

# LA LIBERTÀ IN DISCUSSIONE

Tra cambiamenti culturali e progresso scientifico

a cura di

FRANCESCO RUSSO

LEONARDO ALLODI · IRENE KAJON  
ANDREA LAVAZZA · ANTONIO MALO  
PAOLA RICCI SINDONI · ANGEL  
RODRÍGUEZ LUÑO · FRANCESCO RUSSO  
LUCA VALERA · WENCESLAO VIAL

ESSAYS - 1

**FRANCESCO RUSSO**

(a cura di)

# **LA LIBERTÀ IN DISCUSSIONE**

**Tra cambiamenti culturali e progresso scientifico**

*Scritti di:*

Leonardo Allodi

Irene Kajon

Andrea Lavazza

Antonio Malo

Paola Ricci Sindoni

Angel Rodríguez Luño

Francesco Russo

Luca Valera

Wenceslao Vial

EDUSC 2016

**I**nterdisciplinary  
**F**orum *on*  
**A**nthropology

Primo volume della Collana ESSAYS

Prima edizione 2016

© 2016 – Edizioni Santa Croce s.r.l.  
Via Sabotino, 2/A – 00195 Roma  
Tel. (39) 06 45493637  
[info@edusc.it](mailto:info@edusc.it)  
[www.edizionisantacroce.it](http://www.edizionisantacroce.it)

ISBN 978-88-8333-584-6

# SOMMARIO

*Francesco Russo*

PRESENTAZIONE. LA LIBERTÀ MESSA ALLA PROVA

*Irene Kajon*

LA LIBERTÀ. UNA RIFLESSIONE INTRODUTTIVA

1. Libertà come autodeterminazione
2. Libertà come autonomia
3. Libertà come liberazione

*Leonardo Allodi*

LIBERTÀ E PERSONA NEL PENSIERO DI ROBERT SPAEMANN

1. Introduzione: il circolo vizioso di una libertà che si autodetermina
2. Una libertà vissuta
3. *Oikeiosis*: che cosa significa vivere nel proprio mondo
4. I due interessi della ragione
5. Libertà e persona
6. Conclusione: alla ricerca di una buona società

*Andrea Lavazza*

LIBERTÀ E DETERMINISMO NATURALE

1. Il determinismo. Un primo approccio
  - 1.1. Il determinismo naturale
  - 1.2. Il determinismo teologico
  - 1.3. Il determinismo umano

2. Il libero arbitrio. Un primo approccio
3. Le sfide alla libertà
4. Le ricadute sul diritto

*Antonio Malo*

LA DIMENSIONE AFFETTIVA DELLA LIBERTÀ

1. Il carattere relazionale dell'affettività umana
2. Natura e cultura nell'affettività
3. L'educazione dell'affettività: dalla *libertà da* alla *libertà per*
4. La verità degli affetti
5. La dimensione oblativa dell'affettività
6. Conclusioni

*Paola Ricci Sindoni*

LIBERTÀ E RESISTENZA AL MALE. ETICA E TESTIMONIANZA

1. Genealogia del totalitarismo e della violenza
2. Un processo di liberazione
3. Imparare la libertà
4. Alla prova del male
5. Libertà come resistenza

*Angel Rodríguez Luño*

ECONOMIA E LIBERTÀ

1. Introduzione: libertà, economia ed etica
2. L'illusione dell'espansione creditizia
3. Interventismo ed etica
4. Una considerazione finale

*Francesco Russo*

LIBERTÀ, CULTURA E TRADIZIONI

1. Una falsa idea di libertà
2. Libertà e circostanze
3. Natura e cultura: continuità senza contrapposizione

4. Il rifiuto della natura umana
5. Cultura e *humanitas* nella società del consumo e del divertimento
6. Modelli, valori, virtù

*Luca Valera*

LIBERTÀ E AUTOREALIZZAZIONE: IL PENSIERO DI ARNE NÆSS

1. Ecologia e antropologia
2. Il ritorno alla natura: ecologia e *kata physin*
3. Natura e auto-realizzazione
4. Alcune considerazioni non-conclusive: in cerca di una “teoria della libertà” (e di un’antropologia adeguata)

*Wenceslao Vial*

L’IDEA DI LIBERTÀ NELLE TEORIE PSICOLOGICHE. UNA PANORAMICA SINTETICA

1. Nelle teorie psicoterapeutiche
2. In alcuni dei principali autori
3. La libertà come sfida alla malattia mentale
4. Conclusioni



# PRESENTAZIONE

## La libertà messa alla prova

FRANCESCO RUSSO<sup>1</sup>

Se c'è qualcosa a cui nessuno vorrebbe rinunciare, è alla propria libertà. La rivendichiamo con forza, la difendiamo da ogni intromissione, la sbandieriamo con orgoglio. Eppure, proprio nella nostra epoca che ne ha fatto un'insegna intoccabile, la libertà è sottoposta a minacce e a condizionamenti forse più che in passato.

È insidiata in ambito politico da potentati occulti, in ambito sociale da condizionamenti pervasivi, in ambito culturale da pressioni ideologiche, in ambito morale dall'imposizione di modelli di condotta, in ambito psicologico dal sorgere di nuove dipendenze. Certo, la situazione non è nuova, giacché già nel lontano 1939 Nikolaj Berdjaev (per citare un esempio tra i tanti) pubblicava a Parigi il libro *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*<sup>2</sup>, per mettere in guardia contro i rischi spersonalizzanti del collettivismo e dell'individualismo. Ma oggi i rapidi cambiamenti culturali e l'accelerazione del progresso scientifico rendono ancor più necessario riprendere consapevolezza della libertà e dei pericoli a cui è esposta.

Perciò, il libro che presento ha uno speciale interesse, anche perché affronta questo argomento da diverse angolature e con un taglio spiccatamente multidisciplinare. Ne sintetizzo i contenuti, seguendo l'ordine in cui sono stati raccolti i testi dei vari autori.

Nel suo saggio introduttivo Irene Kajon mostra come nella storia del pensiero si possano rilevare principalmente tre modelli di libertà, intesa come autodeterminazione, come autonomia o come liberazione. Tali paradigmi vanno poi calati nella concretezza storica e individuale della persona, verso la quale conduce il contributo di Leonardo Allodi: avvalendosi della sua preparazione sociologica e facendo riferimento alla filosofia di Robert Spaemann, spiega che l'essere umano avverte con forza la necessità della libertà, di una libertà vissuta, e nel contempo sperimenta il

---

1 Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia.

2 Pubblicato di recente in una nuova edizione italiana: N.A. BERDJAEV, *Schiavitù e libertà dell'uomo*, a cura di E. Macchetti, Bompiani, Milano 2010.



bisogno di una dimora, ovvero di un mondo culturalmente connotato, e di sicurezza.

Le riflessioni sulla libertà devono sempre fare i conti con il determinismo nelle sue varianti e Andrea Lavazza offre un'utile ricognizione su alcuni determinismi, in particolare su quelli che secondo qualche autore deriverebbero dalle più recenti scoperte della neurologia. Queste tesi avrebbero delle ricadute anche in campo giuridico, tanto che ormai si parla di neurodiritto.

Taluni stabiliscono una contrapposizione tra la sfera dei sentimenti e l'agire libero, perciò Antonio Malo, con l'ottica propria dell'antropologia filosofica, avanza l'ardita tesi di una dimensione affettiva della libertà, nella quale si recupera la visione unitaria della persona e se ne mette in risalto la relazionalità. Solo così si possono comprendere adeguatamente la donazione personale e la capacità di amare.

Paola Ricci Sindoni, dal punto di vista dell'etica filosofica, invita a non cadere in ingenui ottimismo: la libertà deve fare sempre i conti con l'ombra del male, che lungo la storia si è manifestata nella coltre tenebrosa dei totalitarismi e della violenza pianificata. I tentativi di annientamento dell'essere umano perpetrati nei campi di concentramento hanno però portato alla luce una ben precisa modalità della libertà: quella della resistenza e della testimonianza.

Non poteva mancare una riflessione sulle condizioni socio-economiche in cui esercitare la libertà: Ángel Rodríguez Luño illustra come si articolano la libertà, l'economia e l'etica, tenendo presenti le conseguenze della crisi cominciata nel 2008 e indicando quanto sia pernicioso e insostenibile uno statalismo invadente che sopprime l'iniziativa dei cittadini.

In certe discussioni odierne, ad esempio riguardo alla nozione di *gender*, si rispecchia una concezione inadeguata di cultura e di tradizione: come spiego nel mio contributo, la libertà personale è inseparabile dalla cultura, giacché quest'ultima è generata dalla prima, e quindi non la si può isolare dalla tradizione culturale che ne consente l'esercizio. Ciò non sempre viene compreso, anche perché sovente vige una visione equivoca della natura in generale e della natura umana in particolare.

Luca Valera prospetta con chiarezza i termini del confronto tra biocentrismo e antropocentrismo, dai quali deriverebbero le immagini, entrambe riduzioniste, di un uomo "naturale" e di un uomo "innaturale". Lo fa ispirandosi all'interessante proposta di Arne Naess, di cui mostra gli aspetti più fecondi e i limiti.

Infine, Wenceslao Vial, con una prospettiva psichiatrica che si apre agli interrogativi etici e teologici, fornisce una disamina su come la libertà sia concepita nelle varie teorie psicologiche. Se non si perde di vista un'antropologia integrale, i disturbi psichici indicano almeno la possibilità di un cammino libero di prevenzione e di guarigione.

Questa è la prima pubblicazione, nella collana "Essays", curata dall'*Interdisciplinary Forum on Anthropology* (IFA), che è un'iniziativa promossa dalla Facoltà di Filosofia della Pontificia Università della Santa Croce in collaborazione con docenti di al-

tre università e istituzioni culturali. Si propone di favorire la ricerca e la discussione sulle principali questioni antropologiche, inquadrata in una concezione integrale di persona umana considerata in tutte le sue dimensioni: biologica, psichica, culturale, morale e religiosa. Nella consapevolezza che oggi la riflessione sull'umano non possa prescindere da una prospettiva interdisciplinare, collaborano a tale *Forum* studiosi di diversi ambiti delle scienze umane, della filosofia e della teologia.



# LA LIBERTÀ

## UNA RIFLESSIONE INTRODUTTIVA

IRENE KAJON<sup>1</sup>

Sono molto lieta di intervenire in questo volume, frutto del Corso di aggiornamento per docenti e studiosi di filosofia dedicato a *La libertà in discussione*. È stato per me un onore e un piacere aver moderato una delle sessioni e avere avuto l'occasione di ascoltare relazioni e discussioni su un tema così importante, che mi sta particolarmente a cuore, anche come docente di Antropologia filosofica alla Sapienza Università di Roma, quale quello della libertà dell'uomo.

Credo si possano chiaramente distinguere nella storia della filosofia tre nozioni di libertà, messe in evidenza da autori diversi.

### 1. LIBERTÀ COME AUTODETERMINAZIONE

Una prima accezione del termine “libertà” è quella che identificherei come libertà di scelta, autodeterminazione, decisione presa in modo spontaneo, non necessitato, da un essere umano. Questa libertà non implica assenza di determinazione, ma – al contrario – l'atto di erigere a movente della propria azione un certo elemento (sia esso sentimento, inclinazione, rispetto per una legge giuridica o morale) o a motivo della propria azione una certa connessione, che viene stabilita, tra condotta e obiettivo che essa dovrebbe raggiungere. L'autodeterminazione implica lo sfuggire alla causalità, l'indipendenza rispetto all'esterno, la libera decisione nell'agire assumendo consapevolmente – ma a volte anche senza piena consapevolezza – come momenti determinanti certi stati d'animo o certe ragioni.

I filosofi che si sono soffermati su tale modo di vedere la libertà hanno sottolineato l'indipendenza degli esseri umani dalla natura, dal conformismo sociale, dalla tradizione esistente: l'individuo, in quanto libero, conserva la sua propria capacità di autodeterminazione anche quando ciò che è esterno tendesse a sopraffarlo e a indirizzare la sua azione verso binari già prestabiliti. Questo concetto di libertà è stato affermato soprattutto in età moderna dalla tradizione di pensiero liberale: Benjamin

---

1 Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Filosofia.

Constant, opponendo l'individuo libero della società moderna al cittadino della *polis*, vede in tale libertà la protezione dall'invasione dello Stato, configurandosi essa innanzi tutto come una libertà-indipendenza, una "libertà da". Sartre nei suoi primi scritti e ancora in *L'esistenzialismo è un umanismo* (1946) accentua il valore di tale libertà, che risulta in grado di fondare valori, sebbene essi debbano essere anche riconosciuti come universalizzabili, ovvero come condivisibili.

In ciò Sartre si mostra come l'erede di una lunga tradizione di pensiero che ha nel Seicento il suo avvio, quella del giusnaturalismo moderno, che affida alla volontà del singolo l'entrare o il non entrare attraverso il patto sociale in uno stato di società e il sottomettersi o il non sottomettersi a un'autorità sovrana, detentrica del potere politico. La libertà come capacità di scelta o libero arbitrio è la libertà dei moderni, che vivono come individui l'uno accanto all'altro, delimitando ciascuno rispetto all'altro la propria sfera di influenza in base a una legge esteriore comune. Il liberalismo dei moderni esalta innanzi tutto la sfera dei diritti del singolo in quanto capace di autodeterminarsi.

## 2. LIBERTÀ COME AUTONOMIA

Una seconda accezione della parola "libertà" è presente nella tradizione di pensiero democratica. In questo caso la libertà è autonomia, obbedienza a una regola che ci si è dati. Essa non è tanto una "libertà da", quanto una "libertà per": si è liberi come cittadini di uno Stato quando si coopera come membri di un corpo comune alla legislazione, alla formazione di leggi che poi si rispettano perché ritenute valide. Si è liberi nella misura in cui ci si autodetermina secondo leggi che si sono date a sé stessi non in quanto individui, ma in quanto cittadini, ovvero membri di una Città che si presenta sulla scena come corpo comune.

La legge viene sì eretta dal singolo, ma solo nella misura in cui egli considera sé stesso come membro di un organismo, di una società che si autogoverna secondo norme e statuti che essa stessa produce. Democrazia significa, in tal caso, governo del popolo riunito: l'antica *polis* (che tuttavia escludeva dal governo della Città gli schiavi e le donne), gli Stati moderni, le attuali Federazioni di Stati, si governano secondo tale principio di una libertà che si configura come autonomia, ovvero condursi secondo una regola che si è creata, o cui si è dato il proprio assenso, in quanto regola comune. I teorici moderni della democrazia – dallo Spinoza del *Trattato teologico-politico* al Rousseau del *Contratto sociale* ai loro seguaci – hanno prevalentemente sostenuto tale accezione di libertà, sebbene l'abbiano sempre accompagnata anche con una teoria dei limiti del potere sovrano.

L'individuo come uomo è stato così da loro difeso accanto all'individuo come cittadino. Ma il diritto è nella tradizione di pensiero democratica visto soprattutto come diritto positivo, avente come sua fonte la volontà del popolo, proprio perché la libertà si rende concepibile soprattutto in relazione a una legge che la volontà umana stessa stabilisce.

### 3. LIBERTÀ COME LIBERAZIONE

La terza accezione del termine “libertà” è quella che esprimeremmo con il termine di “liberazione”. Si tratta di una libertà che non è né riferibile all’individuo che aspira ad affermare sé stesso e la sua propria capacità di determinarsi senza costrizione, avendo di mira ciò cui aspira o erigendo determinate massime di condotta, né è riferibile al cittadino che osserva una legge che egli stesso si dà come parte di una collettività. Si tratta piuttosto di una libertà riferibile all’essere umano come essere morale, razionale, spirituale, la libertà che si afferma nel momento in cui si diviene consapevoli di appartenere a una sfera che non è quella sensibile, ma quella intelligibile il cui principio è il bene o la santità, ovvero l’etico nella sua forma pura, privato di ogni egoismo, di ogni suo legame con il terreno.

