

Isaiah Berlin. L'etica del liberalismo

di Bruna Piatti Morganti

All'interno della filosofia liberale berliniana si avverte un tratto psicologico distintivo che consiste nel considerare gli esseri umani come creature divise alle quali è chiesto di scegliere tra istanze private e pubbliche, tra ragione ed emozioni e, fatto fondamentale, tra valori politici in conflitto¹. L'originalità di Berlin si registra quando al termine di un lungo itinerario storico e filosofico egli riconosce il tema della divisione della natura umana come dominante: il sé è diviso in impulsi tra loro in competizione, come gli scopi e i fini che gli esseri umani perseguono sono tra loro in aperto conflitto. L'interesse di Berlin è per il modo in cui le idee sono 'vissute' in quanto possibili soluzioni di istanze morali nel momento in cui l'uomo è posto di fronte al problema del 'come vivere'. Il confronto con l'Illuminismo, la messa in discussione dei suoi presupposti da parte del movimento romantico, la definizione dei concetti di libertà positiva e negativa, la proposizione di un modello di società pluralista, rappresentano i pilastri attorno ai quali Berlin costruisce la propria riflessione in vista di una ridefinizione concettuale in grado di correggere, ma anche di integrare, prospettive sovente unilaterali e pericolosamente integraliste.

Il coraggio della scelta e l'intelligenza del compromesso

Alla frattura che lacerava l'umanità, denunciata a più livelli nell'arco dell'intero percorso berliniano, si controppone, sullo sfondo, un'unità tematica distintiva che guarda alla responsabilità morale come all'inevitabile esito di due variabili, il coraggio della scelta e l'intelligenza del compromesso, temi che, solo nell'ambito di un modello di società pluralista, aperta a sempre rinnovate possibilità di crescita, trovano conferma e realizzazione pratica. Non è tuttavia la comune concezione liberale a defini-

Presentato dall'Istituto di Sociologia.

¹ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, Roma, Carocci 2000, pp. 249-59

re il pluralismo berliniano, esso infatti non va confuso con l'atteggiamento per il quale tutte le posizioni estreme sono distorsioni dei valori autentici tanto da ritenere che la chiave dell'armonia sociale e di un'equilibrata vita morale risieda nella moderazione o in un'aurea via di mezzo². Il vero pluralismo, i cui esempi sono veramente rari nella storia, rivela un profilo rigoroso ed austero incentrato su un autentico coraggio intellettuale capace di respingere l'idea che i conflitti di valori si possano risolvere mediante una sintesi finale in cui tutti i fini auspicabili trovano conciliazione, ma anche attento a riconoscere che la natura umana è tale da generare valori che, pur essendo ugualmente sacri ed assoluti, si escludono l'un l'altro, senza che vi sia la possibilità di stabilire tra loro un'obiettivo scala gerarchica³. Berlin ha fatto della divisione degli uomini, sia interiore che esteriore, «la vera base razionale della sua politica liberale»⁴. Una società libera è una società buona nella misura in cui accetta il conflitto tra i valori e mantiene aperto, attraverso le proprie istituzioni democratiche, lo spazio in cui questo conflitto può essere gestito pacificamente. La condotta morale, privata di criteri universali a cui appoggiarsi e sospinta a reggere la sfida che la libertà comporta, si trova a dover affrontare scelte difficili e dolorose tra valori incompatibili ma ugualmente desiderabili. Questa permanente possibilità d'incertezza morale è per Berlin il prezzo che si deve pagare quando si perviene al riconoscimento della vera natura della propria libertà che si fonda sul diritto dell'individuo ad autogestirsi in opposizione alla delega a qualche istituzione. La non abdicazione alla libertà definisce la dignità dell'essere umano ma anche i limiti delle sue possibilità, la necessità di scelte laceranti, l'assunzione di responsabilità sovente ignorate, il coraggio di affermazioni scomode.

Si è dunque condannati a scegliere, e ogni scelta può comportare un perdita irreparabile⁵. L'umano desiderio di essere sollevati dal peso della scelta si risolve, non di rado, nella traduzione del disaccordo fondamentale sui fini politici e morali in disaccordo tecnico sui mezzi tanto da affidare i dilemmi della vita pubblica e privata ad «ingegneri dell'animo umano»⁶, il cui stile improntato ad una «politica tecnocratica» più che risolvere si limita a spostare i termini del problema. A questa critica della modernità Berlin accompagna la messa in discussione di soluzioni ge-

² Isaiah Berlin, *Introduzione*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, a cura di Henry Hardy e Aileen Kelly, tr. it. Gilberto Forti, Milano, Adelphi 1998, pp. 19-20.

³ Isaiah Berlin, *Introduzione*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 20.

⁴ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., p. 223.

⁵ Isaiah Berlin, *La ricerca dell'ideale*, in *Il legno storto dell'umanità. Capitoli della storia delle idee*, a cura di Henry Hardy, tr. it., Giovanni Ferrara degli Uberti, Milano, Adelphi 1996², op. cit., p. 34.

⁶ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, op. cit., p. 218.

stonali lineari, nella certezza che il meglio in politica è rappresentato dal motto *sourtout pas trop de zèle*⁷.

Ciò che la nostra epoca richiede non è (come spesso ci viene ripetuto) più fede, né una leadership più forte, né un'organizzazione più scientifica. È piuttosto il contrario: meno ardore messianico, più scetticismo illuminato, una maggiore tolleranza delle idiosincrasie e più frequenti rimedi *ad hoc* per raggiungere obiettivi in un futuro prevedibile, più spazio perché possano raggiungere i propri obiettivi personali gli individui e le minoranze, le cui inclinazioni e convinzioni trovano difficile risposta (a torto o a ragione, qui importa poco) dentro la maggioranza. È necessaria un'applicazione meno meccanica e meno fanatica dei principi generali, anche se razionali e giusti; un'applicazione più cauta e meno arrogantemente sicura di sé delle soluzioni generali, condivise e scientificamente controllate, ai casi individuali ancora non considerati. [...] E di conseguenza una struttura a maglie larghe e una certa tolleranza per un minimo di inefficienza, persino una certa indulgenza per la chiacchiera oziosa, per l'oziosa curiosità e la ricerca senza scopo e senza autorizzazione⁸.

Gli uomini non vivono solo per combattere l'ingiustizia, la povertà, la schiavitù, l'ignoranza, ma vivono anche per scopi positivi, individuali e collettivi, che sono scopi estremamente vari, imprevedibili e sovente incompatibili. Berlin si appella ad una *deuceur de vivre* che non va dimenticata e che si esprime in una libera realizzazione di sé, nell'infinita varietà di persone e di relazione in cui si incarna e si manifesta il diritto alla libertà. L'impossibilità di sacrificare la libertà ma anche l'organizzazione che è necessaria alla sua difesa ed un livello minimo di benessere apre un dilemma insolubile la cui sola via di uscita può trovarsi in una sorta di compromesso sovente inelegante da un punto di vista logico, flessibile alla realtà dei fatti e non da ultimo anche pericolosamente ambiguo, ma in ogni caso necessario. Il ricorso ad un compromesso interviene quando nessuno dei valori in conflitto può essere completamente soddisfatto, fare una transazione significa raggiungere un accordo comune che consente ai soggetti coinvolti un guadagno superiore all'eventuale perdita⁹. Tuttavia la possibilità di una transazione si dà soltanto quando

⁷ Isaiah Berlin, *Le idee politiche del ventesimo secolo*, in *Quattro saggi sulla libertà*, tr. it. Marco Santambrogio, Milano, Feltrinelli 1989, p. 104; Cfr. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, op. cit., pp. 218-19 Berlin si richiama al motto del perfido Talleyrand che può risultare più umano delle pretese di uniformità del virtuoso Robespierre. Il timore di Berlin riguarda un controllo eccessivo che si può esercitare sulla vita degli uomini in un'epoca di tecnologia e di pianificazione sociale.

⁸ Isaiah Berlin, *Le idee politiche del ventesimo secolo*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 104.

⁹ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, intervista autobiografica e filosofica a cura di Steven Lukes, tr. it. Francesco Paolo Vertova, Firenze, Ponte alle Grazie 1994, p. 79-80; Berlin non condivide la teoria di Rawls il quale ritiene sia possibile definire una cornice istituzionale giusta

nessuna scelta è moralmente vincolante in quanto si tratta di scegliere ciò che nel complesso impedisce le conseguenze intollerabili delle varie alternative e diminuisce il dolore e l'infelicità senza per questo sacrificare i fini ultimi di troppe persone¹⁰.

