicenda dell'Unione Sovietica, nel modello che si è contrapposto al blocco occidentale nel modo che sappiamo. A partire dagli anni Cinquanta, tuttavia, in Occidente si è capito che quel modello si portava dietro tutta una serie di restrizioni della libertà e progressivamente andava incontro a un fallimento, provocando nella cultura di sinistra un trauma storico, da cui, a mio modo di vedere, la sinistra non si è ancora ripresa. Tale filone culturale, che era stato così importante tra l'Ottocento e il Novecento, non ha ancora completamente rielaborato quello che è stato uno shock, derivante dalla constatazione che quel modello poteva portare a un regime di fatto totalitario e completamente ostile alla libertà. Questo trauma si è associato al fatto che il più influente filone filosofico europeo post sessantottino non anglosassone, di matrice francese, va nella direzione della differenza invece dell'uguaglianza – cioè sostituisce l'idea di creare una società di uguali con l'idea di creare una società di diversi, dove la

differenza è la regola d'oro che si deve cercare di realizzare —; ebbene, mettete insieme questi due argomenti e chiedetevi che cosa abbia da dire oggi, rispetto a questo modello, la sinistra occidentale. I discorsi che la sinistra ha fatto in questi decenni, che sono appunto tutti basati sulla differenza, hanno fortemente alimentato il medesimo modello dell'individualismo, spesso con un "elemento di resistenza", che è il ruolo dello Stato. In Europa lo Stato ha largamente rappresentato, in particolare attraverso il debito pubblico, il soggetto che garantisce il godimento. Questo è il problema specifico dell'Europa. Noi, in Europa, il godimento non ce lo siamo procurati attraverso il debito privato e il mercato, ce lo siamo procurati attraverso debiti pubblici clamorosi, sulla base dell'idea che lo Stato garantisca tutto a tutti. Poi qualcuno ci penserà. "Lo Stato mi deve." Simone Weil, quando fu approvata la Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, disse, va benissimo la Carta dei diritti umani, a condizione che a ogni diritto scriviamo di fianco a chi spetta il dovere di sostenere quel diritto. Perché ogni diritto richiede che qualcuno se ne faccia carico, altrimenti il diritto, proclamato

e demandato a un'istituzione astratta come lo Stato, rischia appunto di produrre un'irresponsabilità generalizzata.

Torniamo alla crisi iniziata nel 2008: non si tratta quindi solo di una crisi economico-finanziaria ciclica?

Questo circuito potenza-volontà di potenza libera energia, produce spinta per la crescita. Il problema è che non possiamo non vedere che questo modello ha anche delle conseguenze preoccupanti. La crisi del 2008, dentro cui ancora ci troviamo, ne è un grande segnale. La crisi del 2008 è più grave di quella del 1929.

Siamo a un passaggio storico molto complesso, che è figlio di questi ultimi trent'anni, di questa liberazione di energia, che interessa centinaia di milioni di persone. La crisi del 2008 ci dice che questo circuito potenza-volontà di potenza può avere derive deliranti.

La crisi finanziaria non è stata determinata dal fatto che alcuni "cattivi" abbiano fatto delle cose che non dovevano, perché sono stati disubbidienti alle

regole. Non è andata così. È successo che, nel cuore di questo modello, a Wall Street, le principali istituzioni finanziarie globali, insieme alla Banca Mondiale, avevano costruito dei sistemi tecnici raffinatissimi e potentissimi che sono stati un elemento fondamentale per rendere possibile la globalizzazione; se non ci fossero stati quei sistemi la crescita economica negli ultimi quindici anni non avrebbe registrato su scala mondiale tassi così elevati. Come in un castello di carte molto complicato, a un certo punto è crollato un pezzo perché, semplicemente, all'interno di quei sistemi sempre più complessi il meccanismo del profitto attraverso il profitto è diventato completamente autoreferenziale. È quello che il buon Keynes chiamava il "feticcio della liquidità". È l'idea che, in America attraverso il debito delle famiglie, in Europa attraverso il debito pubblico, la crescita potesse sfondare sul futuro – perché il debito è questo, prendersi un pezzo di futuro: lo porti qui, ora, per stare meglio tu, e chi se ne importa di quelli che verranno dopo. In America ciò è avvenuto attraverso il debito privato, in Europa attraverso il debito pubblico, ma la sostanza

è che la volontà di potenza sfonda sul futuro, cioè non si pone limiti, a scapito delle generazioni a venire.