Siamo qui nel campo dell’universalità umana, il terreno cui appartengono tutti gli esseri umani in quanto provvisti di ragione, aventi in sé stessi la scintilla divina. Certo, anche negli altri due casi che riguardano il termine “libertà” si devono considerare le norme che da essa derivano, come sopra accennato, in quanto dotate di una certa universalità; si tratta, tuttavia, di una universalità legata alla storia, a un determinato contesto sociale, a certi costumi. L’universalità cui fa riferimento la libertà come “liberazione” prescinde invece dal tempo e dalle usanze perché riguarda principi oggettivi, costanti, indipendenti dal tempo, criteri per la condotta di creature sì finite, ma anche infinite nella misura in cui si elevano a ciò che è incondizionato. I pensatori che hanno esaltato tale ultimo concetto di libertà sono Platone, specie nel *Timeo* e nella *Repubblica*, Maimonide nella *Guida dei perplessi*, Levinas in *Totalità e Infinito*.

Siamo qui sul terreno della pura etica che precede la politica, della legge naturale intesa non tanto nel senso di una sua iscrizione entro la natura data come creazione divina, quanto nel senso di norma morale fondamentale avente oggettività. La legge morale universale e oggettiva e l’idea di libertà come “liberazione” si connettono strettamente poiché l’essere umano diviene veramente libero solo quando obbedisce alla sua pura razionalità, dopo aver messo a tacere o moderato le sue passioni grazie a un affetto più forte di queste ultime: quell’amore che si rivolge all’eterno e che riempie l’“io” – come dice Maimonide – trasformandolo in profondità, facendogli perdere la sua chiusura in sé stesso e permettendogli di vivere in una dimensione diversa da quella che lo condannerebbe solo alla morte.

Ora, dati questi tre significati della parola “libertà”, che appartengono tutti e tre alla vita umana, poiché solo nella loro connessione diviene possibile una vita umana piena e articolata, è possibile istituire tra di loro una gerarchia, un considerare l’uno la condizione dell’altro? È Kant che ci offre una soluzione a tale interrogativo: egli considera nei suoi testi morali, *Critica della ragione pratica*, *Religione entro i limiti della sola ragione*, *Dottrina del diritto* nella *Metafisica dei costumi*, la nozione di libertà intesa come adesione a una legge posta dalla nostra stessa ragione come radice tanto della libertà di scelta quanto della libertà come obbedienza a una regola istituita dalla

nostra volontà in quanto cittadini: è soltanto dalla libertà morale dell'uomo come essere noumenico che dipendono tanto la libertà dell'uomo come individuo quanto la libertà dell'uomo come cittadino. Del regno noumenico è però a capo Dio come essere santo, legislatore di una comunità puramente intelligibile. Più tardi, nell'*Opus Postumum*, Kant legherà strettamente l'essere umano in quanto membro di un regno dei fini a Dio come Colui al quale l'"io" pensa come punto ultimo della sua stessa esistenza e dell'esistenza del mondo, in *adoratio* e preghiera.

Così dunque i tre concetti di libertà che si possono distinguere nella storia della filosofia in quanto facenti capo a diverse correnti, trovano infine in Kant un punto di confluenza e anche un pensatore che ha posto tra di essi un ordine determinato. Dall'alto dello spirito rivolto alla santità – il quale unisce tra loro le generazioni rinviando a un Dio non determinabile nella Sua essenza – si giunge poi allo storico e all'individuale, benché queste due ultime dimensioni necessariamente debbano essere prese in esame, se si vuole tener conto dell'essere umano nella sua concretezza e nella varietà delle sue manifestazioni.

# LIBERTÀ E PERSONA NEL PENSIERO DI ROBERT SPAEMANN

LEONARDO ALLODI<sup>1</sup>

«È possibile conferire stabilità a regimi democratici il cui principio di legittimità sono le elezioni e il cui ideale è il diritto o la libertà per ognuno di scegliere non solo la sua strada nella vita, il che è giusto, ma anche la sua concezione del bene e del male?»

R. Aron<sup>2</sup>

## 1. INTRODUZIONE: IL CIRCOLO VIZIOSO DI UNA LIBERTÀ CHE SI AUTODETERMINA

Le tesi di fondo della riflessione filosofica di Robert Spaemann ruotano intorno ad una convinzione centrale: nel momento in cui il pensiero smarrisce il senso più profondo di concetti come quelli di natura, vita, normalità, trascendenza, così come accade nell'attuale civilizzazione tecno-scientifica, si determina una tendenza verso quella che C.S. Lewis aveva preconizzato come "abolizione dell'uomo". Solo se esiste un *telos* (uno scopo) naturale della vita degli uomini, ci dice Spaemann, sussiste la possibilità che l'agire degli uomini (e degli Stati) resti compatibile con il bene umano. Solo se esiste una fondamentale normalità, basata su una comune natura umana, dalla quale non vogliamo e non possiamo emanciparci, è possibile, a lungo, la democrazia.

Per questo, l'Europa deve ripensare la sua eredità classica e, al suo interno, un concetto decisivo come quello di *fine-telos*; diversamente essa rischia di diventare il luogo dal quale questa abolizione dell'uomo si estenderà all'intero pianeta<sup>3</sup>. Secondo Spaemann il diritto naturale è la grande scoperta del pensiero greco, raccolta da quello cristiano, che può farci uscire dalle secche di una modernità che ha perduto ogni orientamento metafisico. Quello che il filosofo tedesco compone è un quadro dall'orizzonte vastissimo, una *Wirkungsgeschichte*, che indaga i fondamentali muta-

---

1 Università degli Studi di Bologna - Forlì, Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali.

2 Cfr. R. ARON, *Libertà e uguaglianza. L'ultima lezione al Collège de France*, EDB, Bologna 2015, p. 67.

3 Cfr. R. SPAEMANN, *La cultura europea e il nichilismo banale*, «Studi cattolici», n. 623, gennaio 2013, pp. 4-7.



menti semantici di concetti centrali della filosofia occidentale: in particolare quelli di natura, di *telos*, di vita, di verità e, certamente, connesso a questi, quello di libertà. Suo intento fondamentale è quello di rimuovere un pregiudizio tipico della scienza moderna, quello per cui osservare i processi naturali sotto l'aspetto del loro orientamento a un fine, sarebbe sterile. Così come inutile sarebbe la domanda: «qual è il fine buono della vita?». Ora un'idea di libertà che si precluda la possibilità di rispondere a tale domanda, cade in un circolo vizioso, creando le condizioni dell'avvento dell'«ultimo uomo» di Nietzsche. Una libertà non più pensata a partire dalla struttura teleologica della natura umana, a cui è connessa la capacità di una valutazione riflessiva dei propri desideri, è una libertà «che ammicca».

La domanda sul «perché?», e sul fine intrinseco di ogni realtà naturale e umana, diventa così la domanda ineludibile del nostro tempo, dal momento che ogni essere vivente, la vita stessa, è sempre tensione verso un fine, è sempre «un mirare a qualcosa». Questo è quello che ha pensato una tradizione di pensiero filosofico di oltre due millenni, mettendoci a disposizione criteri oggettivi capaci di arginare quello «scatenarsi illimitato di desideri soggettivi che oggi distruggono le condizioni di vita a lungo termine della famiglia umana»<sup>4</sup>.

Per Spaemann la filosofia non è altro che la prosecuzione più intensa e sistematica del pensiero ordinario e, pertanto, una «ingenuità istituzionalizzata». Anche in questo senso, la premessa di tutta la sua analisi teoretica del rapporto fra libertà e persona umana, non è altro che una constatazione sociologica, cioè la presa d'atto prima dell'avvento dei totalitarismi e, successivamente, di un «nichilismo banale» e pratico, che ha sostituito quello ideologico. Troviamo perfettamente sintetizzato questo «punto di partenza» in un passo di C. Taylor:

«In un mondo appiattito, in cui gli orizzonti di significato si affievoliscono, l'ideale della libertà che si autodetermina tende ad esercitare un'attrazione più potente. Sembra allora che, nella latitanza di ogni altra fonte di senso, questo possa essere conferito dalla *scelta*, che fa della mia vita un esercizio di libertà. La libertà che si autodetermina è in parte la soluzione che la cultura dell'autenticità produce spontaneamente quando tutte le altre scompaiono all'orizzonte; ma è al tempo stesso la sua maledizione perché accentua ulteriormente l'antropocentrismo. Il suo frutto è l'instaurazione di un circolo vizioso, che ci conduce a un punto in cui l'unico grande valore che ci resta è la scelta stessa. Ma questo sovverte profondamente sia l'ideale della autenticità [...] sia l'etica del riconoscimento»<sup>5</sup>.

Per questa sessione del corso di aggiornamento, dedicata alla nozione di libertà nel suo rapporto con quella di persona, ho indicato come riferimenti essenziali due testi: il terz'ultimo capitolo di *Personen*<sup>6</sup> e il saggio su «I due interessi della ragione»,

---

4 *Ibidem*.

5 Cfr. C. TAYLOR, *Il disagio della modernità* [*The Malaise of Modernity*, Ottawa 1991], Laterza, Roma-Bari 1994, p. 81.

6 Cfr. R. SPAEMANN, *Persone. Sulla differenza tra "qualcosa" e "qualcuno"* [*Personen. Versuch über Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, Stuttgart 1996], a cura di L. Allodi, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 190-213.

che, quasi come un testamento filosofico, chiude l'*Autobiografia* di Robert Spaemann<sup>7</sup>.

Chi si è misurato con questi due testi, ha avvertito che lo stile cristallino di Spaemann avvolge, in realtà, un procedere del pensiero acuto e complesso insieme. Spaemann risulta, a tratti, un pensatore ostico, puntiglioso, fortemente teoretico. E questo benché di lui sia stato detto che «se la lingua madre di Socrate fosse stata quella tedesca egli avrebbe parlato come scrive Spaemann» (*Die Zeit*, Ijoma Mangold). Anche in considerazione delle difficoltà che presentano i due testi proposti, inizierò facendo riferimento a due distinti episodi, dai quali credo che emerga con chiarezza la duplice tesi che fa da architrave alla concezione spaemanniana della libertà: 1) l'uomo ha la necessità di essere libero; 2) l'uomo ha la necessità di una dimora e di una sicurezza.

Secondo Spaemann, infatti, non esiste libertà senza sicurezza e, allo stesso tempo, senza libertà l'uomo non si sente mai a casa propria, «non si sente sicuro né si sente bene con se stesso»<sup>8</sup>. Queste tesi sono connesse a quella che potremmo definire anche come una vera e propria teoria dell'ontogenesi del Sé. La natura dell'uomo, la sua umanità, non si realizzano da sole, “per natura”, né spontaneamente<sup>9</sup>. Gli uomini, egli dice, «devono guidare la loro vita e per essere uomini devono dar forma alla loro vita». In tal senso, una vita (e allo stesso modo una società) totalmente de-ritualizzata è allo stesso tempo una vita non più umana<sup>10</sup>. Il “cor curvatum in se ipsum”, di cui parla Agostino, il cuore che resta chiuso in se stesso, osserva Spaemann, «non è più in senso stretto un cuore umano». Ma proprio per questo l'uomo ha bisogno di “cultura”. Per Spaemann ciò che noi chiamiamo cultura non è altro che «l'impronta della vita di una comunità attraverso i contenuti che strutturano la vita e le offrono un senso»<sup>11</sup>.

Per sintetizzare il significato dei due episodi che mi accingo a riferire, abbiamo a disposizione un termine a Spaemann molto caro: *oikeiosis*. Soltanto nella dimensione dell'*oikeiosis* è possibile il fiorire dell'esperienza della libertà.

## 2. UNA LIBERTÀ VISSUTA

Nel primo capitolo dell'*Autobiografia*, Spaemann descrive la sua giovinezza al tempo del Terzo Reich come «vita sospesa tra due mondi». «Nella nostra casa – egli ricorda – era l'impronta religiosa a risultare molto forte. Per i miei genitori, dopo la loro conversione, la fede cristiana era diventata la principale ragione di vita»<sup>12</sup>. Della educazione ricevuta nella sua famiglia, Spaemann osserva: «Se fossi vissuto in un

---

7 R. SPAEMANN, *Dio e il mondo. Un'autobiografia in forma di dialogo* [Über Gott und die Welt, Stuttgart 2012], a cura di L. Allodi e G. Miranda, Cantagalli, Siena 2014, pp. 313-333.

8 Cfr. *ivi*, cit., p. 321.

9 Cfr. R. SPAEMANN, *La cultura europea e il nichilismo banale*, cit., p. 4.

10 *Ibidem*.

11 *Ibidem*.

12 R. SPAEMANN, *Dio e il mondo*, cit., p. 34.

mondo-opposto a quello della mia famiglia, difficilmente mi sarei compiaciuto di un'educazione liberale. Mi sarebbe mancata, infatti, una certezza primaria, connessa al significato del mondo della fede cristiana che mia madre e poi mio padre mi trasmisero senza costrizioni, secondo un'impostazione educativa rimasta immutata fin dalla più tenera età»<sup>13</sup>.

In questo clima, ci racconta Spaemann, «si pose per me un problema quando dovetti prestare il giuramento di fedeltà – fedeltà al Führer. Non potevo permetterme lo. Mi rivolsi a mio padre chiedendo consiglio e gli scrissi – per prudenza, in latino – “An iurandum sit an non?” (“Se si debba giurare o no”). A stretto giro di posta, mio padre rispose: “Iurandum est. Deus testis rectae voluntatis” (“Bisogna giurare. Dio è testimone della volontà retta”). D'accordo, lo pensavo anch'io. Non era affatto il tentativo, da parte di un padre preoccupato, di salvare la vita del proprio figlio. Che Dio fosse “testimone della volontà buona e giusta”, lo avevano affermato anche i cristiani dei primi trecento anni spargendo granelli d'incenso. No, non intendevo prestare giuramento, ma d'altro canto avvertivo con angoscia la possibilità di diventare un martire. In situazioni di questo tipo, il mio modello è sempre stato l'astuto Ulisse. Escogitai una scappatoia. Era una stagione fredda, piovosa, con un clima quanto mai inospitale. Due giorni prima del giuramento, alla sera, uscii all'aperto per qualche ora indossando solo una camicia e lasciando che il nevischio mi inzupasse fino a ritrovarmi completamente fradicio. Andò secondo i piani. L'indomani dovetti rimanere a letto, presso l'ospedale militare, con febbre alta e con un'angina. Nel frattempo il giuramento ebbe luogo senza di me, e per fortuna nessuno si sentì in dovere di farmelo recuperare. Il congedo dal *Reichsarbeitsdienst* sarebbe seguito di lì a poco. Accadde una sera, e a coloro che quella sera non facevano più in tempo a tornare a casa fu consentito di trascorrere ancora una notte in caserma. Detestavo l'ambiente di quella caserma a tal punto da non volervi passare un minuto di più. Raggiunsi la stazione, mi distesi su una panchina e dormii fino all'arrivo del primo treno il giorno successivo. La notte in cui, su quella panchina, riconquistai la libertà appartiene ai ricordi più belli della mia vita»<sup>14</sup>.

### 3. OIKEIOSIS: CHE COSA SIGNIFICA VIVERE NEL PROPRIO MONDO

Veniamo al secondo episodio<sup>15</sup>, riferito a M. Eliade da uno dei suoi professori dell'Università di Bucarest e relativo ad un ciclo di lezioni che il famoso storico Theodor Mommsen aveva tenuto presso l'Università di Berlino.

«Siamo nei primi anni Novanta dell'Ottocento, Mommsen era già molto vecchio ma la

---

13 *Ibidem*, p. 43.