Lo scontro tra due pretese moralmente accettabili è una situazione tragica, e Hegel aveva ragione quando diceva che l'essenza della tragedia è lo scontro tra giusto e giusto [...]. Per evitare la completa negazione di un diritto bisogna arrivare ad una transazione¹¹.

L'ambito di applicazione della transazione è dunque quello della politica pubblica. La questione ebraica¹² rappresenta la situazione che incarna, nei termini più eloquenti, quei conflitti tra beni che la visione filosofica berliniana considera inevitabili nella vita morale. Sin dall'epoca della Commissione Peel nel 1937, Berlin si è mostrato favorevole ai due Stati, impegnato sia per lo stato d'Israele che per la condivisione della terra con i palestinesi¹³. Nessuno dei due contendenti poteva vantare il diritto di avere tutta la Palestina: gli arabi dovevano accontentarsi della Giordania, dei territori ad oriente del Giordano, mentre gli ebrei dovevano vivere ad occidente. Secondo Berlin è necessario accettare dei confini che non soddisfano alcuna parte, ma che neppure condannano alcun contendente ad un destino che può essere ritenuto politicamente, socialmente o economicamente intollerabile da un osservatore imparziale. Non c'è ragione di pensare che non si possa raggiungere un simile compro-

che non sia semplicemente il risultato di un compromesso e in cui possono trovare posto valori morali diversi. Rawls descrive una posizione originaria in cui più persone, che non conoscono la loro posizione sociale, si possono accordare razionalmente su principi di giustizia tanto da far emergere un *overlapping consensus*. Secondo Berlin due sono i limiti di questa tesi: il non tenere conto dell'incompatibilità dei valori e il vantare la pretesa di fondare un governo politico semplicemente sulla base di ciò che è razionale trascurando gli impulsi irrazionali presenti nell'uomo, senza i quali non ci sarebbe né religione, né arte, né poesia. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, op. cit., p. 251, Ignatieff osserva come «Quando negli anni settanta si verificò il revival della teoria liberale negli Stati Uniti, con la pubblicazione di *A Theory of Justice* di Rawls, esso assunse una forma rawlsiana piuttosto che berliniana».

¹⁰ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., p. 76.

¹¹ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., p. 77.

¹² Michael Ignatieff, Isaiah Berlin, *Ironia e libertà*, cit., pp. 106-107, 120-124, 130-141, 196-208, 316-322, per approfondimenti sugli sviluppi della questione ebraica.

¹³ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., p. 107 e p. 316 «Il Rapporto della Commissione Peel sul futuro della Palestina, commissionato dopo la rivolta araba del 1936, aveva raccomandato la spartizione, che l'Agenzia ebraica di Weizmann aveva accettato ma che gli arabi avevano immediatamente respinto».

messo¹⁴. Quanto alle posizioni fanatiche ed intransigenti, il fanatismo, da un punto di vista liberale, non può che essere tenuto sotto controllo, anche se Berlin è consapevole del fatto che non sempre la conoscenza, la persuasione, l'osservazione empirica prevalgono¹⁵.

Tuttavia quando si è posti di fronte ad un dilemma morale lacerante non ci può essere alcuna transazione. Berlin pensa alle situazioni estreme di lacerazione interiore e di dubbio intellettuale nelle quali come unico criterio guida vale, da parte della collettività, la sospensione del giudizio e l'assunzione consapevole della tragicità che non di rado si abbatte con prepotenza e forza travolgenti sulla vita degli uomini¹⁶. Per Berlin è ancora una volta il coraggio di affrontare situazioni umanamente incomprensibili, eventi per lo più oscuri e densi di implicazioni terrificanti, che rivelano l'impegno etico e politico che investe l'uomo anche nelle situazioni più disperate. Una responsabilità che prima ancora di essere pubblica è personale, in quanto affonda le proprie radici nella solidità della coscienza del singolo che risponde a se stesso in quanto essere umano. È

¹⁴ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., pp. 75-76 Berlin chiarisce la differenza tra decisione e transazione: se si vuole costruire una chiesa o un cinema ma non ci sono i mezzi per costruire entrambi, si prende una 'decisione' se si intende fare un investimento che riguarda una sola delle due alternative, si attua invece una 'transazione' se si provvede alla costruzione di un piccolo cinema e di un'altrettanto piccola chiesa.

¹⁵ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., pp. 81-2.

¹⁶ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., pp. 73-75 Berlin chiarisce i termini della questione richiamandosi all'ultimo conflitto mondiale (1945) ed immagina tre situazioni: pensa all'uomo che nella Francia occupata dai nazisti può decidere di unirsi alla Resistenza ma il rischio è che la sua famiglia sia torturata qualora venisse scoperto; pensa all'ufficiale inglese del servizio segreto che dovendo interrogare un giovane agente della Gestapo, catturato dalla Resistenza francese e da questa condannato a morte, si trova a dover mentire nel promettergli la salvezza al fine di ottenere una confessione che avrebbe aiutato altre vittime dei nazisti; pensa al capo di un gruppo di ebrei in Lituania che viene contattato dalla Gestapo per la consegna dei nomi e degli indirizzi degli ebrei della sua comunità in cambio della salvezza per sé e per altri settandue confratelli. In tutti e tre questi casi non è possibile applicare le normali categorie morali, lode e biasimo sono fuori posto in quanto qualsiasi scelta è legittima.; Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin, Ironia e libertà*, cit., pp. 276-7 Si vede a questo proposito l'ostilità che Berlin non nascose nei confronti sia di Herbert Marcuse che di Hannah Arendt. Il primo accusato di essere incapace di scorgere nulla di «puro e di solido al mondo» in quanto esponente di una Mitteleuropa in cui «nulla è diritto, semplice e sincero». Una simile reazione era stata provocata in Berlin dalle affermazioni politiche di Marcuse «Il mondo dei campi di concentramento non era una società eccezionalmente mostruosa. In esso vedevamo l'immagine, in un certo senso la quintessenza, della società infernale nella quale ci troviamo immersi ogni giorno». Quanto alla Arendt il giudizio da lei espresso secondo il quale si avrebbe potuto opporre all'Olocausto una più efficace resistenza rappresentava per Berlin una sorta di mostruosità morale in quanto da situazioni di sicurezza non era possibile esprimere alcun giudizio morale sul comportamento di esseri umani che si trovavano in situazioni di pericolo.

l'orizzonte dell'umano' che nella riflessione berliniana nuovamente circoscrive gli spazi di ogni forma di responsabilità etica e politica, un orizzonte invalicabile pena la caduta nella barbarie.

Berlin ha compreso il senso profondo della divisione interiore non solo intellettualmente ma anche da un punto di vista esistenziale: le sue convinzioni più profonde e il suo intimo senso di lealtà non sono ordinatamente e comodamente disposte dentro di lui. Il conflitto nel suo pensiero, come nella sua vita, lo guida a comprendere con una acutezza da pochi raggiunta le pieghe più intime e profonde della vita degli uomini, i loro drammi e dilemmi, le asperità del vivere insieme. Berlin, volpe e riccio ad un tempo, è un pensatore solitario che desidera il contatto sociale, un liberale spesso tormentato dal dispiacere che quel suo mantenere l'equilibrio in situazioni difficili e sottili, perché indispensabile alla comprensione, lo rende avverso agli amici sia della destra che della sinistra, troppo scettico perché gli impegnati possano fidarsi di lui, e troppo impegnato per trovarsi a proprio agio tra i difensori dello *status quo*¹⁷. L'immagine gaia e fortemente ironica che sa riflettere maschera magistralmente il senso della perdita che egli accusa ogniqualvolta è chiamato a prendere posizione. È questa sensibilità non comune che lo rende prossimo agli esponenti più autorevoli dell'intelligencija russa, tutti lacerati da un dilemma irrisolto, drammatico e significativo¹⁸. Il rapporto tra la visione artistica di Lev Nikolaevic Tolstoj e la sua predicazione morale rappresenta una lotta veramente titanica tra la visione monistica e quella pluralistica della realtà. Tolstoj è spinto dal suo «detale nichilismo»¹⁹ a contestare tutte le teorie, tutti i dogmi ed i sistemi che pretendono di spiegare, scomporre e prevedere i complessi e contraddittori fenomeni della storia e della vita sociale, tuttavia la molla di questo nichilismo è l'ansia appassionata di scoprire una verità unitaria. La violenta contraddizione

tra i dati dell'esperienza, da cui Tolstoj non poteva liberarsi e che per tutta la vita riconobbe come i soli dati reali, e la sua fede intimamente metafisica nell'esistenza di un sistema al quale quei dati *devono* appartenere anche se questa appartenenza non è manifesta; questo conflitto tra giudizio istintivo e convinzione teoretica – tra le doti naturali e le opinioni di Tolstoj – rispecchia il conflitto irrisolto tra la realtà della vita morale, col suo senso di responsabilità, [...] e le leggi che governano ogni cosa e che sono ben reali, esse sole, anche se noi non possiamo conoscerle se non in minima parte²⁰.