L'etica è in grado di contenere questa pulsione di libertà?

No. Basta osservare l'incontenibilità della tecnologia, della biotecnologia. Uno degli effetti di questo circuito potenza-volontà di potenza è che si considera legittimo tutto ciò che si può fare. Ciò che si può fare, noi pensiamo, si può fare, dunque non si può vietare. Se lo vieti, sei illiberale. Quello che per secoli abbiamo chiamato etica, o morale, è sempre consistito nel fatto che, potendo fare una cosa, dei gruppi, delle collettività hanno stabilito che non la si faceva. L'idea potenza-volontà di potenza dice che tutto ciò che si può fare è lecito, in quanto si può fare. Non c'è discussione. "Guardalo, il moralista che mi vuole privare della mia libertà, mi vuole impedire di fare quello che voglio."

Questo processo ha tuttavia garantito il raggiungimento di un benessere diffuso in Occidente.

Questo è un aspetto indubitabile, ma se si guarda con attenzione, in Occidente negli ultimi trent'anni c'è stato uno spostamento di ricchezza pazzesco. La disuguaglianza è aumentata enormemente. Non c'è conflitto. Non c'è tensione. Rispetto agli anni Settanta, in questi trent'anni le disuguaglianze si sono però moltiplicate. E non se n'è accorto nessuno.

Viviamo in società dove il livello di disuguaglianza è molto elevato. Nel 1976 la quota di valore aggiunto che era distribuita al lavoro nei Paesi OCSE era intorno al 68%, in Italia intorno al 69%; nel 2006, trent'anni dopo, la stessa quota era nei Paesi OCSE intorno al 55%, in Italia intorno al 53%. Sono stati spostati 15 punti di valore aggiunto dal lavoro ad altre forme di reddito, profitti e rendite, e non se n'è accorto nessuno. Questo è avvenuto per tante ragioni, ma lo spostamento è legato al fatto che quello scollamento tra economia e società, cui ho accennato prima, ha indebolito pesantemente il lavoro e le sue organizzazioni, e semplicemente

le risorse sono andate altrove. C'è da chiedersi: l'operaio che guadagna di meno ma che possiede la casa perché l'ha ereditata dalla nonna, vivrà bene ugualmente? Sarebbe tuttavia più opportuno chiedersi dove siano finiti questi profitti in Italia.

Le possibilità di autorealizzazione si sono però moltiplicate.

Questo è un punto su cui Ratzinger torna spesso. In un mondo fatto così, in cui tutti pretendono di essere liberi, assolutamente liberi, e ognuno fa quello che vuole, nessuno può vietare nulla. Una delle ragioni per cui il mio libro si intitola *Libertà immaginaria* è che noi fantastichiamo sul fatto che dobbiamo essere noi stessi, mentre invece non abbiamo idea di che cosa voglia dire essere noi stessi, e tutto il mondo si dispone in maniera scientifica a creare delle situazioni in cui tu, in quanto senti di star bene, sei convinto che, sentendo di star bene, tu sia te stesso.

In questa cultura non sta più insieme nulla, perché certo, se ciascuno si è sognato di essere se stesso,

è chiaro che l'altro, gli altri, qualunque legame è appunto un "legame", cioè una riduzione della tua libertà, e dunque qualcosa che, limitando la tua volontà di potenza, va bene per un po', finché è sopportabile, dopodiché siamo liberi di fare quello che vogliamo. Ne risulta un mondo di grande solitudine, di sofferenza, un mondo sadiano, in cui ci si sfrutta reciprocamente. Per un po' ci facciamo contenti l'un l'altro... e poi che Dio ce la mandi buona.