14 *Ibidem*, pp. 53-54.

15 Cfr. M. ELIADE, *Mondo. Città. Casa*, in IDEM, *Occultismo, stregoneria e mode culturali. Saggi di religioni comparate*, Sansoni, Firenze 1983, pp. 21-34.

sua mente era ancora lucida e la sua memoria straordinariamente precisa, senza lacune. Nella prima lezione descrisse Atene al tempo di Socrate. Andò alla lavagna e tracciò senza l'aiuto di un solo appunto, la pianta della città com'era nel quinto secolo; passò quindi alla collocazione dei templi e degli edifici pubblici e mostrò i punti in cui si trovavano fonti e bischetti. Particolarmente impressionante fu la vivida ricostruzione dello sfondo ambientale del *Fedro*. Dopo aver citato il passo in cui Socrate si informa di Lisia e Fedro risponde che sta da Epicrate, Mommsen indicò la collocazione della casa di Epicrate... Mommsen segnò quindi il percorso che Socrate e Fedro compirono nella loro passeggiata lungo il fiume Ilisso, indicando il luogo in cui probabilmente si fermarono e tennero il dialogo memorabile: il "posto tranquillo" in cui sorgeva l'"altissimo platano". Finita la lezione, chi l'ascoltò, poté osservare come un attempato servitore, dopo aver preso sotto il braccio il vecchio Mommsen, lo guidò all'uscita. Qualcuno spiegò che il famoso storico non sapeva tornare a casa da solo. Il maggior conoscitore vivente dell'Atene del V secolo era un individuo completamente sperduto nella sua stessa città, la Berlino guglielmina»<sup>16</sup>.

Questo episodio, come ha osservato proprio M. Eliade, illustra in modo esemplare che cosa significhi "vivere nel proprio mondo". Il mondo reale di Mommsen, l'unico che per lui aveva importanza e significato, era il mondo greco-romano. Mommsen viveva come sospeso tra due mondi (non diversamente dal giovane Spaemann): il mondo che per lui era diventato un cosmo, gravido di valori e di significati, una sorta di "mondo sacro", e il mondo in cui si trovava "gettato"<sup>17</sup>. Eliade parla di una sorta di "amnesia" di Mommsen per lo spazio urbano della Berlino moderna e caotica.

Fermiamoci, qui. Per ora ci basta aver richiamato l'idea che "poeticamente abita l'uomo" (Hölderlin), cioè che l'uomo non agisce soltanto secondo leggi e principi razionali e funzionali, ma anche secondo modelli, immagini, simboli.

Anche politologi come J.G. March e J.P. Olsen<sup>18</sup> o in Italia R. Cartocci<sup>19</sup>, e antropologi come C. Tullio-Altan<sup>20</sup>, hanno insistito sulla distinzione tra conoscenza concettuale e conoscenza simbolica, connettendola alla distinzione che in sociologia si opera fra "aggregazione sociale" e "integrazione sociale". Questi autori hanno sottolineato l'ostracismo con cui gran parte della tradizione filosofica e scientifica occidentale ha condannato il pensiero simbolico come una forma di irrazionalismo insondabile. In particolare C. Tullio-Altan ha mostrato come pensiero concettuale e pensiero simbolico originano da operazioni cognitive differenti: infatti «se il concetto dà senso all'oggetto in quanto utile, il simbolo dà senso al soggetto offrendosi come valore con il quale identificarsi e dal quale ricevere ispirazione e guida per

---

16 *Ibidem*, pp. 21 e sgg.

17 *Ibidem*, p. 22.

18 Cfr. J.G. MARCH, J.P. OLSEN, *Riscoprire le istituzioni. Le basi organizzative della politica*, Il Mulino, Bologna 1992.

19 Cfr. R. CARTOCCI, *Fra lega e Chiesa. L'Italia in cerca di integrazione*, Il Mulino, Bologna 1994.

20 Cfr. C. TULLIO-ALTAN, *Ethnos e civiltà*, Feltrinelli, Milano 1995.

vivere moralmente nel mondo»<sup>21</sup>.

La cosa interessante del primo episodio è il terreno su cui si genera l'esperienza di libertà del quattordicenne Spaemann. La conversione dei due genitori, il clima di forte impegno religioso vissuto in famiglia, la morte della mamma – una mancata ballerina – quando Spaemann aveva 9 anni, i pasti consumati con il padre – che poi diventerà sacerdote (e Robert inizialmente non la prese molto bene) leggendo l'*Apologia di Socrate* –, la frequentazione del gruppo giovanile che appartiene al “mondo-opposto”, animato dai Padri Gesuiti. In sostanza: l'estrema rilevanza di quelle che possiamo chiamare “persone significative”, l'esistenza di una comunità di riferimento, di un *ethos* condiviso, riferimenti centrali per un'autentica esperienza di libertà (il suo sottrarsi ad un giuramento). Nell'episodio riferito da Mircea Eliade emerge invece con evidenza come, per dirla con C. Lasch, lo sradicamento sradichi tutto fuorché il bisogno di radici. La libertà autentica dell'uomo si sviluppa e fiorisce all'interno del legame che sussiste tra mito, rito ed *ethos*<sup>22</sup>.

#### 4. I DUE INTERESSI DELLA RAGIONE

Ma perché, nella cultura contemporanea, *oikeiosis* ed esperienza della libertà risultano così scisse e incompatibili? La mentalità contemporanea, dice Spaemann, risulta caratterizzata da un profondo dualismo: naturalismo e spiritualismo. Il compito della filosofia contemporanea è proprio quello di comprenderne la dialettica, nella quale ogni posizione tende inconsapevolmente a rovesciarsi in quella opposta. Superare questo dualismo significa, in primo luogo, mettere in discussione quella teoria naturalistica della conoscenza (evoluzionismo, neurobiologia) che ha ridotto la conoscenza ad adattamento di un organismo al suo ambiente. In realtà, la teoria naturalistica della conoscenza non può uscire dalla contraddizione di creare un nuovo soggetto trascendentale: la scienza stessa.

Il concetto di conoscenza ha implicazioni non solo descrittive ma anche necessariamente normative. Si dà, per Spaemann, una “normatività del reale”, così come si dà una nozione di persona all'interno della quale deve essere pensata l'idea di libertà. Occorre riconoscere, tuttavia, dice Spaemann, che esiste una dualità di interessi dell'uomo che pensa: la necessità di essere libero e la necessità di una dimora e di sicurezza. Due interessi che hanno una fonte comune: «Di fatto – dice Spaemann – non esiste nessuna libertà senza sicurezza, senza difesa. E senza libertà, allo stesso tempo, un uomo non si sente mai a casa propria, non si sente sicuro né si sente bene con se stesso»<sup>23</sup>.

Il compito della filosofia diventa così proprio quello di ripensare adeguatamente

---

21 *Ibidem*, p. 13. Cfr. anche M. ELIADE, *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book Reprint, Milano 2015.

22 Cfr. R. SPAEMANN, *La cultura europea e il nichilismo banale*, cit., p. 7; IDEM, *Rito ed 'ethos'*, in C. Vigna (a cura di), *Etica trascendentale e intersoggettività*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 3-18.

23 R. SPAEMANN, *Dio e il mondo*, cit., p. 321.

il concetto di vita. Non si dà alcun concetto adeguato di vita, egli dice, senza il ricorso a determinati concetti teleologici.

Questi due interessi della ragione, che una certa linea (prevalente) del pensiero moderno intende in termini dualistici, riflettono in realtà due “costanti antropologiche”: «La volontà di comprendere corrisponde all’interesse di un essere vivente non adattato a porre il mondo a sua disposizione. Nasce così il movimento autentico verso l’altro, un interesse teoretico non orientato al dominio ma al riconoscimento»<sup>24</sup>. E riconoscimento, dice Spaemann, implica autotrascendenza, il contrario dell’autoaffermazione. L’amore, per Spaemann, in quanto “movimento attraverso cui l’altro diventa per me reale”, è possibile proprio perché l’uomo, per dirla con M. Scheler, “è il gesto stesso della trascendenza”.

## 5. LIBERTÀ E PERSONA

Le idee di “persona” e di “libertà del volere” si pongono in un rapporto di stretta connessione, tanto che una riflessione sulla prima non può che implicare la seconda e solleva, da subito, la questione dell’esercizio della responsabilità individuale.

Alla libertà, anzitutto, non si perviene immediatamente, bensì in considerazione della sua assenza o a seguito della rimozione di una causa impediante: si è liberi in quanto “liberi da”, e tale condizione appartiene ad agenti intenzionalmente proiettati verso fini. Percepriamo infatti in noi un corredo di tensioni verso qualcosa – in primo luogo verso la conservazione del nostro essere – che costituiscono la prima natura, la quale inevitabilmente si deve confrontare con fattori esterni quali l’educazione, il linguaggio, la socializzazione primaria e la morale, ovvero con la cosiddetta seconda natura. Una volta interiorizzata e fatta assurgere ad *habitus*, la seconda natura comporta il rischio di contrapporsi alla prima rendendo l’individuo non libero.

Se in Platone chi sceglie è un soggetto responsabile e, in quanto appunto sceglie, libero, la prospettiva cambia con lo Stoicismo allorché il solo saggio è colui che raggiunge la vera libertà, e questa, ben lungi dall’essere una condizione individuale e contingente, riflette una razionalità cosmica e necessaria. La libertà si configura come adesione razionale all’ordine necessitante del cosmo. Soltanto il Cristianesimo contrasterà questa visione inaugurando un rapporto personale tra l’uomo e un Altro trascendente, a sua volta persona e creatore di ogni cosa mediante un atto libero, non necessitato. La relazione con quest’Alterità, o meglio, con l’alterità in generale, è suscettibile di una doppia caratterizzazione: può degenerare in autoaffermazione dell’io, e allora l’alterità stessa viene funzionalmente derivata dalla posizione originaria di un soggetto centrato in se stesso; può, invece, porre le premesse per una forma di autotrascendenza in cui l’altro riceve adeguato riconoscimento e sfugge alla presa totale e totalizzante dell’io. Io che, d’altro canto, attraverso l’autoriflessione possiede la propria natura senza identificarsi con essa, e proprio tale

---

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 329.

possedere – che non è un essere – consente all'io di ridurre l'altro a mera funzione o, al contrario, di rendere quest'ultimo beneficiario di una benevolenza disinteressata, a patto che il soggetto si sia liberato dall'egoismo e da un atteggiamento di curvatura su se stesso.

Tale alternativa, che si gioca sullo sfondo della riflessione sulla propria natura, offre a Spaemann lo spunto per rivelare, da un lato, il carattere non risolutivo delle tesi dei dualisti e, dall'altro, la piena legittimità di confutare la convinzione determinista che i risultati delle decisioni, così come quelli della riflessione e della ponderazione, dipendano dai processi neurofisiologici. Se così fosse, la libertà non rappresenterebbe più un dato originario, bensì il derivato di una pura autointerpretazione.

Ne consegue, in ultima analisi, che «l'agire umano non è comprensibile a partire da categorie naturalistiche, non è comprensibile come effetto, determinato da leggi, di antecedenti. La conoscenza delle cause non può essere l'effetto appunto di queste cause e la conoscenza delle cause del volere priverebbe immediatamente queste cause del loro carattere di cause. Noi potremmo stabilire una relazione con esse e la relazione con una causa non può essere causata da tale causa medesima»<sup>25</sup>.

Quali sono, secondo Spaemann, le condizioni per giungere al senso più autentico e radicale della libertà? Senza dubbio, non si possono individuare a partire esclusivamente dalle opzioni più immediate e contingenti, bensì raccordando a queste le scelte fondamentali, quelle da cui dipende l'orientamento progettuale di se stessi. Questi atti di scelta profondi definiscono propriamente la persona. Non possono, pertanto, amalgamarsi al flusso della nostra vita o della nostra coscienza, perché ogni atto di decisione è fondato e determinato dalla questione del senso e dell'orientamento del nostro esistere, e non viceversa. È al livello di tali atti, prosegue il filosofo, che si decide la totalità della nostra vita, sicché essi aprono cesure nel *continuum* delle nostre decisioni più immediate e “di superficie” obbligando a interrompere e, se necessario, a ri-orientarne il flusso. Conseguentemente, quello che potrebbe definirsi “orientamento di fondo” non proviene da un atto di volontà né possiede le caratteristiche di quest'ultimo, perché altrimenti implicherebbe una fondazione ulteriore aprendo la via, potenzialmente, ad un regresso causale infinito. L'orientamento in questione è, invece, precedente ad ogni atto volontario e definito dalla coppia dicotomica amore-odio individuata da Max Scheler.

L'amore, nello specifico, non è tanto l'espressione della razionalità dell'uomo, quanto del suo essere-persona, e si traduce in una dinamica di spontaneo riconoscimento dell'alterità: non si ama perché lo si vuole, ma è l'amore medesimo a stabilire chi vogliamo amare. Pertanto l'atto propriamente libero esercitato dalla persona si presenta come la risposta ad un Tu. La libertà finisce così per perdere il suo carattere di autodeterminazione, di autoconsistenza, mentre prende corpo l'idea di “persona libera” in quanto estranea al ripiegamento su di sé e aperta al riconoscimento dell'altro ed alle dinamiche del dono.

---

25 R. SPAEMANN, *Libertà*, in IDEM, *Persone. Sulla differenza tra 'qualcosa' e 'qualcuno'*, cit., p. 206.

## 6. CONCLUSIONE: ALLA RICERCA DI UNA BUONA SOCIETÀ

La riflessione di R. Spaemann sulla relazione fra libertà e persona ci aiuta a comprendere come, superate le esperienze totalitarie, s'imponga oggi la domanda su come l'ideale dell'autenticità e della libertà abbia preso corpo nelle nostre società, quanto cioè sia esposto a fenomeni di banalizzazione e degradazione. La cultura dell'autenticità e della sincerità, che anima profondamente l'esperienza della modernità, si perverte in soggettivismo quando non riesce più a riconoscere la rilevanza di "imperativi morali esterni". Qualcosa che ha a che fare, più in generale, con una inadeguata "teoria dell'ontogenesi del Sé", ovvero con il mancato riconoscimento che il nostro Sé è dialogico, che la genesi della mente umana non è monologica<sup>26</sup>.

Il pensiero di Spaemann ci aiuta, in tal senso, a riflettere sul "lato oscuro dell'individualismo" contemporaneo.

Nella sua ultima lezione al *Collège de France*, anche un grande sociologo come R. Aron, comprende come «ciò che non si sa più oggi nelle nostre democrazie è dove si colloca la virtù» e come, per difendere la felice eccezione che restano le nostre democrazie sia necessario uno sforzo intellettuale comune per rappresentarci «che cosa sia una buona società e un uomo ideale compiuto»<sup>27</sup>.

---

26 Cfr. C. TAYLOR, o.c., pp. 39 e sgg.

27 Cfr. R. ARON, o.c., p. 67.





# LIBERTÀ E DETERMINISMO NATURALE

ANDREA LAVAZZA<sup>1</sup>

## 1. IL DETERMINISMO. UN PRIMO APPROCCIO

Essere determinati è una condizione che suscita diffidenza e avversione se riferita agli esseri umani, mentre ci dà sicurezza e ci procura utilità se è connessa al funzionamento del mondo naturale. Nel primo caso, la reazione che sperimentiamo è legata all'idea intuitiva di libertà che la maggior parte di noi coltiva. In genere, pensiamo che essere liberi significhi poter scegliere uno specifico corso d'azione senza che altre persone o che le circostanze ci impongano un'opzione oppure ci influenzino profondamente, anche a nostra insaputa. In questo senso l'essere determinati confligge fortemente con la nostra idea di essere liberi.