¹⁷ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., pp. 224 e 269.

¹⁸ Isaiah Berlin, *Introduzione*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 24.

¹⁹ Isaiah Berlin, *Tolstoj e l'illuminismo*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 386.

²⁰ Isaiah Berlin, *Il riccio e la volpe*, in *Il riccio e la volpe ed altri saggi*, cit., p. 114.

Nonostante la quieta compostezza del suo incedere narrativo e l'attenta indagine storica, Tolstoj celebra il fondamentale contrasto tra l'esperienza universale, suprema ma illisoria del libero arbitrio, e la realtà dell'inesorabile determinismo storico, un contrasto che corrisponde a sua volta al conflitto tra due sistemi di valori quello pubblico dei grandi quadri di battaglia, della descrizione dei movimenti dei popoli, delle eloquenti disquisizioni metafisiche ma non da ultimo anche delle pallide astrazioni degli scienziati e degli storici e quello privato dei sentimenti e delle esperienze immediate, della realtà concreta e colorata delle vite individuali fatte di musica e poesia, cultura ed amicizia, piaceri ed amori²¹. Nonostante questo profondo dissidio interiore, Tolstoj seppe collocare la verità al di sopra di qualunque virtù tanto da sacrificare sul suo altare tutto ciò che aveva e ricevette in cambio solo dubbio, insicurezza, auto-denigrazione ed insanabili contraddizioni a conferma del concetto, da lui sempre respinto, che raramente la verità è del tutto semplice e chiara²². Questo dilemma angoscioso, mai interamente risolto, appartiene anche al critico radicale Vissarion Grigorevic Belinskij, rappresentante di un «eroismo morale e intellettuale che è quanto mai russo»: se la letteratura era il primo ed ultimo amore della sua vita, tanto da essere dotato di un istinto che ha superato la prova del tempo consacrandolo, nonostante alcune madornali cadute di gusto, come il più importante ed influente critico russo del suo secolo, al tempo stesso egli andava in cerca di un'ideologia onnicomprensiva capace di soddisfare la sua fame di verità e di risolvere il tormento a lui inflitto dal carattere brutalmente arbitrario dell'esistenza con le sue inenarrabili miserie ed ingiustizie²³. Tutti i problemi degni di attenzione sono sempre per lui problemi morali, incentrati su ciò che è essenziale e merita di essere perseguito come fine in sé. In lui, occidentalista convinto, vive un'emotività tutta russa tanto che il contrasto tra le convinzioni intellettuali ed i bisogni emotivi rivela una contraddizione che si delinea chiaramente con il passare degli anni e riflette un dissidio non estraneo all'intero mondo intellettuale russo:

Chi è stato nell'Unione Sovietica non può non aver notato qualche segnale di questo fenomeno: un miscuglio di inadeguatezza intellettuale e di superiorità emotiva; una valutazione positiva dell'Occidente per il suo invidiabile senso della misura, la sua intelligenza pratica, l'efficienza e l'intraprendenza; ma anche un ri-

²¹ Isaiah Berlin, *Il riccio e la volpe*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., pp. 101-2.

²² Isaiah Berlin, *Tolstoj e l'Illuminismo*, in *Il riccio e la volpe*, cit., pp. 415-6. storicismo e responsabilità morale, quietismo e dovere di resistere al male, ordine e causalità, semplicità spirituale e fascino culturale, tradizione e progresso, fede appassionata e scetticismo illuminato, sono tutte antitesi che Tolstoj ha pienamente sviluppato nel suo pensiero e nelle sue opere.

²³ Isaiah Berlin, *Un decennio importante*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 261.

fiuto dell'Occidente perché i suoi limiti – la freddezza, la meschinità, l'egoismo, l'incapacità di abbandonarsi a grandi visioni o a generose emozioni, a sentimenti che a volte prorompono e superano gli argini, a un fervore che dimentica tutto per raccogliere qualche straordinaria sfida della storia – lo condannano a ignorare per sempre la fresca ricchezza della vita²⁴.

La mente di Belinskij è con l'Occidente ma il cuore rimane accanto alla «povera gente» di Dostoevskij, per questo l'idea di emigrare mai l'ha contaminato; suoi nemici sono gli slavofili ed i reazionari, ma comprende che la battaglia può essere combattuta soltanto sul suolo russo²⁵. È tuttavia Ivan Turgenev ad anticipare «il dilemma dell'umanista radicale del nostro secolo, un dilemma che Lazar Kolakowski, uno dei pensatori politici contemporanei più sensibili ai problemi morali, ha descritto come un conflitto continuo e lacerante, imposto dalla scelta tra le istanze del *Sollen* e quelle del *Sein*, tra valore e fatto»²⁶. Turgenev è il ritratto indiretto del temperamento liberale improntato ad una pacata moderazione e ad una forte empatia che alle indulgenze relativiste oppone una lucida capacità di negoziazione alla frontiera tra convinzioni diverse.

Per tutta la vita aveva sperato di marciare con i progressisti, col partito della libertà e della protesta. Ma non riusciva ad accettare il loro feroce disprezzo per l'arte, per le maniere civili, per tutto ciò che gli era caro nella cultura europea. Detestava il loro dogmatismo, la loro insolenza, la loro frenesia distruttiva, la loro spaventosa ignoranza della vita reale²⁷.

Un esule stimato ed apprezzato in Europa che si rivolge al popolo russo, a quei radicali di cui ricerca il consenso ma dai quali ottiene soltanto indifferenza ed ostilità. Incompreso dalla destra e dalla sinistra, accusato di codardia, definito un uomo poco affidabile anche se artista d'eccezione, Turgenev rappresente la figura intellettuale che Berlin avverte come più vicina²⁸. Entrambi, impegnati a superare la prova che

²⁴ Isaiah Berlin, *Un decennio importante*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 301; Isaiah Berlin, *L'impegno dell'artista. Un'eredità russa*, in *Il senso della realtà*, a cura di Henry Hardy, tr. it. Giovanni Ferrara degli Uberti, Milano, Adelphi 1998, pp. 334-5.

²⁵ Isaiah Berlin, *Un decennio importante*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi. Studi sulle idee e la loro storia*, cit., p. 300.

²⁶ Isaiah Berlin, *Introduzione*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 30.

²⁷ Isaiah Berlin, *Padri e figli. Turgenev e il dilemma liberale*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 457.

²⁸ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., pp. 84-5 Turgenev incarnava la «capacità negativa» del liberale, la capacità di agire e di assumersi un impegno malgrado un'empatia che gli consentiva di vedere l'altra faccia di qualunque medaglia ed aiutò Berlin a mantenere il suo equilibrio liberale mentre si immergeva sempre più profondamente nella visione del mondo propria di Marx. Le opere di Turgenev costellano la vita di Berlin, i suoi momenti più significativi ed anche più sofferti. Si pensi a *Alla Vigilia*, *Primo Amore*, *Padri e Figli*, *Un incendio in mare*. Se

avevano imposto a se stessi, comprendono con ironia che gli uomini non devono essere giudicati dalla disponibilità a rischiare la vita, come vuole la tirannia morale dell'eroismo romantico, ma dalla capacità di non perdere la testa, politicamente e moralmente, quando gli altri perdono la loro²⁹. Da questo equilibrio, difficile e tuttavia necessario, nasce ogni autentica possibilità di scelta quale esercizio di piena e matura libertà ma anche espressione di quella tragicità che pertiene alla sfera dell'umano. Gli uomini, richiamati ad essere consapevoli della fragile grandezza della loro natura, sono quindi investiti di quel grado di responsabilità che la realtà e la storia loro richiedono. È attraverso questi nuovi parametri, modesti ma non per questo meno impegnativi, che si delinea la fisionomia di un orientamento etico-politico destinato a far riflettere le generazioni a venire.