Dunque dobbiamo parlare di una libertà immatura?

Siamo figli di una grande storia della libertà. La libertà è qualche cosa di cui dobbiamo essere orgogliosi, fieri, è un bene grande. I nostri avi, i nostri progenitori, quelli che erano schiavi, quelli che vivevano nella povertà, quelli che erano oppressi politicamente, quelli che erano costretti a fare ciò che diceva il potente di turno, immaginando un mondo in cui c'era benessere economico, c'era libertà politica, c'era pluralismo culturale, si immaginavano che sarebbe stato il paradiso. Che cos'altro potevano sognare?

In un mondo di liberi, come siamo noi, il pensiero della libertà è il luogo dell'egemonia. In un mondo di liberi, il pensiero della libertà deve essere un luogo così protetto, così custodito, così rispettato, perché quello che noi pensiamo a proposito della libertà alla fine è ciò che guida tutti i nostri comportamenti. In questi trent'anni l'immaginario della libertà è stato uno: tu sei te stesso, devi essere te stesso, sei volontà di potenza, esprimi volontà di potenza, sei un individuo, devi star bene. Abbiamo prodotto questo mondo, che è in fondo l'immaginario dell'adolescente: noi stiamo vivendo l'adolescenza della libertà. Se non riusciamo a dire diversamente la libertà, succedono tre cose. Primo, che molti nostri contemporanei non sono affatto liberi come pensano di essere, oltre al fatto che esiste tutta una serie di palesi limitazioni della libertà attorno a noi. Secondo, questo tipo di libertà, che ha un grandissimo potere distruttivo, rischia di produrre effetti disastrosi. Terzo, possiamo aspettarci, come la storia già ci insegna, che a un certo punto qualcuno si alzerà e dirà: "Avete visto che caos ad essere liberi? Riduciamo dunque la libertà."

Allora la questione non è ridurre la libertà, o

aspettare che la libertà distrugga tutto, ma provare a criticare l'idea di libertà che si è affermata, evitando di immaginare cose che non reggono, bensì provando a capire se possiamo culturalmente e storicamente declinare in modo diverso questo immaginario della libertà negli anni che verranno. Questo è, per quanto mi riguarda, il tema centrale, da cui derivano possibili riforme politiche, economiche e sociali. Se non tentiamo, approfittando di questo giro di boa, di mettere in discussione questo presupposto, la possibilità di affrontare con successo i problemi attuali è a mio avviso veramente esigua.

Come si può dire la libertà in modo diverso?

Credo che Nietzsche avesse ragione. Noi siamo volontà di potenza. Ma, detto che siamo volontà di potenza, io identifico tre punti su cui, forse, si può ragionare.

Primo, noi siamo volontà di potenza ma non siamo *solo* volontà di potenza. Dire che siamo volontà di potenza e basta, significa, per conseguenza,

pensare, come tendiamo a pensare nella nostra cultura contemporanea, che tu sei ammesso nella società solo se sei giovane, bello, pimpante, capace, sveglio, abile. Questo è un grande tema. Al contempo tendiamo a "confiscare" tutte le esperienze che sono esperienze dell'Umano, e che rendono l'Umano realmente umano per come noi lo conosciamo, vale a dire l'esperienza dell'impotenza, non come qualcosa che va semplicemente censurato, ma come un luogo prezioso, un luogo che ci ricostituisce come esseri umani. Questa parola nel nostro linguaggio non c'è. Proprio non c'è. È stata cancellata. Noi siamo volontà di potenza e dobbiamo essere volontà di potenza.