Al contrario, quando inseriamo la spina nella presa di corrente e schiacciamo il tasto “acceso”, desideriamo che il nostro asciugacapelli cominci a emettere aria calda. E immaginiamo che avvenga sempre così, che sia giorno o notte, che nella stanza faccia caldo o freddo. Se, d'altra parte, all'accensione lo strumento funzionasse qualche volta sì e qualche volta no, senza riuscire a individuare in quali specifiche situazioni viene a mancare l'emissione di aria calda, ci troveremmo in balia del caso, non potremmo fare conto sull'apparecchio e avremmo forti difficoltà a risolvere il problema. In parole semplici, mentre vorremmo che il mondo – umano e materiale – fosse nelle condizioni di permetterci il massimo di libertà, per prosperare nell'ambiente e avere un'esistenza sufficientemente confortevole abbiamo bisogno di comportamenti costanti e prevedibili da parte degli oggetti – intesi in senso lato – che ci circondano.

Il determinismo come concetto filosofico e teoria scientifica lo vedremo con più precisione nel prosieguo del testo, ha subito mutamenti rilevanti lungo gli ultimi 2.500 anni e non è qui possibile farne una storia, nemmeno a grandi linee. Per motivi di spazio, si presenteranno alcuni punti chiave utili a fornire una panoramica introduttiva.

Nella famosa definizione che risale esattamente a due secoli fa, lo scienziato Pierre Simon Laplace sosteneva che «dobbiamo considerare lo stato presente dell'universo come l'effetto del suo stato anteriore e come la causa di quello futu-

---

<sup>1</sup> Centro Universitario Internazionale, Arezzo.

ro». Pertanto, argomentava, «un'intelligenza che, per un dato istante, conoscesse tutte le forze da cui è animata la natura e la situazione rispettiva degli esseri che la compongono» potrebbe avere un quadro di conoscenza completo tale per cui «nulla sarebbe incerto per essa, e l'avvenire come il passato sarebbe presente ai suoi occhi»<sup>2</sup>. Tale creatura, cioè, saprebbe che cosa è accaduto e che cosa accadrà, perché le condizioni attuali permettono di descrivere retrospettivamente gli eventi che hanno causato lo stato presente dell'universo e di prevedere quelli che, a loro volta, causeranno invariabilmente lo stato futuro.

Questa idea, secondo la quale l'universo si comporta in modo costante, regolare e uniforme, in base a leggi universali e necessarie – ovvero che tutto ciò che accade è il prodotto di condizioni sufficienti per il suo accadere –, racchiude ancora oggi il nucleo del cosiddetto determinismo naturale o scientifico. Ciò non significa però che questa idea sia vera senza eccezioni né che sia l'unica forma di determinismo presente nel panorama scientifico-filosofico.

### 1.1. Il determinismo naturale

Il determinismo naturale ha storicamente come propria premessa una concezione meccanicistica della realtà o, in ogni caso, la afferma come proprio portato, ad esempio nella forma comune nella prima fase della rivoluzione scientifica, tra il XVII e il XIX secolo, espressa dall'immagine del “mondo come un orologio”. Il meccanicismo si articola intorno all'idea di un'unica materia e di un'unica causalità, fondata sulla causa efficiente, come forse per primo Galileo Galilei descrisse la natura, con la conseguenza che tutto diventa misurabile e matematizzabile («l'universo è scritto in lingua matematica»<sup>3</sup>). Anche secondo Cartesio, «in tutto l'universo non v'è [...] che un'unica e identica materia [...] che è estesa [...], tutte le variazioni della materia o le differenze di tutte le sue forme dipendono dal moto»<sup>4</sup>.

In precedenza, si poneva come alternativa alla dottrina deterministica la dottrina aristotelica della causa finale («è per natura e in vista del fine... che le radici si orientano non all'insù ma all'ingiù»<sup>5</sup>), una posizione diventata successivamente di minoranza.

La novità novecentesca della meccanica quantistica, con la sua natura/interpretazione probabilistica dell'infinitamente piccolo, sembra avere però rimesso tutto in discussione. A livello subatomico non vale il ferreo meccanicismo che osserviamo

---

2 P.S. LAPLACE, *Saggio filosofico sulla probabilità* (1814), Theoria, Roma-Napoli 1987. Questa e alcune altre citazioni sono tratte da M. PRIAROLO, *Il determinismo. Storia di un'idea*, Carocci, Roma 2011, che costituisce una buona e sintetica introduzione. Per una panoramica aggiornata di riferimento, corredata di una bibliografia internazionale, si vedano le voci relative, costantemente aggiornate, della *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: <http://plato.stanford.edu>.

3 Cfr. G. GALILEI, *Il Saggiatore* (1623), Feltrinelli, Milano 2015<sup>3</sup>.

4 R. DESCARTES, *I principi della filosofia* (1644), Laterza, Roma-Bari 2000.

5 ARISTOTELE, *Fisica*, Bompiani, Milano 2003, II, 8, 199a 29.

a grandezze superiori e la descrizione matematica del comportamento non determinato delle particelle, seppure non casuale, si dimostra efficace nelle previsioni e nelle applicazioni tecnologiche. In realtà, a livello macroscopico (la realtà visibile) rimane “valida” la meccanica newtoniana e lo stesso indeterminismo non risulta un buon alleato del libero arbitrio, perché se alle cause non seguissero sempre gli effetti voluti e previsti, la nostra libertà si perderebbe nella pura casualità dei nostri atti intenzionali, i quali potrebbero risultare sganciati dalla nostra volontà.

Per inciso, si può precisare che la *casualità* non è necessariamente l’opposto del determinismo. Spesso il ricorso all’idea di casualità è infatti spurio: il determinismo degli eventi considerati può essere nascosto e la casualità essere solo apparente, dovuta in particolare ai nostri limiti conoscitivi, che ci impediscono di cogliere le regolarità legiformi sottostanti il fenomeno considerato. Può esservi quindi una casualità a livello epistemologico, mentre è più controverso che esista una genuina casualità per come la intendiamo comunemente. A meno che ci si riferisca a una casualità “convenzionale”, ovvero ci si trovi di fronte a fenomeni che sono così difficili da prevedere e/o molto sensibili a piccole variazioni nelle condizioni iniziali che si amplificano nel tempo da far ritenere più utile e comodo considerarli fenomeni “casuali”, al di là della loro effettiva natura.

Ciò detto, il determinismo naturale assoluto rimane una tesi metafisica, in quanto indimostrabile empiricamente e anche in quanto legata alla nostra possibilità di descrivere adeguatamente la natura, poiché le acquisizioni della scienza sono, per definizione, provvisorie e rivedibili.

## 1.2. Il determinismo teologico

Un altro tipo di determinismo è quello teologico, secondo il quale ogni fatto e ogni evento – in particolare quelli che riguardano l’essere umano – sono determinati, in modo diretto o indiretto, dalla o dalle divinità. Esso assume la forma della *prescienza divina*, con il problema metafisico della possibilità di essere liberi quando la divinità conosce già tutte le nostre scelte, e della *providenza divina*, con il problema più strettamente teologico dell’intervento soprannaturale per indirizzare la storia, personale o universale, verso obiettivi (buoni) che sono al di fuori del controllo dei soggetti umani. L’idea del determinismo teologico ha avuto e continua ad avere una notevole rilevanza, dal mondo antico al mondo contemporaneo, nelle società politeistiche come nelle società monoteistiche.

Si può qui solo accennare a una soluzione classica che nell’ambito del cristianesimo è stata proposta a proposito della prescienza divina, intorno alla quale si è dibattuto per secoli con argomenti e contro-argomenti raffinati e complessi. Per Agostino d’Ippona, «è in nostro potere soltanto quello che possiamo realizzare quando lo vogliamo. Pertanto nulla è così in nostro potere che la volontà stessa. [...] Anche se Dio ha prescienza dei nostri voleri futuri, non ne segue che vogliamo qualche cosa

senza volontà»<sup>6</sup>. In altre parole, si tratta di una soluzione che potremmo dire, con terminologia contemporanea, *compatibilista*, ovvero che non nega una certa forma di determinismo, ma preserva l'idea di volontà libera del singolo soggetto agente nei termini intuitivi con cui viene generalmente utilizzata.

### 1.3. Il determinismo umano

Il cosiddetto determinismo umano concerne la progressiva estensione dell'idea meccanicistico-deterministica ai fenomeni biologici e all'uomo, anche grazie al "successo" della scienza e delle sue applicazioni. Claude Bernard, uno dei padri della medicina scientifica, sosteneva già nell'Ottocento che «bisogna ammettere come un assioma sperimentale che sia negli organismi viventi che nei corpi bruti le condizioni di esistenza di ogni fenomeno sono determinate in modo assoluto [...] la vita non può modificare nulla»<sup>7</sup>.

In un'accezione generale, il determinismo applicato all'essere umano vede quest'ultimo come un prodotto di processi causali necessari, in tutto o in parte al di fuori del controllo dell'agente. Si possono individuare fattori interni (biologici, psicologici) o fattori esterni (influenze ambientali, sociali e culturali). In un'accezione specifica, il determinismo umano afferma che tutti i fenomeni mentali e le azioni sono, in modo diretto o indiretto, prodotti causalmente, secondo le leggi naturali (della fisica, della neurobiologia), da eventi precedenti che sono al di là del controllo degli agenti.

Secondo la neuroscienziata Martha Farah, i dati tratti dalle ricerche sul sistema nervoso indicano che «tutto il nostro comportamento è determinato al 100 per cento dal funzionamento del cervello, che è a sua volta determinato dall'interazione tra geni ed esperienza». Di conseguenza, «non biasimiamo le persone per ciò che fanno istintivamente (ad esempio, come risultato di un riflesso rotuleo)»<sup>8</sup>.

## 2. IL LIBERO ARBITRIO. UN PRIMO APPROCCIO

Dovendo considerare le sfide che il determinismo, e il determinismo naturale in specifico, pone al libero arbitrio, è necessario dare anche di questo complesso concetto una prima definizione e chiarificazione. Il libero arbitrio è una proprietà ed è una forma di libertà che si distingue dalla libertà in senso politico-sociale (indicante

---

6 AGOSTINO, *De libero arbitrio*, 3, 7 («Non enim posses aliud sentire esse in potestate nostra, nisi quod cum volumus facimus. Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est. [...] Quamvis praesciat Deus nostras voluntates futuras, non ex eo tamen conficitur ut non voluntate aliquid velimus»).

7 C. BERNARD, *Introduzione allo studio della medicina sperimentale* (1865), Universale Economica, Milano 1951, vol. I, pp. 91-92.

8 M.J. FARAH, *Neuroethics: the Practical and the Philosophical*, «Trends in Cognitive Sciences», 9/1 (2005), pp. 34-40.

l'assenza di coercizione, condizionamento e limitazione di possibilità) in quanto riguarda le determinazioni metafisiche fondamentali della realtà e le condizioni proprie sotto le quali un soggetto può agire (ad esempio, la sua salute mentale, sia egli stato o meno sottoposto a un lavaggio del cervello).

Il libero arbitrio è generalmente definito da tre condizioni: 1. la possibilità di fare altrimenti (l'agente è in grado di scegliere tra corsi di azione alternativi). 2. L'auto-determinazione (è l'agente – e nient'altro e nessun altro – a stabilire quale corso di azione intraprendere). 3. La scelta sulla base di ragioni (un comportamento del tutto incoerente e imprevedibile non è ritenuto realmente libero)<sup>9</sup>. In realtà, si tratta di una definizione molto esigente e sullo spettro delle numerose posizioni teoretiche circa la libertà si trova una variegata accettazione di tali condizioni. In questo senso, secondo una definizione più semplice, il libero arbitrio è «un genere di potere o di capacità di rendere le nostre decisioni di un tipo tale da fare sì che possiamo esserne moralmente responsabili»<sup>10</sup>.

La libertà di questo genere è indispensabile per pensarci attori non passivi delle nostre decisioni e delle nostre azioni e per dare senso a nozioni come quelle di agenzialità, merito, biasimo, premio e punizione. Secondo la prospettiva ordinaria, nella nostra esistenza quotidiana attribuiamo libero arbitrio (o libertà in senso fondamentale) a noi stessi e a tutti i nostri interlocutori. Secondo la prospettiva filosofica, fin dall'antichità la questione del libero arbitrio è stata caratterizzata dalla presenza problematica del determinismo naturale. Sembra che, se è vero il determinismo, il libero arbitrio sia impossibile. In questo senso si sono andate cristallizzando alcune posizioni classiche nel dibattito secolare sulla libertà umana.

L'*incompatibilismo* è la concezione secondo cui in un mondo deterministico la libertà è impossibile ovvero, se gli antecedenti sono al di là del controllo degli agenti, sono negate le condizioni del libero arbitrio; o si dà il determinismo o si dà la libertà.

Il *libertarismo* è la tesi per cui gli esseri umani, in condizioni normali, godono di libertà. Dato che la libertà è incompatibile con il determinismo, quest'ultimo è considerato falso, oppure si ritiene che esistano elementi indeterministici nei processi che portano alle azioni.

Il *compatibilismo* è la tesi secondo cui la libertà e il determinismo non sono in contraddizione logica tra loro. Un'azione è libera se e solo se viene prodotta, senza rottura del determinismo causale, dalla volontà (non impedita o costretta) dell'agente. La volontà resta però completamente determinata.

---

9 Cfr. M. DE CARO, *Il libero arbitrio. Un'introduzione*, Laterza, Roma-Bari 2004; M. DE CARO, M. MORI, E. SPINELLI (a cura di), *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, Carocci, Roma 2014.

10 J.M. FISCHER, R. KANE, D. PEREBOOM, M. VARGAS, *Four Views on Free Will*, Wiley-Blackwell, Malden (MA) 2007, p. 1. Ma sono stati presentati argomenti a favore della possibilità che la responsabilità sia sganciata dalla libertà, di modo che si possa essere responsabili moralmente e legalmente anche in un contesto in cui il libero arbitrio non sussiste, tipicamente nei casi di *hard determinism*.

*L'hard determinism* è la concezione secondo cui il mondo è deterministico e, dunque, la libertà non esiste. Non c'è nulla di simile al libero arbitrio.

L'antica disputa sul libero arbitrio, rimasta sostanzialmente in una posizione di stallo, con una prevalenza fra i filosofi del compatibilismo e fra i non specialisti di un libertarismo implicito e non argomentato, si è riaccesa negli ultimi decenni grazie alla genetica e alle neuroscienze, capaci di descrivere nel dettaglio il funzionamento del nostro cervello<sup>11</sup>.

Dal punto di vista filosofico è stato però osservato che rischia qui di venire commesso un errore categoriale, infatti i libertari e compatibilisti non dovrebbero essere toccati dal determinismo in quanto tale: i primi lo negano e i secondi lo accettano, ma non lo ritengono un ostacolo alla libertà (in realtà, i compatibilisti continuano a combattere una lunga battaglia concettuale per dimostrare che l'incompatibilismo è falso e in questo senso sono sfidati dall'avanzare di prospettive naturalistiche)<sup>12</sup>. Il punto è che l'estensione all'uomo della scienza ha progressivamente rafforzato il determinismo pertinente al libero arbitrio, ovvero l'ha portato *nel cervello*. Non è quindi sorprendente vedere una divaricazione del dibattito fra un versante puramente concettuale e uno empirico-concettuale che lega gli esperimenti e la loro interpretazione nel quadro della riflessione complessiva.

Oggi, per esempio, la decodifica del Dna permette di avere strumenti di previsione, pur ancora molto grossolana, delle tendenze a certi tipi di comportamento degli individui considerati. Vedere, seppure in modo indiretto, il funzionamento fine del cervello fa sì che la mente da scatola nera diventi un «collo di bottiglia trasparente»<sup>13</sup>. Senza dimenticare che la biologia, cioè il livello di analisi più pertinente per il nostro cervello, appare come un campo meno deterministico della fisica sottostante.