la lettura di *Alla vigilia* rappresenta una messa a nudo della natura più intima di Berlin, del suo «idealismo immaturo e verboso», la traduzione di *Primo amore* gli offre l'opportunità di esplorare i sentimenti che nutre per Patricia Douglas contessa de Bendor. Il romanzo narra la storia di un ragazzo catapultato nell'età adulta dalla forza della passione che prova per una donna più grande ed esperta di lui. Lei rifiuta questo amore perché legata ad un uomo più anziano che il ragazzo riconosce essere suo padre quando lo scorge dalla finestra nell'atto di picchiare l'amante. L'autore delinea con uno stile ed una eleganza ineguali un amore ritratto nella sua intensità più estrema che fa rivivere a Berlin l'angoscia che aveva patito anni prima nell'albergo di New York ascoltando Patricia ed il suo amante nella stanza accanto. Non fu un caso che la prima edizione, apparsa nel 1950, fu dedicata propria a lei, come dimostra la sigla «P de B» che fu tolta nelle edizioni successive. Michel Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., pp. 230-231 e 127-128 La conferenza tenuta in margine al romanzo *Padri e figli*, rappresenta invece una difesa della moderazione liberale in un'epoca radicale. Come lo scrittore russo, Isaiah era affascinato dai temperamenti radicali, ma non poteva essere uno di loro, sapeva penetrare in virtù della sua immedesimazione simpatetica in mondi completamente diversi da quelli ai quali lui apparteneva tanto da abbandonare il proprio ironico e distaccato scetticismo, ma non per questo poteva dirsi disposto a rinunciare alla propria identità. L'empatia rappresentava per Berlin l'essenza stessa di un autentico atteggiamento liberale, in quanto costringeva ad abbattere gli steccati della ragione per farsi prossimo ad un mondo denso di passioni e d'impulsi legati all'istinto ed all'idealità più sfrenata. Michel Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., pp. 280-281 *Un incendio in mare* incarna invece il tentativo di Turgenev, ormai morente, di affrontare le malevole accuse di codardia che lo avevano perseguitato per tutta la vita. L'autore descrive il proprio comportamento giovanile come quello di un ragazzo innocente, confuso, romantico, forse lievemente cinico ma soprattutto comprensivo ed umano. Lo stesso Berlin è stato più volte accusato di aver «corso insieme alle lepri e di aver cacciato insieme ai cani», di aver voluto essere un uomo della sinistra ma di essersi trovato in realtà a proprio agio tra gli esponenti della destra. Lo si accusa della mancanza di coraggio nel prendere decisioni chiare, della incapacità di esporsi senza tentennamenti e mediazioni. Sia Turgenev che Berlin rivelano una fisionomia molto simile, espressione di un'identità liberale che assume la moderazione e l'esercizio dell'intelligenza quali valori in base ai quali modellare la propria attività pratica. Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., pp. 281-282.

²⁹ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., p. 282.

Il liberalismo da John Stuart Mill ad Aleksandr Herzen

Berlin osserva come nel mondo antico non si trova alcuna testimonianza convincente del concetto di libertà individuale come ideale politico consapevole³⁰. Michel Villey in *Leçon d'histoire de la philosophie du droit* fa risalire ad Occam l'embrione del concetto di diritto soggettivo³¹. Il desiderio di non subire intromissioni, di essere lasciati a se stessi, rappresenta un segno di alta civiltà sia da parte degli individui che delle comunità, e deriva di fatto da una concezione della libertà che non risale più in là del Rinascimento o della Riforma e addirittura, nella sua forma matura, è forse da collocare all'inizio del XVIII secolo³². Berlin sostiene che il concetto di libertà individuale si presenta come il prodotto tardo di una società capitalistica, un elemento in una rete di valori che includono nozioni come quella di diritti personali, di libertà civili, di sacralità della persona, di importanza della *privacy*³³. La libertà negativa costituisce il centro di un credo propriamente liberale. Il liberalismo non pensa ad una gerarchia di sé interni (reale/empirico, vero/falso) né che esista una soluzione politica alla esperienza della divisione interiore dell'uomo; sono le preferenze espresse dagli uomini e dalle donne comuni a rappresentare il limite nonché l'arbitrio per tutte le politiche concrete. Tali pre-

³⁰ Isaiah Berlin, *Introduzione*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 39-40. Alcuni critici citano tre eventi che nell'antica Grecia sembra che testimonino l'esistenza del concetto di libertà individuale: le offerte di Otane dopo la morte dello pseudo Smerdi nella testimonianza di Erodoto; il famoso inno alla libertà nell'orazione funebre di Pericle; il discorso di Necea prima della battaglia contro i Siracusani in Tuciddide. Per Berlin queste non sembrano prove conclusive: quando Pericle e Nicea paragonano la libertà dei cittadini ateniesi al destino dei sudditi di Stati meno democratici, intendono dire che i cittadini ateniesi godono della libertà nel senso dell'autogoverno, che non sono schiavi di nessun padrone, che adempiono i loro doveri civili per amore della loro *pólis*, senza bisogno di essere obbligati e senza la sferza o il pungolo di leggi selvatiche o di sorveglianti (come a Sparta o in Persia), tuttavia nessuno è legittimato a ritirarsi dalla vita pubblica per seguire obiettivi privati; per quanto riguarda Otane egli non voleva né dominare né essere dominato, l'esatto contrario del concetto aristotelico di vera libertà politica. I Greci godevano in larga misura di ciò che si intende per libertà individuale, tuttavia il concetto di libertà individuale, non ancora esplicitato nell'antichità classica, non può essere riconosciuto come centrale nella cultura greca né forse in nessun'altra civiltà antica a noi nota.

³¹ Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 237 nota 7.

³² Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 196 e Isaiah Berlin, *Introduzione*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 40; Cfr Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 237 nota 8. Nonostante le ben note radici religiose (cristiana, ebraica, musulmana), secondo cui le leggi divine o naturali vantano un'autorità assoluta su tutti gli uomini che sarebbero uguali di fronte a Dio, è cosa molto diversa credere alla libertà quale possibilità di vivere come si desidera.

³³ Isaiah Berlin, *Introduzione*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 40.

ferenze possono essere messe in discussione, un certo grado di persuasione è possibile, ma la coercizione è sempre illegittima³⁴.

Penso che il liberalismo sia essenzialmente la convinzione politica di persone che hanno vissuto a lungo sullo stesso territorio relativamente in pace tra loro. È un'invenzione inglese. Gli inglesi non hanno subito invasioni per lungo tempo, e per questo possono permettersi di lodare le virtù liberali³⁵.

Il liberalismo berliniano sembra tuttavia nascere da un'attento confronto con autori di diversa estrazione, si pensi a John Stuart Mill, per quanto riguarda la tradizione liberale classica inglese, e ad Aleksandr Ivanovic Herzen, uno dei più illustri rappresentanti dell'intelligencija radicale russa, pensatori che hanno saputo collocare al centro del loro pensiero e delle loro azioni l'ideale della libertà dell'individuo. J.S. Mill, «maestro di scuola vittoriana», dotato di una intelligenza eccezionalmente aperta ed amante della critica in se stessa, si presenta come un pensatore politico di prima grandezza a cui Berlin è legato da un sentimento di grande stima e d'indiscussa simpatia³⁶. Se per Bentham, e per tutti i grandi *raisonneurs* del XVIII secolo che guardano all'uomo come ad un oggetto naturale da sottoporre ad uno studio sistematico fondato su solide basi empiriche, l'individualismo è uno stato psicologico, per J.S. Mill è un ideale³⁷. La libertà individuale, la varietà e la giustizia sono i valori più alti che egli difende in quanto mezzi per compiere quegli esperimenti nel pensiero e nella vita che soli rivelano vie nuove ed inaspettate per

³⁴ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., p. 248; Cfr. Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 189 Berlin specifica come la coartazione implichi una deliberata interferenza di altri esseri umani all'interno dell'area in cui si potrebbe altrimenti agire. Si può parlare di mancanza di libertà politica soltanto se si è ostacolati da altri nel raggiungimento di un obiettivo. La semplice incapacità di raggiungere un obiettivo non può essere definita mancanza di libertà politica. Per esempio il non saper leggere perché si è ciechi, o il non riuscire a capire le pagine oscure di Hegel non rappresentano una mancanza di libertà politica. Cfr. Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 237 nota 3 Helvétius ha centrato la questione con grande chiarezza: «L'uomo libero è l'uomo che non è in catene, né chiuso in una prigione, né terrorizzato come uno schiavo dal timore di essere punito [...] non è mancanza di libertà non volare come un aquila o non nuotare come una balena».