Secondo. Noi siamo volontà di potenza, ma la volontà di potenza, la nostra bellissima volontà di potenza, vuole riconoscere che c'è qualcos'altro oltre se stessa? Che c'è la volontà di potenza sua, di quell'altro, di quell'altro, e che c'è un ambiente, c'è un cosmo? Allora, c'è la mia volontà di potenza, che deve fare i conti con la volontà di potenza di mia moglie. Il che non è sempre facile! Nella nostra cultura si rimuove la realtà, pensando che ci sia solo la nostra volontà di potenza. Un'idea di

volontà di potenza che assume che esistano altre volontà di potenza e che esista il mondo, oltre a te stesso, equivale a dire: "Prova a capire che c'è qualcos'altro." Forse, se prendi atto che c'è qualcos'altro, anche la tua volontà di potenza si realizzerà meglio.

Terzo punto. La volontà di potenza, che ha sicuramente a che fare con la dimensione biologica, la voglia di vita, il desiderio di esistere e quant'altro, è la stessa di cui parlava sant'Agostino quando diceva che "solo in Dio la mia anima troverà ristoro". La volontà di potenza forse si correggerà nella misura in cui riuscirà a capire che, sì, può rimanere in una dimensione puramente immanente, terrena e mondana, ma che può anche sfiorare in una trascendenza. Il tema della volontà di potenza può essere declinato anche nel rispetto dell'istanza dell'infinito. Se questa istanza non viene riconosciuta, su questo punto la storia sarà destinata a produrre dei grandi scontri, perché la nostra cultura occidentale, da questo punto di vista, è violentemente unilaterale.

In sintesi il tema è: limitiamo la volontà di potenza, contieniamola. Diceva Simmel, la libertà ha il

problema di sussistere. Tommaso, quando pensava a Dio onnipotente, si domandava: come fa un essere onnipotente a creare il mondo e a restare fedele alla sua creazione? Ecco, noi che ci pensiamo onnipotenti, dobbiamo porci la stessa questione. La libertà da sola si autodistrugge. Non sussiste, diceva Simmel. Non sta in piedi. È come il corpo senza lo scheletro. Il problema allora non è che noi siamo liberi, vogliamo fare tutto quello che ci piace, dopodiché, va bene, quando ci rompono le scatole, dobbiamo diventare responsabili. Se poniamo il discorso in questi termini abbiamo già perso. Secondo Simmel – è un pensiero, secondo me, molto attuale – la responsabilità è la condizione della libertà, cioè la responsabilità è come l'apparato scheletrico rispetto al corpo. È ciò che fa stare in piedi la libertà. La fa esistere. Le dà una forma. Ovviamente le dà anche un limite. Non puoi essere tutto e il contrario di tutto contemporaneamente. La responsabilità è ciò che conferisce una forma comprensibile, intelligibile, capace di interagire con gli altri alla tua esperienza di libertà. Il che significa, appunto, accettare che tu sei una persona limitata. La tua libertà sta nel giocare la

tua stessa libertà, per qualche cosa, in una forma, in un contenuto, in un ideale, in un qualcosa che puoi raccontare di te stesso.

Un'idea di responsabilità, dunque, non semplicemente come una strana limitazione di una libertà che vorrebbe darsi tutta quanta e invece non si dà per dei valori morali, ma di una libertà post adolescenziale, appunto, che è gelosa di se stessa. E, come succede, in questa metafora dell'adulità, l'adulto è colui che capisce, perché la sua storia glielo insegna, che qualche volta vince e qualche volta perde, che le cose qualche volta le ha desiderate e sono arrivate, qualche altra volta no; che la vita qualche volta ti ha sorpreso, che è bello poter dire che si è stati certe cose, e che altre possibilità che avevi le hai lasciate perdere, e quella perdita non ti ha sminuito, ma ti ha arricchito, e che il poter rapportarti con altri e stare con altri non è un limite della tua libertà, ma è ciò che rende bella la tua vita e la tua esperienza di uomo libero. Culturalmente il problema, dal mio punto di vista, è riuscire a fare un piccolo passo oltre questo stato adolescenziale nel quale ci troviamo.