### 3. LE SFIDE ALLA LIBERTÀ

Ciò che tuttavia ha dato più forza allo scetticismo sulla libertà proviene da una serie di studi condotti a partire dalla metà degli anni Ottanta del secolo scorso, alcuni ormai ben noti, legati all'avvio dell'azione.

Nei suoi esperimenti, Benjamin Libet invitava i partecipanti a muovere, quando avessero voluto, il polso della mano destra e, contemporaneamente, a riferire il momento preciso in cui avevano avuto l'impressione di aver deciso di avviare il movimento, osservando un particolare orologio e indicando in quale posizione si trovasse la lancetta. In questo modo, era possibile stimare il momento della con-

---

11 Cfr. A. LAVAZZA, L. SAMMICHELI, *Il delitto del cervello. La mente tra scienza e diritto*, Codice Edizioni, Torino 2012; M. DE CARO, A. LAVAZZA, G. SARTORI (a cura di), *Siamo davvero liberi? Le neuroscienze e il mistero del libero arbitrio*, Codice Edizioni, Torino 2010.

12 Cfr. B. BEROFKY, *Nature's Challenge to Free Will*, Oxford University Press, New York 2012.

13 J. GREENE, J. COHEN, *For the law, neuroscience changes nothing and everything*, «Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences», 359/1451 (2004), pp. 1775-1785.

sapevolezza rispetto all'inizio del movimento, misurato grazie all'elettromiografia (che valuta la contrazione muscolare). Durante l'esecuzione del compito veniva registrata l'attività elettrica cerebrale tramite elettrodi posti sullo scalpo. L'attenzione era focalizzata su uno specifico potenziale elettrico, il "potenziale di prontezza motoria". Esso è visibile nel segnale dell'elettroencefalogramma come un'onda che comincia prima di ogni movimento volontario, mentre è assente o ridotto prima dei movimenti involontari e automatici<sup>14</sup>.

Il risultato controintuitivo, e a parere di molti rivoluzionario, emerge dalla comparazione del "tempo" soggettivo della decisione con quello cerebrale. Infatti, il potenziale di prontezza motoria che culmina nell'esecuzione del movimento comincia nelle aree motorie prefrontali del cervello molto prima del momento in cui al soggetto sembra di aver preso la decisione: i volontari diventavano consapevoli dell'intenzione di agire circa 500 millisecondi *dopo* l'instaurarsi di tale potenziale. Il processo volitivo sembra quindi avviarsi inconsciamente. Tali studi paiono indicare che i nostri atti (o, perlomeno, quelli specificamente testati) vengono causati dall'attività del cervello, la quale entra nella consapevolezza soltanto in un momento successivo.

Più recentemente, studiando l'attività di un'area del lobo frontale, altri neuroscienziati del gruppo coordinato da John-Dylan Haynes sono riusciti a veder "sorgere" una scelta comportamentale o una scelta astratta (il movimento della mano; il sommare o il sottrarre due cifre) alcuni secondi prima che il soggetto acquisisse consapevolezza della propria determinazione<sup>15</sup>. Il cervello ha già "deciso" quale mano muovere o quale operazione aritmetica compiere nel momento in cui all'interno del soggetto la consapevolezza della decisione è ancora lontana dal maturare. Se gli studiosi, "guardando" nel nostro cervello con la risonanza magnetica funzionale, possono prevedere con buona approssimazione alcune semplici scelte prima che noi ne siamo coscienti, sembra riproporsi una situazione di prescienza che, quando attribuita in modo pieno a Dio, costringeva i teologi a chiedersi se l'uomo potesse essere libero nella situazione in cui il suo futuro è già noto a qualcuno.

Gli studi di Libet sono stati molto discussi e anche criticati, per affermare che in realtà non dimostrano quello che pretendono di dimostrare<sup>16</sup>. L'eventuale avvio

---

14 Cfr. B. LIBET, C.A. GLEASON, E.W. WRIGHT, D.K. PEARL, *Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (Readiness-Potential): The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act*, «Brain», 106 (1983), pp. 623-642; B. LIBET, *Mind Time. Il fattore temporale nella coscienza* (2004), Raffaello Cortina, Milano 2007.

15 Cfr. C.S. SOON, M. BRASS, H.J. HEINZE, J.D. HAYNES, *Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain*, «Nature Neuroscience», 11 (2008), pp. 543-545; C.S. SOON, A.H. HE, S. BODE, J.D. HAYNES, *Predicting free choices for abstract intentions*, «Proceedings of the National Academy of Sciences», 110/15 (2013), pp. 6217-6222.

16 Cfr. A.R. MELE, *Liberi! Perché la scienza non ha confutato il libero arbitrio* (2014), Carocci, Roma 2015. Recentemente, nuovi studi sperimentali hanno portato a ipotizzare che il potenziale di prontezza motoria possa semplicemente essere un "indicatore" e non un elemento causale della scelta. Si ritiene



inconsapevole del processo motorio significa che è all'opera una forma di determinismo assoluto? Ci si può anche chiedere se il libero arbitrio sia concettualizzato in modo adeguato negli esperimenti sopra descritti. Inoltre, la prevedibilità non equivale necessariamente alla mancanza di libertà (si ricordi il caso della prescienza divina).

Secondo alcune influenti interpretazioni, gli esperimenti di Libet e di Haynes più che manifestare la minaccia alla libertà portata dal determinismo naturale segnalerebbero il fatto che negli esseri umani sono all'opera automatismi e processi inconsci che sfuggono al nostro controllo consapevole e sono spesso innescati da stimoli ambientali che noi non cogliamo esplicitamente. Prevalgono, in altri termini, i meccanismi subpersonali che, deterministici o meno, riducono lo spazio del libero arbitrio così come è espresso dalle tre condizioni viste in precedenza.

In parallelo, si può affermare che stia nascendo un modello di neuropersona, secondo il quale biasimare gli individui per il loro comportamento non ha senso in quanto la condotta è il prodotto dei cervelli, cioè di processi subpersonali non consapevoli, quelli che la legislazione penale non ritiene rientrano nel suo ambito e che, dunque, non possono essere oggetto di sanzione giuridica.

#### 4. LE RICADUTE SUL DIRITTO

Tutto ciò ha immediate conseguenze sulla morale e sul diritto. I *modelli di mente/cervello* che implicitamente reggono i sistemi penali moderni paiono infatti quasi-dualistici. Essi presuppongono cioè un'idea di mente capace di deliberazione volontaria in modo almeno parzialmente indipendente dagli eventi che riguardano il corpo. E si richiamano implicitamente o esplicitamente alla teoria dell'*agent causation*, ovvero la teoria che sostiene l'attribuzione all'agente consapevole dell'origine causale dell'azione. I sistemi penali sono quindi orientati a sposare teorie libertarie o, al massimo, compatibiliste, benché, in genere, senza una presa di posizione esplicita e argomentata.

Il legislatore, nei sistemi penali occidentali, tende ad assumere una posizione "assiomatica" circa l'esistenza del libero arbitrio e l'agentività del comportamento umano. Nella prospettiva giuridica, l'azione umana è basata sul *continuum* concettuale di *libertà*, *agentività*, *responsabilità*, che riflette l'esperienza immediata e condivisa a livello di *psicologia intenzionale*. Una prospettiva che trova minore fondamento a livel-

---

invece che il modello più aderente alla presa di decisione cerebrale sia quello a soglia: un insieme di input neuronali, una volta raggiunto un certo livello complessivo, fa scattare l'avvio dell'azione, con una componente anche casuale data dal "rumore" dell'attività continua e spontanea del cervello; si vedano A. SCHURGER, M. MYLOPOULOS, D. ROSENTHAL, *Neural Antecedents of Spontaneous Voluntary Movement: a New Perspective*, «Trends in Cognitive Sciences», 20 (2016), pp. 77-79; A. LAVAZZA, *Free Will and Neuroscience: From Explaining Freedom Away to New Ways of Operationalizing and Measuring It*, «Frontiers in Human Neuroscience», 2016, <http://journal.frontiersin.org/article/10.3389/fnhum.2016.00262/full>.

lo di riflessione filosofica più raffinata. E, oggi, anche a livello di psicologia empirica e neuroscienze. Il diritto, dunque, nei suoi istituti fondanti, configura un potenziale conflitto (e anche un'incomprensione) tra *pensiero scientifico* ed *esperienza vissuta*.

Si cominciano allora ad avanzare proposte “rifondative” che cercano di riconciliare le pratiche sociali con la “vera” descrizione degli stati del mondo. In particolare, secondo la prospettiva più radicale e per ora minoritaria, dimostrata la validità del determinismo cerebrale (e confutata la legittimità della posizione compatibilista, si deve però aggiungere), una concezione consequenzialista del diritto deve andare a sostituire quella retributiva attuale, che alla luce della scienza non sarebbe più sostenibile.

La concezione retributiva sostiene che il principale scopo della condanna penale è infliggere a coloro che sono sotto giudizio ciò che meritano in base alle loro azioni passate. Il consequenzialismo emerge invece dalla tradizione utilitaristica classica (Bentham), secondo la quale la punizione è giustificata dai suoi futuri effetti benefici: la prevenzione del crimine con la deterrenza prodotta dalla sanzione e la messa in sicurezza della società con il contenimento degli individui pericolosi. A parere dello scienziato cognitivo Joshua Greene, «il consequenzialismo non ha il problema che qualcuno sia davvero innocente o colpevole in qualche senso ultimo che dipende dalla libertà, ma si pone solo il problema dei probabili effetti della pena»<sup>17</sup>.

La giustizia penale retributiva sarebbe dunque inconciliabile con il nuovo determinismo riferito alle scelte umane: se tutte le azioni vengono prodotte da cause cerebrali che vanno oltre la possibilità di controllo degli individui, diventerebbero inintelligibili i concetti di colpa e di punizioni meritate su cui poggia il sistema retributivo. Tra i dati empirici a favore di questa tesi, le ampie ricerche condotte da Adrian Raine, secondo il quale i dati raccolti nei penitenziari suggeriscono che esistono significative differenze strutturali e funzionali tra i cervelli di molti (ma non di tutti) “delinquenti, criminali violenti e psicopatici” e quelli di soggetti di controllo incensurati<sup>18</sup>. Ciò indicherebbe che sono struttura e funzionalità cerebrali i più probabili correlati, se non le cause dirette, di certi tipi di comportamento antisociale e aggressivo. Resta ovviamente la possibilità che alterazioni cerebrali seguano le condotte violente, anziché precederle. O che altre cause, per ora ignote, siano all'origine di tali comportamenti, per via delle alterazioni cerebrali.

Tuttavia, siamo soltanto nella fase aurorale di quello che viene definito neurodiritto. E se anche crescono le posizioni cosiddette “illusionistiche” circa la libertà, sembra ancora ampiamente aperta la questione dell'esistenza di una forma di libero arbitrio di fronte alle diverse forme di determinismo<sup>19</sup>. Quello che pare certo è l'impossibilità di proseguire la

---

17 J. GREENE, J. COHEN, *For the Law, Neuroscience Changes Nothing and Everything*, cit., pp. 207-226.

18 Cfr. A. RAINE, *The Anatomy of Violence. The Biological Roots of Crime*, Pantheon, New York 2013.

19 Cfr. A. LAVAZZA, *Libertà come illusione e un ribaltamento del senso comune*, in A. LAVAZZA, M. MARRAFA (a cura di), *La guerra dei mondi. Scienza e senso comune*, Codice Edizioni, Torino

ricerca e la riflessione con macrocategorie datate. La precisione con cui si potranno identificare e discriminare forme di determinazione e forme di libertà circa l'essere umano sarà una delle vie per giungere a sciogliere questo affascinante e decisivo nodo.

# LA DIMENSIONE AFFETTIVA DELLA LIBERTÀ

ANTONIO MALO<sup>1</sup>

Parlare di una dimensione affettiva della libertà può sembrare un controsenso, poiché l'affettività pare qualcosa di passivo, legato alle caratteristiche corporee e psichiche innate della soggettività, mentre la libertà appare come origine di autodeterminazione e di scelta personale. Ne deriva che il tentativo di stabilire una relazione fra affettività e libertà appaia impossibile.

In questo breve saggio tenterò di mostrare come questa prima impressione di opposizione fra affettività e libertà non corrisponda al vero, bensì a un pregiudizio dualistico che separa radicalmente l'accadere dall'agire, mentre in realtà essi sono due dimensioni dell'esistenza umana, che devono integrarsi nella vita di ognuno se si vuole essere felici. Infatti, come si vedrà, l'affettività, oltre a non opporsi alla libertà, ne costituisce una dimensione essenziale: senza affettività non ci sarebbe libertà o, almeno, questa non sarebbe attiva e intelligente<sup>2</sup>.

## 1. IL CARATTERE RELAZIONALE DELL'AFFETTIVITÀ UMANA

Forse il primo pregiudizio che bisogna sfatare è il carattere passivo dell'affettività. Certamente, se noi consideriamo affetti solo le interocezioni e le propriocezioni<sup>3</sup>, o i sentimenti corporei (disagio, stanchezza, energia, ecc.) o le passioni tradizionali (ira, paura, desiderio, piacere), sembrerebbe che l'affettività sia fondamentalmente una forma di passività. Oltre a questi fenomeni affettivi, ce ne sono, però, altri più difficili da interpretare in chiave passiva, come i sentimenti propriamente detti (estetici, morali, ontici, spirituali) e ancor più quelli che fanno riferimento all'io (au-

---

1 Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia.

2 Com'è noto, i malati di "sindrome frontale", caratterizzata da alterazioni nel lobo frontale con interessamento della zona della corteccia che comunica con il sistema limbico, ottengono normalmente eccellenti risultati nelle prove di intelligenza, ma per mancanza di emotività sono incapaci di prendere le decisioni giuste nelle relazioni interpersonali. Quindi essi mostrano gravi mancanze nel comportamento sociale (cfr. R.J.R. BLAIR, L. CIPOLLOTTI, *Impaired social response reversal: a case of "acquired sociopathy"*, «Brain», 123 (2000), pp. 1122-1141).

3 Questi fenomeni affettivi costituiscono ciò che Damasio chiama il sentimento di fondo, che «è la nostra immaginazione del paesaggio corporeo quando questo non è agitato da emozioni, e non è il concetto di "umore" (*mood*) che può renderlo con precisione, anche se ad esso è collegato» (A. DAMASIO, *L'errore di Cartesio. Emozione, ragione e cervello umano*, Adelphi, Milano 2009, pp. 216-217).

tostima) o alla relazione con l'altro (invidia, gelosia, perdono, amore). In definitiva, man mano che gli affetti perdono il loro legame con il corpo, diventano più attivi fino ad arrivare all'amore o all'odio, in cui è difficile, per non dire impossibile, separarli dalla conoscenza e dalla volontà personali.

Quindi, più che di passività si dovrebbe parlare dell'affetto come di una relazione spontanea fra la soggettività, che tende verso quanto le appare come buono, e la realtà ossia l'origine di quell'apparire, il che implica una tendenzialità che è intenzionale e un'intenzione che è tendenziale. Infatti, la paura ha non solo un oggetto, ad esempio, il cane, ma anche un soggetto che tende a considerarlo pericoloso. L'affetto, dunque, porta con sé una direzione, una finalità del soggetto verso il bene o un allontanamento dal male, che esprime un legame spontaneo con la realtà: qualcosa o qualcuno colpisce il mio io e io gli vado incontro, per cui non sempre è facile sapere se l'affezione precede o segue l'andare incontro del soggetto verso la realtà. L'affetto appare così come il trovarsi della soggettività in una determinata situazione (pericolosa, favorevole, dannosa, utile, piacevole) e, in ciò, si dà un'analogia con l'animale.