³⁵ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., pp. 86-7; Mario Ricciardi, *La filosofia della libertà di Isaiah Berlin*, «Iride» 23, 1998, p. 127 Ricciardi osserva come il liberalismo di Berlin non sia argomentato in modo conclusivo. A questo proposito scrive: «Si è liberali per educazione, e questo segna il proprio destino. Il liberalismo è uno stato d'animo, un tipo di sensibilità».

³⁶ Isaiah Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., pp. 271-4.

³⁷ Isaiah Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 248.

massimizzare il piacere e minimizzare il dolore³⁸. La natura umana è per Mill «complessa ed indefinita» composta da finalità diverse, forse non sempre compatibili fra loro, perennemente esposta all'errore. Tutta l'esistenza comporta dei rischi, essa non si compone di certezze ma soltanto di probabilità, per cui la verità può emergere solo attraverso la discussione³⁹. Questa argomentazione implica che la conoscenza umana, in linea di principio, non è mai completa ma sempre fallibile, che non esite un'unica verità valida universalmente, che ogni uomo, ogni nazione, ogni civiltà può scegliere la propria strada ed i propri obiettivi non necessariamente in armonia con quelli degli altri, che gli uomini cambiano a seconda delle esperienze di vita che sperimentano per cui mutano anche le verità in cui credono. Mill è un empirista britannico, non un razionalista francese né un metafisico tedesco, preoccupato come Constant e Tonqueville di salvaguardare la varietà, di tenere la porta aperta al cambiamento, di resistere alla pressione sociale, è sensibile al gioco quotidiano delle circostanze, alla natura individuale di ogni singolo caso, al branco umano che infuria contro un'isolata vittima sacrificale. Mill crede nella libertà intesa come spazio minimo di non interferenza e come rigida limitazione del diritto a reprimere, nozioni che egli specifica attraverso due massime:

L'individuo non deve rendere conto alla società delle proprie azioni, nella misura in cui esse non riguardano gli interessi di altri che di lui stesso» inoltre «La sola ragione per cui si può legittimamente esercitare un potere su qualunque membro di una comunità civile contro la sua volontà, è per evitare danno agli altri. Il suo stesso bene, sia esso fisico o morale, non è giustificazione sufficiente. Non lo si può costringere a fare o non fare qualcosa [...] perché secondo l'opinione di altri non sarebbe saggio e neppure giusto farlo⁴⁰.

A difesa di questa libertà lo Stato, secondo l'osservazione sprezzante di Lassalle, sembrerebbe chiamato a svolgere la funzione di mero guardiano notturno o di vigile urbano⁴¹. Alla simpatia che Berlin nutre per questo pensatore si affianca anche una chiara presa di distanza. La defi-

³⁸ Isaiah Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., pp. 249-50. Che cosa Mill intenda con i termini di piacere e di felicità non è affatto chiaro. Quando sostiene che la felicità o l'utilità non hanno alcun valore come criterio di comportamento egli distrugge in un sol colpo la dottrina centrale del sistema benthamiano che egli giudica troppo ristretta e completamente inadeguata.

³⁹ Isaiah Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., pp. 256-9.

⁴⁰ Isaiah Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 260; Cfr. J.S. Mill, *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore 1981, p. 115.

⁴¹ Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., pp. 194-5.

nizione di libertà negativa, come capacità di fare ciò che si desidera adottata da Mill, si rivela scorretta in quanto se essere liberi in senso negativo consiste semplicemente nel non essere ostacolati da altri nel fare ciò che si vuole, allora per ottenere questa libertà basterebbe estinguere i propri desideri⁴². L'evidenza storica tende a mostrare che l'integrità, l'amore della verità, il fiero individualismo fioriscono anche nelle comunità severamente disciplinate e nelle condizioni più avverse. L'obiettivo centrale di Berlin consiste infatti nel separare la difesa della libertà dal tentativo di considerarla capace di emancipare o migliorare la natura umana: la verità non rende gli uomini liberi come la libertà non li rende migliori⁴³. Non vi è nessuna connessione necessaria tra libertà individuale e democrazia tanto che un liberale può dover difendere la libertà contro forme di tirannide democratica. La libertà non è incompatibile con qualche forma di autocrazia e non è connessa, per lo meno a rigor di logica, alla democrazia. L'autogoverno democratico può fornire globalmente una migliore garanzia di salvaguardia delle libertà civili se confrontato con altri regimi, ma questo non è garanzia sufficiente che ciò avvenga nei casi concreti⁴⁴. Mill sembra riproporre, ad avviso di Berlin, «la vecchia tesi oggettivistica in una forma empirica, con la clausola addizionale riguardo alla necessità della libertà individuale come condizione indispensabile al raggiungimento di tale obiettivo ultimo»⁴⁵. Di fatto non esiste una verità ultima attingibile, ma soltanto una pluralità di fini parimenti legittimi. L'interesse dominante che Berlin coglie nel contributo di Mill non ri-

⁴² Isaiah Berlin, *Introduzione*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 37.

⁴³ Michel Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia libertà*, cit., p. 251 e Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 195 Berlin allude al caso della Achmatova ed a quello delle comunità di calvinisti puritani della Scozia e della Nuova Inghilterra.

⁴⁴ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., p. 249 ; Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 196 «Si può sostenere che nella Prussia di Federico II o nell'Austria di Giuseppe II gli uomini dotati di immaginazione, di originalità e di genio creativo, e le minoranze di tutti i tipi, erano meno perseguitati e subivano meno la pressione delle istituzioni e della consuetudine che non in molte democrazie precedenti e successive». Isaiah Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 265 La diffidenza di Mill nei confronti della democrazia come l'unica forma di governo giusta, ma anche potenzialmente la più aggressiva, si fonda sulla consapevolezza che la centralizzazione dell'autorità e l'inevitabile dipendenza di ognuno da tutti avrebbe finito per stritolare gli uomini in una «docile uniformità di pensiero, di comportamenti e di azioni». Quando un simile potere non distrugge tuttavia impedisce di esistere, comprime, spegne e trasforma le persone in un gregge di «animali timidi e laboriosi il cui pastore è il governo». Unico rimedio alla democrazia è una maggiore democrazia che sola può educare un numero sufficiente di individui all'indipendenza, all'opposizione e alla fermezza. Tonqueville che aveva scritto in tono pessimistico sugli effetti morali ed intellettuali della democrazia in America, era giunto alle stesse conclusioni sia pure a malincuore.

⁴⁵ Isaiah Berlin, *Introduzione*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 48.

guarda tanto la separazione del privato dalla sfera pubblica né un progressivo incivilimento dell'umanità, quanto la convinzione appassionata che gli individui sono resi umani non perché padroni della ragione e dominatori della natura, prodighi artefici di utensili e di tecniche, ma per la loro capacità di scegliere tanto il bene quanto il male⁴⁶. In tal senso l'ideale di Mill, che è anche pienamente condiviso da Berlin, corrisponde al tentativo di fondere razionalismo e romanticismo per dare libero corso alla fioritura di «un'umanità ricca, spontanea, multiforme, coraggiosa, libera ma anche razionale ed autodiretta»⁴⁷. Consapevole come Kant che «dal contorto ceppo dell'umanità non si è mai ricavato nulla di diritto» egli guarda ad un modello di società aperta e tollerante come condizione per l'esercizio di una critica costruttiva in senso razionale ed umano⁴⁸.

Alla figura di J.S. Mill, Berlin affianca quella di un altro grande scrittore di genio, Herzen, il cui talento letterario sferzante ed ironico è accompagnando da un ardore morale e da una vivacità intellettuale aristocratica ed incandescente:

L'atteggiamento liberale di Herzen aveva più di un'affinità con la tradizione del liberalismo occidentale, una tradizione languente ma non morta, che persisteva con alcuni elementi perfino in Germania – in Kant, in Wilhelm von Humboldt, nelle prime opere di Schiller e di Fichte –, sopravviveva in Francia e nella Svizzera francese tra gli *idéologues* e nelle idee di Benjamin Constant, Tonqueville e Sismondi; ed era ancora una pianta vigorosa in Inghilterra tra i radicali utilitaristi. Come i primi liberali dell'Europa occidentale, Herzen amava l'indipendenza, la pluralità, il libero gioco del temperamento individuale⁴⁹.