Forse ciò che distingue l'affettività umana è il suo carattere prettamente storico e relazionale. Infatti, a differenza dell'interazione "qui e ora" che l'animale ha con l'ambiente, l'affettività umana si colloca in una storia personale e sociale che lega le persone fra loro: i genitori ai figli, l'educatore ai discepoli, l'uomo alla donna, l'amico all'amico. L'esperienza affettiva umana fa trascendere così la propria soggettività, aprendola alla relazione con l'altro sia nei suoi aspetti di vincolo o legame (*re-ligo*), sia di riferimento alla realtà (*re-fero*), sia di senso personale (*re-cipio*)<sup>4</sup>. Parlare di relazionalità della vita affettiva significa pertanto abbandonarne una visione passiva, di carattere individualistico e soggettivistico, per collocarsi in una prospettiva che non può essere esaurita nell'istante di un'interazione di scambi immediati e isolati con la realtà – come invece accade nell'animale o quando si giudica l'affetto umano in base alla gratificazione immediata o all'utilità che se ne ricava –, perché richiede tener conto della storia delle relazioni personali e della cultura che le interpreta. Infatti, il bambino impara a sapere che cosa gli accade mediante l'interpretazione che i suoi genitori fanno delle sue emozioni. Il modo in cui esse sono state interpretate avranno, perciò, un ruolo centrale sullo sviluppo della sua psiche e personalità.

Dopo questa breve analisi fenomenologica che indica il carattere essenziale della relazionalità nell'affettività umana, bisogna adesso segnalare quali sono le basi antropologiche di questa descrizione. A mio parere, esse si trovano in un tipo speciale di potenzialità della persona corrispondente alle tendenze. Come per l'istinto dell'animale, la tendenza umana è una potenzialità di tutto il vivente e non solo di alcuni organi o di alcune strutture corporee; essa, però, non è determinata da un

---

4 Cfr. P.P. DONATI, *Teoria sociologica della relazione*, Fanco Angeli, Milano 1991. Qui *refero* non è inteso in senso simbolico ma intenzionale. Inoltre, a *re-ligo* e *re-fero*, aggiungo la categoria *re-cipio*, per parlare del senso personale che ha l'affettività.

ambiente specifico né da un comportamento rigido, bensì manifesta un'apertura totale al mondo e all'atto umano<sup>5</sup>. In effetti, affinché, ad esempio, la tendenza di mangiare diventi atto non basta la dinamizzazione organica (sentire fame) né la sua attualizzazione o desiderio davanti al cibo, c'è anche bisogno dell'uso della ragione e della volontà secondo le regole di una determinata società e cultura, per decidere di mangiare o non mangiare questo determinato cibo con queste persone in queste determinate circostanze e con questi diversi strumenti.

La distinzione fra dinamizzazione, attualizzazione e atto introduce una grande complessità nell'ambito dell'affettività umana, anche di quella che riguarda i bisogni primari come la nutrizione o la generazione. Infatti, mentre il sentimento di bisogno è l'esperienza della dinamizzazione di queste tendenze, la voglia o il desiderio, ad esempio, di gelato lo è della sua attualizzazione (la quale dipende già dalla cultura; ad esempio, da ciò che è lecito desiderare)<sup>6</sup>; il mangiare, infine, è l'atto che nel soddisfare la tendenza nutritiva o la semplice voglia è causa di piacere, ma anche di gioia, rimorso o pentimento a seconda della situazione o del tipo di relazione. In questo modo la cultura (culinaria, per esempio, o erotica) appare come ciò che permette di colmare lo iato tra la dinamizzazione della tendenza e l'atto umano.

Perciò, a differenza del desiderio, la compulsione al soddisfacimento del bisogno, che rende l'atto necessario anziché libero, elimina non solo l'agire, ma anche la mediazione culturale. Viceversa, l'impoverimento culturale nel modo di soddisfare i bisogni più elementari fa regredire l'agire ad un atto che dipende quasi necessariamente da una dinamizzazione psico-fisica. Certamente, anche la manipolazione culturale, inserendosi tra dinamizzazione e atto, può trasformare il modo di soddisfare le proprie tendenze e anche crearne di nuove, a volte contrarie alla natura umana, come la pornografia.

D'altro canto, la distinzione fra dinamizzazione, attualizzazione e azione ci permette di trovare già un primo collegamento fra affettività e libertà: la dinamizzazione delle tendenze, considerate come potenzialità di tutta la persona che possono condurre all'atto, manifesta già un'affettività che richiede libertà, sia per essere interpretata, sia per essere soddisfatta in modo personale. Certamente, l'attualizzazione propria del desiderio mostra ancora di più la libertà. Infatti, si può affermare che il desiderio umano partecipi della libertà attraverso la conoscenza dell'oggetto desiderato o, come sostiene San Tommaso, attraverso la cogitativa; ma ciò non deve farci perdere di vista che il desiderio è l'attualizzazione di una tendenza, cioè di un'inclinazione aperta, flessibile e plasmabile attraverso la cultura e l'agire umano. In definitiva, possiamo affermare che l'uomo non sarebbe libero se, invece di ten-

---

5 Per un'analisi di quest'apertura mi permetto di rimandare il lettore al mio saggio *Antropologia dell'affettività*, Armando, Roma 1999, specialmente pp. 181-197.

6 Le passioni tradizionali (ira, paura, desiderio, ecc.) corrispondono a ciò che io chiamo qui attualizzazione. Una spiegazione approfondita di queste tre tappe (dinamizzazione, attualizzazione e atto) si trova nel mio manuale *Essere persona. Un'antropologia dell'identità*, Armando, Roma 2013, pp. 82-87.

denze, possedesse istinti, il che significa che le tendenze sono già una manifestazione embrionale di libertà, intesa questa come libertà negativa o *libertà da*, nel senso di liberazione da tutto ciò che è incompatibile con la libertà<sup>7</sup>.

Comunque, dove la libertà si osserva ancora meglio è nell'interpretazione dell'affettività. Pensiamo alla prima volta che un neonato sente fame o sete; questi non è in grado di capire cosa sia quella sensazione di disagio generalizzato. Egli fa solo l'esperienza di bisogno o mancanza; si tratta, però, di qualcosa di "oscuro" giacché non conosce l'oggetto che può soddisfarla. La fame e la sete, dunque, non solo sono qualcosa di fisiologico, ma anche di psichico: l'esperienza del bisogno. D'altro canto, l'esperienza del bisogno che, ad esempio, diviene pianto (comunicazione a un altro per mezzo del linguaggio corporeo) ha in sé la speranza di trovarsi in un mondo buono, cioè un mondo in cui al bisogno corrisponde l'aiuto di un altro che permette di soddisfarlo. Perciò, quando viene meno la speranza nell'altro o nella sua bontà, viene meno anche la comunicazione del bisogno.

Nel bambino quest'esperienza richiede sia l'interpretazione del sentimento sia la conoscenza del suo oggetto (ad esempio, ciò che è mangiabile), sia la sua valutazione da parte della ragione umana. Anzi, il termine "fame" esprime già l'interpretazione razionale della dinamizzazione della tendenza nutritiva. Avere fame e "capire di avere fame" sono, perciò, realtà differenti. Grazie all'interpretazione della sensazione di bisogno come fame, siamo in grado di conoscere che abbiamo necessità di cibo e anche di poterci rifiutare di mangiare. L'interpretazione dell'affettività, dunque, oltre al *religo* e al *refero* tiene conto del *sensu* o *recipio*. Infatti, anche se la fame umana può essere soddisfatta da qualsiasi sostanza nutritiva, per ragioni culturali o religiose non tutte le sostanze nutritive sono considerate cibo (ad esempio, il cane per molti occidentali non lo è, ma sì per i cinesi) e non tutti i cibi appaiono come mangiabili (ad esempio, il maiale per ebrei e musulmani).

## 2. NATURA E CULTURA NELL'AFFETTIVITÀ

Già nel *De Anima*, Aristotele indica l'aspetto sia naturale sia culturale delle nostre passioni, in quanto in esse può distinguersi la materia della passione – i cambiamenti fisiologici – dalla forma: il giudizio che la passione contiene<sup>8</sup>. Ciò non significa però che siano due elementi opposti, bensì due aspetti inseparabili di una stessa realtà. Perciò, ad esempio, la passione dell'ira può essere definita come un afflusso del sangue verso il cuore oppure come «il desiderio impulsivo e doloroso di rivincita di un apparente insulto che riguarda noi stessi o ciò che è nostro, quando questo insulto non è meritato»<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Com'è noto, la distinzione fra libertà negativa e positiva si deve a I. BERLIN, *Four Essays on Liberty*, Oxford University Press, Oxford 1969. In ottica relazionale, la "libertà da" è l'altra faccia della medesima medaglia della "libertà per", un po' come il diritto riguardo al dovere.

<sup>8</sup> Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, II 2, 414a 13-28.

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Rhetorica*, 1378a 30-32.

Una recente ricerca ha mostrato che l'aspetto fisiologico è sperimentato da tutte le persone indipendentemente dalla loro razza e cultura. Settecento persone tra Svezia, Finlandia e Taiwan sono state coinvolte in questa ricerca. Ogni volta che era indotta in loro una passione, dovevano colorare una fotografia del corpo umano indicando le parti del corpo che sentivano "accendersi" o "spegnersi" in risposta all'emozione suscitata<sup>10</sup>. Il risultato della ricerca indica come le differenti emozioni siano state continuamente associate da tutte le persone a determinate mappe corporee. Si può, dunque, affermare che le nostre emozioni ci parlano attraverso il corpo, ognuna dando vita a una sensazione su una diversa parte: sentire un grande afflusso di sangue al petto, alla testa e alle braccia, ad esempio, equivale a provare ira.

Non è condivisibile invece la proposta interpretativa di questi ricercatori, secondo i quali la percezione dei cambiamenti corporei spiegherebbe *perché* sentiamo queste emozioni. Se ciò fosse vero, le emozioni non sarebbero altro che la presa di coscienza di questi cambiamenti.

Penso che la tesi aristotelica spieghi le passioni più adeguatamente, giacché, oltre ai cambiamenti fisiologici, in esse c'è una sorta di giudizio spontaneo. Infatti, l'ira è anche sentire la realtà come ingiusta. L'ingiustizia, però, richiede di considerare che qualcuno abbia detto o fatto qualcosa di cattivo, non meritato. Nell'emozione bisogna dunque fare un'interpretazione di qualcosa come ingiusto, il che non è la stessa cosa che sentire affluire il sangue verso il petto, la testa e le braccia.

Da dove proviene l'interpretazione delle emozioni? Inizialmente essa deriva dalla relazione con la ragione altrui, poiché il neonato ce l'ha solo in potenza. Proprio nell'interpretazione delle nostre passioni si scopre un altro aspetto della relazione fra affettività e libertà. Infatti, l'interpretazione dell'affettività richiede la libertà della persona sia per agire consapevolmente (vendicarsi o meno) sia per cogliere l'oggetto dell'affetto (giudicare la situazione ingiusta), sia ancora per limitare il desiderio, che in sé è infinito (come si osserva nel desiderio di vendetta che non si soddisfa mai con il male inferto al nemico). Perciò le emozioni e la loro espressione sono contemporaneamente naturali e culturali, giacché l'interpretazione e l'atto a esse collegate sono culturali.

L'emozione, dunque, emerge alla coscienza attraverso l'interpretazione fatta dalla ragione altrui. Nel corso dell'evoluzione umana l'interpretazione porta alla denominazione, alla valutazione, all'accettazione o al rifiuto delle emozioni, secondo le culture o le epoche storiche. Così, nell'estremo oriente, le nuove generazioni sono educate a nascondere i propri sentimenti, mentre in occidente, soprattutto nei paesi dell'area mediterranea, si manifestano quasi senza inibizioni. Inoltre, anche il modo di giudicare le emozioni dipende dall'idea di uomo che si ha: mentre l'illuminismo vede l'affettività con sospetto perché opposta alla ragione, il romanticismo e la postmodernità la guardano in modo positivo, come un accesso alle profondità dello

---

10 Cfr. L. NUMMENMAA, E. GLEREAN, R. HARI, J.K. HIETANEN, *Bodily maps of emotions*, «Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America», 111 (2014), pp. 646-651.



spirito oppure come un caleidoscopio fugace che si esaurisce nel loro apparire.

Il carattere culturale è ancor più rintracciabile nei sentimenti che hanno non solo un significato soggettivo, ma anche biografico. Infatti, le emozioni collegate ai nostri progetti o anche al senso della nostra esistenza, ci segnalano a che punto siamo nella realizzazione di ciò che ci siamo prefissati o gli ostacoli che dobbiamo affrontare. Per esempio, la tristezza davanti a un insuccesso ci indica lo scopo mancato, mentre la gioia segnala il raggiungimento di una meta. Quindi, man mano che la situazione viene giudicata dalla persona in rapporto a ciò che ella vuole e non semplicemente a determinate inclinazioni che sente, l'affetto ha più bisogno d'interpretazione per scoprirne la causa, o meglio le cause, perché quanto più si cresce tanto più le cause possono sovrapporsi e moltiplicarsi.

### 3. L'EDUCAZIONE DELL'AFFETTIVITÀ: DALLA *LIBERTÀ DA* ALLA *LIBERTÀ PER*

Oltre all'interpretazione fatta dalla ragione altrui, l'educazione dell'affettività richiede la scelta da parte della volontà del soggetto. Infatti, solo quando accettiamo o rifiutiamo liberamente il giudizio che essa contiene e agiamo di conseguenza, l'affettività diventa personale.

Qual è la condizione di possibilità perché sia possibile accettarla o rifiutarla? Penso che sia il motivo ad agire contenuto in essa. Infatti, tranne casi patologici, l'affettività influisce sulla volontà non come una causa (e meno ancora come causa efficiente), ma in forma di motivazione a volere o non volere (una di queste motivazioni è senz'altro il piacere). Si stabilisce così – secondo Ricoeur – un rapporto circolare fra l'involontario – il corpo, le inclinazioni, i gusti – e il volontario, il progetto personale di vita. «La mia fame, la mia sete, la mia paura del dolore, la mia voglia di musica, la mia simpatia si riferiscono al mio volere in forma di motivi. Il rapporto circolare che esiste tra il motivo e il progetto esige che il mio corpo sia riconosciuto come corpo-per-il-mio-volere e il mio volere come progetto-che-si-fonda (in parte) sul mio corpo. L'involontario è *per* la volontà e la volontà è *in ragione* dell'involontario»<sup>11</sup>.

Anche se esiste questa circolarità fra l'involontario e il volontario, essa non si realizza direttamente – come invece sembra suggerire il pensatore francese – bensì tramite il giudizio razionale, che interpreta, valuta e rettifica il giudizio spontaneo contenuto in ogni emozione e anche nella percezione dell'affetto, nel senso di farci capire il bisogno come bene. Infatti, poiché il corpo si trova sempre in un dinamismo tra potenza e bisogno, il giudizio spontaneo positivo sul bisogno non è per niente scontato. Perciò, le motivazioni sorte dalle emozioni, anche se possono essere considerate ragioni per volere o agire, ossia spiegazioni delle nostre valutazioni e delle nostre azioni, da sole non corrispondono a un giudizio razionale, poiché esso

---

11 P. RICOEUR, *Filosofia della volontà, I. Il volontario e l'involontario*, tr. it. M. Bonato, Marietti, Genova 1990, p. 87.

tiene conto non solo del dinamismo e dell'operatività della persona ma anche del suo essere personale e del suo progetto esistenziale, ossia del suo voler essere in un modo determinato.