Herzen mette in guardia da un pericolo funesto, quello di confondere le parole con i fatti nel momento in cui si concede eccessivo spazio al «romanticismo per il cuore» e all'«idealismo per la mente» dando vita ad un 'dualismo' in nome del quale si combattono sanguinose battaglie per vuote astrazione⁵⁰. L'individuo rappresenta l'autentica «monade della società» e la sua libertà è una necessità morale che non può essere sottomessa a forze impersonali quali la società, la storia, il progresso, che incarnano tuttavia per Herzen illusori e devastanti sofismi. Il pensare di

⁴⁶ Isaiah Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., pp. 246-7.

⁴⁷ Isaiah Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 268.

⁴⁸ Isaiah Berlin, *John Stuart Mill e gli scopi dell'esistenza*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., pp. 253 e 270.

⁴⁹ Isaiah Berlin, *Herzen, Bakunin e la libertà individuale*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 168.

⁵⁰ Isaiah Berlin, *Herzen, Bakunin e la libertà individuale*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., pp. 170-71.

dissolvere gli individui in una comunità uniforme e monolitica, pedante ed oppressiva, espressione di un unico tipo di uguaglianza, quella del bagno penale, il credere che natura e storia obbediscano ad un progetto prestabilito, ad un copione già scritto, che esistono formule definitive capaci di risolvere i problemi degli individui e della società, che è necessario e salutare sacrificare il presente ad un lontano futuro in nome del progresso e della felicità, queste sono le fallacie alle quali Herzen si oppone esibendo una dialettica concreta, molto diversa da quella dei socialisti «scientifici» che sostituiscono le «utopie» dei loro rivali con altrettanti sogni ad occhi aperti⁵¹. La storia non è determinata, i fini non sono fatti per l'uomo, ma dall'uomo, infatti se è impossibile negare l'appartenenza spazio-temporale, il profilo biologico e culturale di ciascun individuo, la possibilità di opporsi all'ambiente sociale e di protestare contro di esso sono nondimeno altrettanto reali. È al «potere della ragione e dell'intelligenza» che si deve prestare ascolto se non si vuole diventare «i preti spretati della scienza, i rinnegati della civiltà»⁵². Berlin sottolinea l'impossibilità di una conciliazione e di un compromesso tra la posizione di chi, come Herzen e Mill, pone «la libertà personale al centro della propria dottrina sociale e politica, facendone il bene supremo che non si può sacrificare senza svuotare di ogni valore tutte le altre attività», rispetto a coloro che vedono la libertà personale soltanto come un «sottoprodotto della trasformazione sociale» o come uno «stato transitorio dello sviluppo» che la storia rende inevitabile⁵³. L'inchinarsi al «berretto grigio» è ciò che divide questi due atteggiamenti, l'elevare la *salus populi* a criterio assoluto davanti al quale tutte le altre considerazioni devono cedere, significa per Herzen adottare un principio criminale che sacrifica la libertà degli individui a qualche colossale astrazione⁵⁴. È questo l'errore che Herzen imputa a Bakunin: il concetto relativamente chiaro di libertà negativa, di libertà personale intesa come non interferenza, viene confuso con l'idea utopistica e forse inintelligibile di una libertà dalle «leggi» imposte dalla natura e dalla convivenza sociale, ma l'impossibilità di sottrarsi a tali leggi sancisce l'invito ad aspirare ad una «libertà» che

⁵¹ Isaiah Berlin, *Herzen, Bakunin e la libertà individuale*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., pp. 185-6, 183, 167 «Furono i liberali a tradire la rivoluzione nel 1848, a Parigi, a Roma, a Vienna, non solo prendendo la fuga ed aiutando i reazionari sconfitti a riconquistare il potere e a calpestare la libertà, ma anche accampano la scusa che le 'forze storiche' erano troppo soverchianti, che la resistenza era impossibile».

⁵² Isaiah Berlin, *Herzen, Bakunin e la libertà individuale*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 188.

⁵³ Isaiah Berlin, *Herzen, Bakunin e la libertà individuale*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 189.

⁵⁴ Isaiah Berlin, *Herzen, Bakunin e la libertà individuale*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 190.

consiste in una «solidarietà armoniosa» con gli uomini⁵⁵. La libertà diviene quindi «l'imprevedibile risultato finale della necessità naturale e sociale», e la fede nel libero arbitrio è giudicata irrazionale a conferma di un chiaro orientamento determinista⁵⁶. Bakunin con la sua *nonchalance* morale e la sua irresponsabilità intellettuale pur avendo dedicato la vita intera alla causa della libertà ne ha deformato il volto sino a tradurlo in una caricatura disumana, in un'amalgama di volenza e di terrore che ama giocare con le vite umane in nome di qualche esperimento sociale.

Berlin è un liberal del New Deal che crede nel Welfare State, convinto che la libertà non può esistere senza un qualche grado di uguaglianza sociale. Vive l'impegno politico non come un obbligo morale, infatti respinge l'idea, sostenuta sin dai tempi di Aristotele, secondo cui gli uomini sarebbero 'animali politici', e contro il peso dell'intera tradizione repubblicana, difende tacitamente il quietismo politico o meglio la libertà del singolo cittadino di partecipare o anche di astenersi dalla partecipazione alla vita politica. La politica è vista non tanto come un'attività emancipatrice ma soltanto come necessaria, come un aspetto della vita pubblica come l'espressione di un pluralismo di valori alla luce dei quali pertiene soltanto una libera facoltà di scelta⁵⁷. Berlin è un uomo della sinistra ed a questo proposito chiarisce le ambiguità legate all'uso di questo termine per quanto concerne sia l'Europa che la Russia:

Credo che la sinistra fosse in un certo senso collegata al liberalismo nel 1917; si sarebbe opposta ad uno Stato centralizzato. Ma naturalmente al giorno d'oggi la sinistra può anche essere molto fanatica. È questa la grossa difficoltà nell'uso della parola «sinistra». Oggi in Russia gli stalinisti sono considerati di destra, mentre quelli che sono i sostenitori di Sacharov sono considerati di sinistra. In questo senso il liberalismo si colloca alla sinistra dal centro» e aggiunge «Ma se ritorniamo al vecchio uso ottocentesco dei termini «destra» e «sinistra», allora direi che il liberalismo è collegato alla sinistra⁵⁸.

L'avversione dei liberali alla Chiesa ed all'autorità arbitraria del re, il favore accordato alla tolleranza, alla ragione, alla scienza, è strettamente legato alla sinistra le cui origini si possono far risalire alla Parigi settecentesca. Da Voltaire agli enciclopedisti, dalla Rivoluzione Francese alla Restaurazione, dai movimenti radicali degli anni Trenta e Quaranta dell'Ottocento alla Comune parigina, dal caso Dreyfus alla prima guerra mondiale, dalla scalata del partito comunista sino agli avvenimenti del

⁵⁵ Isaiah Berlin, *Herzen, Bakunin e la libertà individuale*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 197.

⁵⁶ Isaiah Berlin, *Herzen, Bakunin e la libertà individuale*, in *Il riccio e la volpe e altri saggi*, cit., p. 200.

⁵⁷ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., p. 249.

⁵⁸ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., p. 88.

1968, Berlin ripercorre le tappe della storia del socialismo e dei suoi leader per denunciare l'attuale mancanza di una sinistra attiva dotata di uomini e di idee⁵⁹. Per quanto riguarda l'Unione Sovietica nessuno può dire, ad avviso di Berlin, se i movimenti nazionali abbiano buone possibilità di concludersi con un risultato politico liberale, soprattutto se si guarda ai conflitti etnici e culturali in precedenza repressi dal regime zarista e da quello comunista. La situazione russa si presenta variegata, tuttavia Berlin non condivide l'opinione per la quale la Russia sarebbe stata ineluttabilmente destinata a passare da una forma di dispotismo ad un'altra (dallo zarismo al comunismo), come predisse una volta De Maistre. Se Lenin fosse stato debilitato da qualche incidente nell'aprile del 1917 non ci sarebbe stata nessuna rivoluzione bolscevica, forse sarebbe scoppiata una guerra tra la destra e la sinistra e se avesse vinto la destra la Russia non sarebbe diventato un paese liberale ma avrebbe avuto certamente un governo meno dispotico di quello che ha avuto in realtà o sarebbe diventata un paese come la Jugoslavia di Alessandro, se avesse invece vinto la sinistra avrebbe potuto diventare uno stato liberale piuttosto disordinato⁶⁰. Il liberalismo si trovi oggi a dover affrontare situazioni difficili: se le culture occidentali hanno molto in comune, l'apertura verso Est e verso Sud possono incrementare le diversità dei valori con i quali si è costretti a confrontarsi. La diversità nasce quando si incontrano delle culture che si sono sviluppate senza alcun contatto reciproco (africane, asiatiche), in questi casi la speranza riposa in un'attenta e delicata capacità d'integrazione valida per coloro che sono veramente estranei, ma non per persone che hanno vissuto insieme per molto tempo e possono avere opinioni diverse⁶¹.