Il collegamento dell'emozione con la persona attraverso la valutazione della ragione suppone innanzitutto che l'emozione sia interiorizzata e integrata: essa smette di essere un semplice accadere, per diventare un evento con un significato personale (*recipio*). Senza questa trasformazione, l'emozione sarebbe un puro e momentaneo accadere privo di senso; simile al succedersi continuo di immagini sconnesse ed esistenzialmente indifferenti, come quelle degli spot pubblicitari che ci spingono a desiderare sempre più cose. La persona non sarebbe, allora, in grado di porsi domande del tipo: "che cosa mi accade?", "perché mi accade questo?", "che senso ha?", le quali manifestano l'interiorizzazione dell'emozione, vale a dire il rapporto intimo dell'accadere con la persona<sup>12</sup>.

Le ricerche neuroscientifiche confermano, inoltre, la distinzione fra un giudizio emozionale che può portare ad agire senza nessun tipo di scelta e l'azione responsabile che dipende sempre da un giudizio razionale. Ad esempio, secondo alcuni neuroscienziati<sup>13</sup>, la paura avrebbe come base materiale un circuito cerebrale molto antico (sottocorticale), per permettere di reagire rapidamente di fronte a un possibile pericolo<sup>14</sup>. La rapidità nella risposta ha, però, lo svantaggio di impedire una valutazione oggettiva della situazione, per cui quest'emozione serve solo in casi di pericolo immediato: un incendio o un incidente stradale.

Quando si trasforma in un *pattern* abituale di comportamento, la paura conduce a reazioni sbagliate: all'agitazione, dove la minaccia fa perdere il controllo della propria motilità perché il pericolo non può essere colto nella sua totalità, o alla paralisi dei movimenti, caratterizzata da una riduzione delle funzioni vitali fino a produrre il blocco totale. Può anche dare origine a false interpretazioni e a comportamenti ansiosi o fobici: anche se il soggetto sa di non dover preoccuparsi perché non esiste nessun pericolo reale, non riesce a liberarsi dalla paura<sup>15</sup>. Al fine di poter modulare la loro rabbia o paura, negli animali più evoluti, come i primati, il sistema limbico – coinvolto nelle emozioni – è collegato alla neocorteccia; nel caso dell'uomo, i circuiti che uniscono il sistema limbico alla corteccia prefrontale hanno un ruolo

---

12 La relazione fra coscienza e persona non si dà invece nel fenomeno dell'emozionizzazione della coscienza (cfr. K. WOJTYLA, *Persona e atto*, in *Metafisica della persona. Tutte le opere filosofiche e saggi integrativi*, a cura di G. Reale e T. Styczen, Bompiani, Milano 2003, p. 896).

13 Sull'evoluzione delle aree cerebrali legate alle emozioni si veda J. LEDOUX, *Il cervello emotivo. Alle origini delle emozioni*, Baldini & Castoldi Dalai, Milano 2003, pp. 107 ss.

14 Certamente, come lo stesso LeDoux spiega, «questo circuito ha una sua precisa funzione, perché «dal punto di vista della sopravvivenza, è meglio reagire a delle circostanze potenzialmente pericolose come se lo fossero davvero che non reagire affatto. A lungo termine, confondere un bastone con un serpente costa meno del contrario» (*ibidem*, p. 171).

15 Cfr. V. FRANKL, *Teoria e terapia delle nevrosi*, a cura di E. Fizzotti, Morcelliana, Brescia 1978, p. 174 e sgg.

fondamentale nel prendere decisioni riguardanti gli stati emotivi. Questo secondo circuito cerebrale della paura, evolutivamente più recente, è in relazione con la coscienza razionale. Infatti, poiché dalla corteccia sensoriale, dov'è elaborato, lo stimolo passa all'amigdala, la valutazione del pericolo non porta a un'azione immediata, sicché consente di rendersi conto del carattere reale o immaginario del pericolo<sup>16</sup>. Affinché, quindi, l'affettività possa influire sulla volontà come motivo e non in modo necessario, c'è bisogno di una base cerebrale determinata, con la capacità d'interrompere il collegamento immediato fra emozione e azione.

Penso che qui si trovi un'ulteriore dimensione affettiva della libertà. Infatti, anche se è spontanea, l'affettività umana può essere educata attraverso il giudizio razionale e l'accettazione di questo giudizio sulla situazione reale, non semplicemente soggettiva, in cui si trova la persona. Certo, inizialmente il giudizio razionale e la sua accettazione sono estrinseci, imposti cioè dai genitori e dagli educatori. Una volta, però, arrivato all'uso di ragione, il bambino o la bambina è in grado di fare il giudizio da solo e di accettarlo o rifiutarlo. Ne deriva l'importanza di educare i bambini dal punto di vista affettivo e relazionale, e non solo cognitivo, affinché siano in grado di servirsi delle emozioni come motivi per agire, senza essere spinti da esse.

Un aspetto importante dell'educazione affettiva consiste nel cogliere qual è la situazione reale in cui si trova la persona e quale dovrebbe essere la sua risonanza affettiva; ad esempio, se la situazione è triste, come la morte di una persona cara, essa dovrebbe rattristarsi. Quando non si riesce a percepire la situazione reale, c'è il rischio dell'"ipertrofia" dell'affetto a discapito della realtà e dei valori in essa contenuti. L'affetto si separa così dall'*ethos* e anche da ogni prospettiva di senso, poiché, nel ridurlo a "ciò che si sente" o si prova, si smarrisce qualsiasi finalità che trascenda il puro sentire. Ad esempio, l'innamoramento, anche se permette di cogliere una serie di valori positivi di un'altra persona, va messo in relazione con la propria situazione e con quella dell'altro, non può perciò prescindere da legami familiari o coniugali, dai doveri assunti, e così via.

Dalla dimensione affettiva della libertà fa parte anche la temporalità. Non tutti gli affetti sono puntuali o immediati, in quanto alcuni fanno riferimento a relazioni e legami importanti che sono chiamati a durare a lungo e, perciò, hanno bisogno di tempo per crescere e maturare. In una società in cui si è persa la pazienza di coltivare i legami non sorprende, ad esempio, che il fidanzamento sia stato svuotato di significato: si considerano fidanzati sia i preadolescenti, sia quelli che convivono e sia i divorziati che si sono ancora una volta innamorati. Il fidanzamento non permette, però, questa elasticità: è un periodo non troppo lungo in cui il sentimento deve essere messo alla prova per giungere al dono di sé a un altro per tutta la vita. Nel perdere questa preparazione al legame coniugale, il fidanzamento è stato sostituito da fugaci esperienze "usa e getta" o tutt'al più da reiterati tentativi di trovare il *partner* ideale, vissuti sostanzialmente come sperimentazioni narcisistiche della propria ca-

---

16 Cfr. J. LEDOUX, *Emozioni, memoria e cervello*, «Le Scienze», 53 (1994), pp. 32-40.

pacità di seduzione o come conquiste per affermare la propria identità o soddisfare alcuni bisogni sessuali e affettivi.

#### 4. LA VERITÀ DEGLI AFFETTI

L'educazione dell'affettività ci parla, dunque, della necessità di non separare l'affetto dalla libertà e dal senso personale delle azioni, alle quali l'emozione si apre come motivo. Ecco perché la verità profonda degli affetti non consiste nel sentirli, bensì nel riconoscimento del loro valore esistenziale, etico e relazionale.

Per valore esistenziale intendo la cosiddetta maturità affettiva, che fa parte di una maturità ancora più ampia, quella personale. La maturità affettiva consiste nello sviluppo della capacità di risonanza adeguata alla situazione in cui si trova la persona. Per raggiungere la capacità di buone relazioni con il mondo e, soprattutto, con gli altri, non basta dunque la crescita intellettuale e culturale, ossia una personalità cognitivamente evoluta, si richiede anche il superamento dello stadio infantile di un'affettività primordiale e incontrollata, spesso fonte di disagio e di sofferenza personali.

Un altro valore è quello etico, che sin da bambini dovrebbe essere inseparabile dallo sviluppo affettivo, poiché solo mediante l'agire si raggiunge l'integrazione dell'affettività nella persona. Il consenso del bambino ai valori costituisce l'inizio di quest'integrazione, che ha come scopo la realizzazione di atti buoni, adeguati cioè alla verità della persona e perciò anche capaci di farle sperimentare gioia. In questo modo l'affettività che dapprima era spontanea e soggettiva diventa massimamente personale.

Attraverso l'atto buono e la virtù, l'affettività diventa anche una disposizione stabile a risuonare affettivamente con il bene, in qualsiasi situazione si trovi la persona. Forse la caratteristica più essenziale di quest'affettività virtuosa è l'equilibrio o maturità personale. Non si tratta di un equilibrio psichico o *euthymia*, bensì di un equilibrio che è una vetta fra due estremi. Esso consiste nel provare «quelle passioni quando si deve, in ciò che si deve, verso chi si deve, allo scopo e nel modo che si deve»<sup>17</sup>.

Il terzo valore dell'affettività è la relazione. L'affettività è necessaria pure per costruire buone relazioni. Infatti, l'inclinazione verso l'altro, la percezione dell'altro e la sua valutazione hanno un'importante componente affettiva, sicché se esse sono adeguate, ne deriva una corretta interiorizzazione interpretativa e valutativa dei gesti e delle azioni dell'altro in modo abituale e, di conseguenza, sono poste le basi per una buona relazione con lui o per un suo miglioramento, rafforzando gli aspetti po-

---

17 «Io chiamo dunque posizione di mezzo di una cosa quella che dista egualmente da ciascuno degli estremi, ed essa è una sola e identica in tutte le cose; e chiamo posizione di mezzo rispetto a noi ciò che non eccede né fa difetto. [...] Se noi proviamo quelle passioni quando si deve, in ciò che si deve, verso chi si deve, allo scopo e nel modo che si deve allora saremo nel mezzo e nell'eccellenza che sono propri della virtù» (ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 6, 1106 a 30; 1106 b 5).

sitivi della relazione con l'altro ed eliminando o, almeno, smorzando quelli negativi o che ci piacciono di meno.

In questo senso, la famiglia, come relazione originaria e originante, è il luogo per eccellenza per imparare il valore relazionale dell'affettività e il suo impiego per costruire relazioni adeguate. Nella famiglia, la persona impara a dare e ricevere amore, a riconoscere il dono dell'altro senza scambiarlo con un diritto, né usarlo come uno strumento al servizio del proprio piacere o della propria utilità. Insomma, nella famiglia si scopre come personalizzare l'affettività, poiché rallegrarsi del bene altrui, odiare il male, sdegnarsi per le ingiustizie, pentirsi dell'ingiustizia commessa, chiedere perdono e perdonare ammettono sempre un modo personale di farlo ed è nella relazione con le persone che amiamo dove lo impariamo.

## 5. LA DIMENSIONE OBLATIVA DELL'AFFETTIVITÀ

L'unione tra affettività e relazione non si esaurisce, però, nell'amore verso i parenti. Infatti, oltre ad essere luogo di affetti e legami, la famiglia è anche l'ambito in cui s'impara a servire e amare quelli con cui non abbiamo nessun legame di sangue. A mio parere è proprio qui, cioè nell'ampliamento del raggio del dono di sé, che si trova la terza dimensione affettiva della libertà, la quale si potrebbe chiamare oblativa: l'amore dell'altro per se stesso fino a diventare dono di sé nell'amicizia e nel matrimonio.

Prima di affrontare quest'ultimo punto, vorrei soffermarmi brevemente sulla relazione inscindibile fra affettività e legami, poiché se – come abbiamo esaminato – l'affettività *matura* è la base di *buoni* legami, si deve anche dire che i *buoni* legami sono necessari per l'educazione dell'affettività, il suo sviluppo e la sua *maturità*. C'è dunque un circolo virtuoso fra maturità affettività e buoni legami. Infatti, affettività, eticità e legame agiscono intrecciandosi, sorreggendosi e rafforzandosi, sia nelle relazioni orizzontali-simmetriche (coniugale, fraterna, amicale) sia in quelle verticali-asimmetriche (genitoriale, transgenerazionale e sociale) sia nelle diverse tappe che ogni relazione attraversa<sup>18</sup>.

Perciò, in ciascuna di queste relazioni, ci sono aspetti affettivi, etici e di legame di cui occorre prendersi cura per garantire che i processi degenerativi cui le relazioni sono soggette, come la gelosia, l'invidia, l'odio e l'indifferenza, non prevalgano su quelli generativi, come la condivisione, la benignità, l'amore e la misericordia. Si osserva in questo modo che la dimensione affettiva della libertà si trova già nella relazione e nella sua *generatività gioiosa*, intendendo questo termine in senso ampio cioè come origine delle persone e delle loro buone relazioni, che consentono la crescita delle persone nella loro identità, ossia nel loro essere più se stesse<sup>19</sup>.

18 Per un'analisi delle differenti relazioni con le loro diverse tappe può vedersi il mio saggio *Io e gli altri. Dall'identità alla relazione*, ESC, Roma 2010, specialmente il quarto capitolo.

19 Ho affrontato la questione della generatività delle relazioni nell'articolo *Family or Families? Towards a Better Understanding of Humanization and Generativity*, «Sedes Sapientiae. Marianisches Jahrbuch», vol. 18/1 (2014), pp. 91-106.

All'interno delle relazioni orizzontali i legami si pongono su un piano paritetico in termini non solo di valore ma anche di potere, servizio e responsabilità. La dimensione affettiva di queste relazioni si traduce sostanzialmente nella fiducia nell'altro, nel calore umano e nell'intimità fra le persone; il loro polo etico si traduce, invece, nel rispetto dell'altro per la sua dignità, nella cura reciproca e nell'impegno personale per la tenuta e il rafforzamento del legame. Solo quando entrambi gli aspetti (affettivo ed etico) sono presenti, è possibile dar vita a un autentico legame interpersonale, in cui il sentimento, lungi dall'essere pura soddisfazione dei propri desideri, fa scoprire il valore dell'altro e della relazione con lui, che trascende i semplici bisogni individuali, testimoniando così l'eccedenza che ogni relazione porta con sé, come realtà degna di essere riconosciuta e protetta. Tutte le relazioni orizzontali, come la fratellanza, l'amore coniugale e l'amicizia, nonostante la loro specificità, condividono il valore personale del legame umano.

Infatti, pur nella diversità della loro natura (di sangue il primo, di elezione i secondi) si tratta di legami molto simili. Le relazioni tra fratelli, tra sposi e tra amici costituiscono un'occasione preziosa per la crescita dell'identità delle persone in ciò che esse hanno in comune (una stessa filiazione, una stessa umanità con una determinata condizione sessuata, o la capacità di condividere con l'altro le attività, i pensieri e le emozioni). Ciò è pure possibile per l'alternanza di dipendenza e autonomia, a partire da un'uguaglianza di base, che negli sposi e negli amici è completa e che nella fraternità diventa preparazione all'ingresso delle persone in società, in quanto si impara a trattare con i propri pari.

La dimensione affettiva della persona in tutta la sua portata fa capire così che la struttura della libertà è costituita da tre elementi: dipendenza, autonomia e donazione, alcuni dei quali possono mancare in determinate tappe della vita umana o della biografia personale. Le relazioni cui danno luogo sono necessarie perché la persona interpreti, valuti e agisca secondo l'uguaglianza e la differenza riguardo alle altre persone, cominciando dalla relazione uomo-donna, per passare poi a quella fra bisogno e soddisfazione o fra potere e servizio.

L'uguaglianza e la differenza, e anche l'autonomia e la dipendenza, si declinano affettivamente ed eticamente secondo le diverse relazioni: nella fraternità, come anche nella paternità/maternità e filiazione, si dà normalmente una storia familiare comune con una stessa matrice genealogica e culturale; ma al tempo stesso i fratelli, i genitori e i figli si riconoscono come differenti dal punto di vista delle caratteristiche individuali, dei gusti e degli interessi, delle esperienze personali, diverse per età e per le modalità con cui hanno elaborato differentemente la comune appartenenza familiare; nell'esperienza amicale, pur non appartenendo normalmente alla stessa famiglia, si condividono i gusti, gli interessi ed esperienze, poiché, a differenza dei fratelli che sono dati, gli amici si scelgono spesso per somiglianza personale; nell'amore coniugale, l'altro o l'altra sono scelti perché si è innamorati, perché cioè attraverso l'affetto si sono scoperti in lei o in lui valori come uomo o donna che

portano al desiderio di vivere insieme con lei o con lui per sempre. Anche gli amici e gli sposi, nonostante le loro differenze, sono chiamati a mantenere il binomio uguaglianza/differenza, dipendenza/autonomia non negando le differenze al punto di essere una brutta copia dell'altro, né esasperandole al punto di non riconoscere qualche aspetto di sé facilmente individuabile anche nell'altro, come alcuni tratti del carattere, difetti e virtù.