Berlin è consapevole, nonostante la vivacità delle sue argomentazioni e l'intensità delle sue riflessioni, dei punti non ancora chiari che il libe-

⁵⁹ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., pp. 89-90.

⁶⁰ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., pp. 87-88. Gli Stati Baltici, nonostante la collaborazione con i nazisti nello sterminio degli ebrei, sono considerati come i più simili all'Occidente rispetto ad altre nazioni sovietiche e con facilità potrebbero tornare ad un regime politico come quello avuto dal 1919 al 1939. L'Estonia è considerata una nazione liberale diversamente dalla Romania nella quale il liberalismo non ha mai avuto radici molto profonde, mentre la Russia fu liberale solo tra il febbraio ed il novembre del 1917. Berlin non condivide l'opinione secondo la quale per la Russia, dato il forte carattere autocratico ed il debole liberalismo, il passaggio dallo zarismo ad una costituzione liberale di tipo occidentale era remoto. La storia russa di fatto mostra come il numero dei personaggi autenticamente liberali in senso occidentale negli anni Ottanta e Novanta dell'Ottocento era molto più alto di quanto si è disposti ad ammettere: medici, avvocati, ingegneri, scrittori, professori e maestri di scuola comprendevano i valori occidentali ed hanno sempre mostrato un grande rispetto verso di essi.

⁶¹ Isaiah Berlin, *Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., p. 86.

ralismo rivela tanto da prestare il fianco alle molte critiche sollevate da più parti. Si pensi alla non esaustiva definizione del rapporto tra libertà negativa e giustizia sociale⁶², al primato di tipo procedurale accordato, in seno al pluralismo, alla libertà negativa rispetto ad altri valori politici⁶³, all'ampio dibattito sollevato da parte marxista intorno al tema della libertà sorretto anche da una puntuale revisione storica⁶⁴, al rigido bipolari-

⁶² Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., p. 251. La polemica contro la libertà positiva porta Berlin a lasciare indefinito il suo impegno per la giustizia sociale, questo esito fu dovuto anche al mancato confronto con John Rawls.

⁶³ Michel Ignatieff, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., pp. 251-2 Berlin non fondò mai la difesa della libertà su principi definitivi, egli respingeva qualsiasi tentativo di cercare delle garanzie, per cui la giustificazione della libertà finisce per rimanere chiusa in un circolo vizioso: la libertà è necessaria per rendere possibile la libertà.

⁶⁴ Si intende far riferimento soprattutto al dibattito italiano: al contributo di Trincia e di La Porta ed al confronto sui tre concetti di libertà che vede coinvolti Petrucciani, Badaloni e Losurdo. Trincia Francesco Saverio, *Apologia della libertà negativa*, «Critica marxista» 5, 1992, pp. 65-77 Trincia intende proporre, attraverso Kant, Heidegger ed Hegel un concetto più ampio di libertà, quello di «libertà trascendentale», che viene proposto quale fondamento di ogni libertà pratica i cui «modi» di espressione sono positivo e negativo; Trincia Francesco Saverio, *Liberalismo e marxismo nella cultura anglosassone*, «Iride» 11, 1994, pp. 109-123 l'autore analizza i caratteri distintivi del marxismo anglosassone rispetto al marxismo europeo, accanto ad uno studio che pone a confronto liberalismo e marxismo in termini costruttivi che non intendono concedere spazio a sintesi indebite come viene documentato dalle osservazioni formulate da Gray. Stefano Petrucciani, *Tre concetti di libertà*, «Critica marxista» 6, 1992, pp. 48-56, Nicola Badaloni, *Le 'tre libertà' e il marxismo*, «Critica marxista» 2, 1992, pp. 53-7, Domenico Losurdo, *Liberalismo, comunismo e storia della libertà*, «Critica marxista» 3-4, 1992, pp. 53-63. Petrucciani in *Tre concetti di libertà* sostiene due tesi: l'inadeguatezza della dicotomia libertà positiva e libertà negativa a cui si accompagna la proposta di un triplice modello che pone a confronto libertà positiva-libertà democratica-libertà socialista. A questo fine l'autore indaga gli aspetti della libertà marxista in vista della revisione di un socialismo che non può essere più pensato nei termini tradizionali ma chiede di venir strutturato in base al principio etico della responsabilità solidale, come condizione per realizzare un'uguale sovranità dei cittadini. Badaloni in *Le 'tre libertà' e il marxismo* parte dalla condivisione delle osservazioni di Petrucciani attorno al concetto di libertà socialista per poi spostarsi a considerare il marxismo, definito da Sartre una «filosofia epocale» non autosufficiente ma insuperabile, a cui attribuisce un compito analitico e critico prima di accettare il rifugio nell'eticità quale la intende Petrucciani. Lo sguardo di Badaloni si rivolge ad una società comunista capace di unire cooperazione e selezione per la formazione di «individualità ricche», un obiettivo che Gramsci ha dimostrato possibile pur nelle condizioni di una società di massa. Losurdo in *Liberalismo, comunismo e storia della libertà* intende porre l'accento sull'oggettività del processo storico. Il concetto di libertà viene indagato attraverso un attento percorso di riflessione che gravita intorno al pensiero di Locke, Mill, Engels per poi approdare ad un confronto diretto tra tradizione liberale e tradizione marxista. Per Losurdo risulta difficile pensare ad un progresso della libertà nei suoi diversi aspetti indipendentemente da una ripresa, sulla base di un radicale rinnovamento del movimento comunista. Non da ultimo il contributo di Lelio La Porta, *Filosofia politica del '900. Arendt, Berlin, Strauss*, Firenze, La Nuova Italia 1997, 1998², pp. LII-LIII, dove l'autore dopo aver preso in considerazione tre dei maggiori interpreti della filosofia politica del Nove-

simo che caratterizza l'intera analisi storico-filosofica berliniano accanto all'attenzione riservata ad autori non liberali⁶⁵, alle possibili incongruenze

cento trae delle considerazioni conclusive. La prima osservazione consiste nel sottolineare la comune polemica nei confronti di Marx e del marxismo che Arendt, Berlin e Strauss associano al socialismo reale, ossia al comunismo sovietico e quindi al totalitarismo senza tenere nel giusto conto quell'indicazione marxiana di metodo e d'impostazione che rappresenta il fondamento stesso della filosofia politica: il richiamo esplicito alla concretezza della situazione, all'analisi del contesto al cui interno si colloca il quesito su chi e perché debba governare in quanto «l'umanità non si pone se non quei problemi che può risolvere». La Porta rileva come pur di sgomberare dal loro orizzonte Marx e il marxismo, i tre autori considerati spesso optino per soluzioni astratte e metafisiche, è il caso del ritorno alla *pólis* di Strauss, della pluralità irrepresentabile della Arendt, dell'esclusività della libertà negativa di Berlin. La seconda osservazione registra la repulsa per qualsiasi riferimento alla scienza politica o teoria politica intesa come disciplina preposta alla risoluzione del problema costituito dal nesso tra chi governa e chi è governato. La fine di tutti i totalitarismi e il venir meno dello scontro tra blocchi politici, ideologici ed economici contrapposti esigono di tornare a discutere di filosofia politica con nuovo disincanto e rinnovato approccio storico-critico. L'invito di La Porta si sostanzia in un progetto di ricerca che non si distingua per essere come sempre «anti-qualcosa», ma per il fatto di essere «qualcosa» capace di rispondere alle esigenze di convivenza e di libertà degli individui delle contemporanee società democratiche.

⁶⁵ Norberto Bobbio, *Il liberalismo di Isaiah Berlin*, riview of *Against the Current*, «Rivista storica italiana» 92, 1980, pp. 612-20. L'autore intende porre in evidenza il nocciolo teorico del pensiero berliniano individuando quattro piani (ontologico, metodologico, teleologico, assiologico) in rapporto ai quali si sviluppa il confronto-scontro tra monismo e pluralismo. Al termine del suo contributo Bobbio si pone due domande: il rigido bipolarismo che caratterizza il pensiero di Berlin può dirsi riduzionista? perché un liberale come Berlin attinge ad autori che liberali non sono?. Alla prima domanda Bobbio risponde affermativamente, quanto alla seconda, dopo aver tracciato l'interessante distinzione tra «liberalismo politico», inteso come teoria dello stato liberale, e «liberalismo etico», inteso come generale visione dell'uomo e della storia in senso antideterministico, scrive: «Non vorrei sbagliare, ma mi sono fatto l'idea che il contrasto tra il liberalismo professato e gli autori prediletti possa essere risolto considerando questi personaggi 'controcorrente' come esemplari incarnazioni della libertà positiva [...] Non mi nascondo le difficoltà di questa interpretazione. Ma non vedo per ora altra via per sciogliere il nodo». Si veda anche Giuseppe Galasso, *Dalla filosofia alla storia delle idee*, in AA.VV., *Isaiah Berlin filosofo della libertà*, a cura di Pietro Corsi, Milano, Rivista dei Libri 1995, pp. 52-54 e pp. 56-58. Per Galasso non sembra corretta la riduzione del pensiero berliniano ad una drastica contrapposizione tra pluralismo e monismo, o meglio questa contrapposizione assume in Berlin il suo significato più autentico solo se se ne coglie l'isto sostanzialmente storicistico: «se il pluralismo è il fondamento dello storicismo, la storicità è, a sua volta, l'unico possibile modo di essere del pluralismo». Galasso osserva inoltre quanto il pensiero politico liberale di Berlin sia molto meno rassicurante ed inglese di quanto sembri. L'unica esperienza politica di riforme di cui Berlin ha scritto con sincera ammirazione è stato il New Deal, un'esperienza non britannica ma americana, inoltre il suo porre il concetto di libertà negativa a fondamento del Welfare State e di una politica democratica rivela una sostanziale incoerenza. Lukes in *Isaiah Berlin, Tra filosofia e storia delle idee. La società pluralista ed i suoi nemici*, cit., pp. 27-8 rileva invece la difficoltà ad individuare i presunti danni del monismo dai quali il pluralismo, secondo Berlin, renderebbe immuni. Se Berlin aveva in mente, per motivi

che possono incidere sia sul versante teorico che su quello pratico⁶⁶. Emblematiche sono le parole attraverso le quali Berlin si consegna ai posteri:

I principi non sono meno sacri solo perché la loro durata non può essere garantita. [...] Rendersi conto della validità relativa delle proprie convinzioni' ha detto un eminente scrittore del nostro tempo, «eppure difenderle senza indietreggiare, è ciò che distingue un uomo civile da un barbaro». Chiedere più di questo è forse un'esagerazione metafisica profonda ed incurabile; ma pretendere che essa determini la propria condotta è sintomo di un'immaturità morale e politica ugualmente profonda e più pericolosa⁶⁷.

L'originalità di Berlin non consiste tanto nell'aver scoperto il pluralismo dei valori ma nell'aver argomentato per primo che il pluralismo comporta il liberalismo⁶⁸. Se gli esseri umani si trovano in disaccordo sui fini ultimi, il sistema politico che meglio di ogni altro assicura le condizioni per affrontare questi conflitti è quello che privilegia la loro libertà,

abbastanza ovvi, il comunismo stalinista, è anche vero che non sembra difficile pensare a monisti convinti che si sono ben guardati dal trarre le conclusioni perfezioniste che Berlin condanna. Quanto al pluralismo non è detto che porti necessariamente a delle conclusioni liberali. L'impossibilità di un punto di vista oggettivo potrebbe indurre a delle faziosità fanatiche come nel caso di Carl Schmitt, il teorico del diritto filonazista, il quale rappresenta l'esempio più clamoroso di pluralismo dei valori radicale e di «decisionismo» antiliberalista dove la politica viene ridotta all'opposizione amico-nemico e l'avversione alla democrazia liberale non è probabilmente eguagliata da nessun altro pensatore moderno.

⁶⁶ Domenico Losurdo, *Liberalismo comunismo e storia della libertà*, «Critica marxista» 3:4, 1992, pp. 54. Losurdo scrive: «Emerge una costante: da Locke a Mill, nei classici del liberalismo, la teorizzazione della libertà negativa procede di pari passo con l'enunciazione di clausole d'esclusione. Tale esclusione riguarda solo gli stranieri in senso stretto, le popolazioni extra-europee e di origine coloniale? In realtà, a prescindere dalla schiavitù negra, a rapporti di lavoro servile o semi-servile sono sottoposti, ancora nell'America post-rivoluzionaria, anche numerosi lavoratori bianchi, i cosiddetti 'indentured servants' [...] dovrebbe risultare chiaro che non corrisponde alla realtà la tesi che identifica tradizione liberale e libertà negativa». Secondo Losurdo la tradizione liberale né s'identifica con la rivendicazione del concetto di libertà negativa né è sinonimo d'individualismo, se con questo termine s'intende il riconoscimento di ciascun individuo indipendentemente dal censo, dal sesso, dalla razza, in quanto soggetto titolare di diritti inalienabili. Per Losurdo è chiara la venatura anti-democratica del liberalismo classico in quanto nasce dal grembo di stati assoluti, una carattere che sembra sopravvivere ancora nei secoli XIX e XX (siamo negli anni Venti del Novecento quando negli Usa viene istituito il processo contro Sacchi e Venzetti, poi condannati alla sedia elettrica). Queste osservazioni sono ampiamente riprese da Lelio La Porta nella sua analisi critica del concetto di libertà e di liberalismo proposti da Berlin. Lelio La Porta, *Filosofia politica del '900, Arendt, Berlin, Strauss*, cit., pp. XLVIII-LI.

⁶⁷ Isaiah Berlin, *Due concetti di libertà*, in *Quattro saggi sulla libertà*, cit., p. 236.

⁶⁸ Michael Ignatief, *Isaiah Berlin. Ironia e libertà*, cit., p. 310.

in quanto soltanto condizioni di libertà possono assicurare di pervenire a quei compromessi tra valori necessari a mantenere una vita sociale libera. La vera difficoltà dell'argomento è che da un punto di vista logico un pluralista non può mettere la libertà al primo posto in quanto essa è semplicemente uno dei valori che devono essere conciliati con altri⁶⁹. A questo proposito Berlin non formula risposte adeguate, non sa né forse vuole circoscrivere in forma definitiva i propri orizzonti, consapevole delle proprie imperfezioni ed anche dell'impossibilità di pervenire a chiarificazione esauritive. Un atteggiamento questo che conferma la sua ostilità nei confronti di qualsiasi sistema troppo ordinato e definitivo, e l'insopprimibile necessità per il suo stesso pensiero di rimanere costantemente aperto a nuove suggestioni, anche provocatorie e pesantemente critiche, in quanto indispensabili per una crescita comune nella direzione di una società più tollerante ed umana. Il percorso berliniano sembra rappresentare volutamente un elogio all'imperfezione che suggerisce la pratica consapevole e matura dell'umiltà⁷⁰. Le convinzioni di Berlin tuttavia non vacillano di fronte ai passaggi chiroscurali che sovente caratterizzano le sue affermazioni, in lui non prevale alcuna forma di titubanza e di fragile incertezza nel momento in cui lancia i suoi strali contro le tesi del determinismo, i sogni disumani delle utopie occidentali, le illusioni del XX secolo, e quando, con uno sguardo sempre rivolto alla concretezza del reale, affronta i dissidi che animano la sua stessa vita di uomo e di intellettuale in un confronto costante con le grandi figure dell'intelligenza russa e con le istanze della tradizione ebraica che sempre lo interpretano, provocando laceranti conflitti ed imponendo scelte difficili. È lungo questi percorsi che trovano applicazioni le nozioni di libertà e di responsabilità che pertengono ad un umanesimo radical-liberale di cui Berlin si è fatto acuto interprete ed audace innovatore⁷¹.

⁶⁹ John Gray, *Isaiah Berlin*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1995, cap. 6.

⁷⁰ Salvatore Veca, *Il pluralismo secondo sir Isaiah Berlin*, «Reset» 41, 1997, p. 35.

⁷¹ Isaiah Berlin, *Introduzione*, in *Controcorrente. Saggi di storia delle idee*, a cura di Henry Hardy, tr. it., Giovanni Ferrara degli Uberti, Milano, Adelphi 2000, p. LXXV; Cfr. Antonio Verri, *Pluralismo culturale ed itinerari della libertà: profilo di Isaiah Berlin*, «Segni e comprensione» 4, 1988, p. 89 e Antonio Verri, *Isaiah Berlin e la cultura italiana*, «Il Veltro» 34, 1990, p. 451-52.