Quando si pensa alle relazioni fraterne, paterne, filiali, sponsali e amicali, si oscilla tra aspetti positivi affettivi ed etici, quali intimità, solidarietà, cura, fiducia, fedeltà e lealtà, e aspetti negativi quali imitazione pedissequa, rivalità, gelosia, dominio, dipendenza affettiva, conflitto. Tale ambivalenza è lo specchio del carattere ambivalente di ogni relazione umana: nella relazione fraterna, paterna/materna, filiale e sponsale come in quella amicale, infatti, quest'ambivalenza è costantemente presente. Come in tutte le relazioni, dunque, accanto ai processi generativi sono sempre in agguato quelli degenerativi.

Forse uno dei più grandi rischi per lo sviluppo della struttura armonica della libertà è la *dipendenza affettiva*<sup>20</sup>. In una famiglia, una storia d'amore o un'amicizia, quando il rapporto affettivo diventa un legame che toglie libertà o, ancor peggio, un'ossessione in cui si altera stabilmente quel necessario equilibrio proprio di ogni relazione tra il "dare" e il "ricevere", la relazione può trasformarsi in una vera e propria dipendenza affettiva. Si tratta sempre di un legame disfunzionale e problematico, che porta con sé la degenerazione dell'identità personale, manifestata soprattutto nei sentimenti di insicurezza, prostrazione e autosvalutazione fino alla perdita totale del valore della propria vita.

Generalmente la persona con dipendenza affettiva ha avuto un'infanzia difficile: da bambino ha ricevuto continui messaggi da parte dei propri genitori di non essere degno di amore né di attenzioni. Spesso ha dovuto crescere troppo in fretta o ha dovuto prendersi cura dei propri cari, imparando così che l'unico modo per ottenere amore è diventare vittima dell'altro. D'altro canto, la dipendenza affettiva ci aiuta a capire meglio gli effetti positivi della relazione oblativa: la felicità, la valutazione positiva di sé e degli altri, la fiducia in loro e nel futuro della relazione sono alcune delle sue caratteristiche.

La condizione per creare relazioni oblativa, è ancora una volta il riconoscimento della valenza affettiva ed etica dei legami che si sono stabiliti. Questo riconoscimento si manifesta in una serie di atteggiamenti delle persone che sono in relazione: dare fiducia all'altro accettando che egli possa mettere alla prova i legami, il che equivale ad accettare la libertà dell'altro; impegnarsi nella cura e promozione del legame al di là del piacere, dell'affetto o l'utilità che si possa ricavare, il che equivale ad amare quella relazione come bene; trovare l'equilibrio fra dare e ricevere, fra amare ed essere amato, il che significa rendersi conto della situazione dell'altro, dei

---

20 Sul concetto di dipendenza affettiva si veda C. GUERRESCHI, *La dipendenza affettiva. Ma si può morire anche d'amore?*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 44-46.

suoi tempi di maturità, delle sue difficoltà, crisi, cambiamenti... A mio parere, queste sono alcune delle condotte relazionali che favoriscono la maturità affettiva e, di conseguenza, quel tipo di legami che sono generativi.

## 6. CONCLUSIONI

Il mondo degli affetti richiede di essere formato e, per così dire, “raffinato” da un lavoro educativo ed etico, non meno lungo e impegnativo di quello richiesto per la formazione delle cognizioni e delle abilità tecniche o scientifiche. Questo compito è svolto inizialmente dalla razionalità altrui – specialmente quella dei genitori – che deve interpretare, valutare e confermare o rettificare l’adeguazione fra l’affetto e la situazione reale in cui si trova il bambino o la bambina. Ad esempio, non sentire paura o gioia quando la situazione è pericolosa o felice implica senza dubbio una mancanza di risonanza affettiva.

L’interpretazione e l’educazione dell’affettività, in particolare del desiderio, costituisce, dunque, il primo ambito affettivo della libertà personale, ossia una libertà che è vista fondamentalmente come liberazione o *libertà da*, necessaria per stabilire una relazione adeguata con il mondo e con gli altri, che sa educare il desiderio, portandolo a una forma matura nel contempo naturale e culturale. Più tardi, attraverso i motivi per agire, la persona può integrare l’affettività nel suo progetto esistenziale in modo consapevole e volontario. In questo modo, l’interpretazione e l’accettazione o il rifiuto che nel bambino viene dall’esterno, nella persona con uso di ragione e capacità di volere diventa interno e responsabile, per cui è origine di virtù e di maturità affettiva. Questa sarebbe, dunque, la seconda dimensione della libertà, che è soprattutto positiva o *libertà per*.

Ad ogni modo, la manifestazione massima di libertà nell’ambito affettivo si trova nelle relazioni interpersonali in cui si dà un intreccio di legame generativo e maturità affettiva, di autonomia e dipendenza, di scelta e appartenenza, di dare e ricevere. La libertà di amare ed essere amato, che permette di coniugare queste apparenti opposizioni senza cadere negli squilibri, lancia così una sfida alla banalità e alla strumentalizzazione cui sono ridotti oggi, in molti casi, i rapporti interpersonali.





# LIBERTÀ E RESISTENZA AL MALE. ETICA E TESTIMONIANZA

PAOLA RICCI SINDONI<sup>1</sup>

*Le Tavole della Legge (Es XXXII, 16):  
non leggere charuth (inciso), ma cberuth (libertà)”  
(Pircké Avoth VI, 6)*

## 1. GENEALOGIA DEL TOTALITARISMO E DELLA VIOLENZA

La crisi dell'umanesimo occidentale, che sin dagli inizi del Novecento ha inquietato la coscienza critica dei filosofi – da Nietzsche a Spengler, da Husserl, Heidegger e Jaspers – si è acuita dopo la seconda guerra mondiale, segnando una sorta di spartiacque fra le rassicuranti filosofie della storia e l'urto violento degli eventi bellici, che sembravano smentirle. Anche il paradigma illuministico della libertà ha subito drammaticamente uno spostamento di senso e una lacerazione profonda inflitta nel cuore dell'Europa da una delirante ideologia. Stregato dalla potenza onnicomprensiva della ragione, divenuta progressivamente universale ragione scientifica, l'uomo occidentale si è reso impotente a dar conto della libertà, quella evocata da Kierkegaard, convinto che questa non possa esaurirsi nella possibilità delle possibilità, ma radicarsi nella Potenza che l'ha posta. Un altro modo per ridire che anche l'universalità della ragione teoretica, volta a delineare i contorni dell'interiorità (il 'conosci te stesso'), tesa a ricostruire l'intero universo dentro la coscienza di sé, ha finito per smarrire l'ambito della responsabilità dell'altro, decretando ancora una volta che l'essenza dell'umano non può essere definita solo mediante la potenza del *logos* greco<sup>2</sup>.

Strettamente collegata in tale contesto al paradigma dell'"autonomia", come condizione essenziale della sua giustificazione teorica, la libertà – al pari della legge morale, kantianamente originata all'interno della coscienza individuale – ha finito con il produrre agli inizi del XX secolo gli effetti nefasti del totalitarismo della volontà individuale, della legge del più forte, del dominio e della violenza, come ha da

---

1 Università di Messina, Dipartimento di Scienze cognitive, psicologiche, pedagogiche e degli studi culturali.

2 Su questi temi mi permetto di rinviare al mio *La cattiva coscienza dell'Europa*, in G. Colombo (a cura di), *L'Europa, la malata di cristianesimo*, Vita e Pensiero, Milano 2015, pp. 53-60.

sempre dimostrato la storia<sup>3</sup>.

Che non occorra procedere – si sono chiesti filosofi ebrei, come Rosenzweig, Levinas, Fackenheim e Neher – a un radicale capovolgimento della struttura teorica della libertà, così che essa produca i suoi effetti positivi nella vita personale e sociale? Una libertà, insomma, che si coniughi paradossalmente con il carattere eteronomo della legge, che preveda un comando che proviene da un Altro, che imponga l'obbligo come sua giustificazione morale, che comporti l'obbedienza all'autorità della Parola scritta della Torah, nella convinzione che la libertà non è originata da sé, né può essere conquistata attraverso l'autodeterminazione del soggetto, ma accolta come appello originario di un'alterità inassimilabile alle pretese del singolo?<sup>4</sup>

Operazione filosoficamente complessa, che pur facendo riferimento a un universo veritativo proprio di una rivelazione religiosa, ha da giustificarsi attraverso un'argomentazione più comprensiva di quella meramente intellettuale e per questo debba fare i conti sia con la densità autoritativa della Parola biblica, sia con la forza persuasiva della testimonianza, sia con la necessaria riprova della storia. Basta solo guardare alla genealogia novecentesca degli eventi tirannici e totalitari, che in nome della libertà del dittatore e della presunta volontà popolare hanno macchiato di violenza e di distruzione intere nazioni, generando oppressione e morte<sup>5</sup>.

L'analisi fenomenologica dell'azione violenta dimostra, infatti, secondo Levinas, che la libertà dell'oppressore punta a colpire l'altro che gli si oppone, con un movimento "cieco", che non preveda la necessità di guardare in faccia la vittima, nell'intento di proseguire unicamente nella corsa verso la realizzazione della propria volontà individuale. L'altro in verità sempre gli si oppone, ma non perché necessariamente intenda rispondere alla violenza con altrettanta forza, ma perché "nella sua opposizione pacifica" si mostra quale egli è: un essere libero che vuole veder garantita e sostenuta la propria libertà<sup>6</sup>. «Al contrario la violenza consiste nell'ignorare questa opposizione, nell'ignorare il volto dell'essere, nell'evitare il suo sguardo»<sup>7</sup>.

Come dire che la libertà non può essere più declinata meramente come volontà, a causa della sua costituzione ontologica, quella che la determina come libertà costitutiva che a tutti appartiene e che comporta un processo di liberazione di sé, avendo come suo compito primario quello di rendere libero anche ogni altro. La libertà, insomma, non è originata da sé, ma diventa appello all'altro perché

---

3 Cfr. E. LEVINAS, *Difficile libertà*, a cura di G. Penati, La Scuola, Brescia 1986, pp. 140-146.

4 Cfr. A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova 1988, pp. 11-18.

5 Cfr. E. FACKENHEIM, *Tiqqun. Riparare il mondo*, a cura di M. Giuliani, Medusa, Milano 2010, pp. 128-139.

6 Cfr. E. LEVINAS, A. PEPERZAK, *Etica come filosofia prima*, a cura di F. Ciaramelli, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 22-23.

7 *Ivi*, p. 23.

a sua volta divenga libero<sup>8</sup>. «Quando si pongono le libertà le une accanto alle altre come forze che si affermano negandosi reciprocamente – continua Levinas –, l'esito è la guerra, in cui le libertà si limitano le une con le altre. Esse inevitabilmente si contestano e si ignorano, cioè esercitano solo violenza e tirannide»<sup>9</sup>.

A dire questo è la prova dura della storia, che mai ha lasciato alternative costruttive, quando la libertà del singolo si è espressa come autonomia e autodeterminazione. Un segno ulteriore che occorre rivedere radicalmente la struttura ontologica della libertà che, da possibilità di autorealizzazione secondo la lezione illuministica e kantiana, deve potersi convertire in appello ad una legge eteronoma, che proviene cioè dall'esterno e che impone un processo di liberazione.

## 2. UN PROCESSO DI LIBERAZIONE

Uscito dall'Egitto il popolo schiavo riconquista la propria libertà, liberandosi dal peso dell'oppressione del Faraone e convincendosi che essere liberi significa sapersi donati da altri, da una Origine che trascende l'io e lo redime<sup>10</sup>. La libertà, insomma, ha bisogno di un ordine differente per liberarsi da quella eredità culturale che, mentre la esalta, la condanna alla violenza, come l'Illuminismo ha così tristemente dimostrato. Ecco dunque una prima considerazione, secondo le parole di Levinas: «imporsi un comando per essere liberi, ma precisamente un comando esterno, non una semplice legge razionale, non un imperativo categorico senza difese contro la tirannide, ma una legge esterna, una legge scritta, munita di forza contro la tirannide»<sup>11</sup>.

La libertà personale è così messa in questione e investita di un compito, che la filosofia si incarica di chiarire e di comprendere, dal momento che «filosofare significa risalire al di qua della libertà, scoprendo l'investitura che libera la libertà dall'arbitrario», consegnandola al suo impegno originario, quello di legare la libertà di ciascuno a quella di tutti gli altri<sup>12</sup>. Non è più possibile, continua Levinas, identificare il problema del fondamento della libertà con una conoscenza oggettiva, perché questo significherebbe che sin dal principio la libertà può fondarsi solo su se stessa. Soltanto la presenza degli Altri, sfuggendo all'esclusiva tematizzazione teoretica, si rivela come comando etico che impone la cura e la giustizia verso il volto dell'altro.

---

8 Cfr. E. LEVINAS, *Difficile libertà*, cit., pp. 18, 19.

9 E. LEVINAS, A. PEPERZAK, *Etica come filosofia prima*, cit., p. 27.

10 Cfr. A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, cit., pp. 9-30.

11 E. LEVINAS, A. PEPERZAK, *Etica come filosofia prima*, cit., p. 19.

12 E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'Esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, pp. 84-85.

### 3. IMPARARE LA LIBERTÀ

Resta comunque da chiarire un passaggio necessario: a quali condizioni la libertà può essere legata a un comando che abbia il potere di liberarla? E ancora: di quale comando si tratta? Se la tradizione occidentale si è nei secoli prevalentemente nutrita di sapienza greca<sup>13</sup>, è forse giunto il momento di ridefinire l'essenza dell'umano, attingendo anche a un diverso ordine, quello della saggezza biblica, che antepone la cura dell'orfano, della vedova e dello straniero a ogni altra considerazione di stampo conoscitivo, anche di natura sapienziale.

Non va dimenticato al riguardo che la Torah per gli ebrei (che comprende – com'è noto – i primi cinque libri della sacra Scrittura) significa innanzitutto “legge”, comandamento, ma vuol dire anche insegnamento, in nome dell'infinita interpretazione che presiede alla lettura ebraica della Bibbia<sup>14</sup>. Un altro modo per sostenere che, ad esempio, la libertà non va tanto conquistata, ma soprattutto imparata, così come si impara a rispettare la natura o a relazionarsi con gli altri, ossia tramite quelle condotte di vita che si apprendono. Il Talmud, che è l'insieme della tradizione orale sedimentata nei secoli dentro le scuole rabbiniche e in parte riscritta nelle epoche successive, insegna a cogliere le parole di Dio in un'inaudita prospettiva, come nota Rosenzweig: «Uno studio non più dalla Torah dentro la vita, ma viceversa dalla vita dentro la Torah»<sup>15</sup>.

In tal senso la legge, che diventa insegnamento, finisce con il dover comprendere ogni aspetto della vita personale e comunitaria, dal momento che – come si sostiene nel Mishnah Avoth (5, 25) – «girala e rigirala [la Torah], poiché in essa vi è tutto; contemplala, invecchia e consumati in essa, poiché non vi è per te porzione migliore». È dal cambio di paradigma: non dalla Parola alla vita, ma dalla vita alla Parola, che il pensiero ebraico vede neutralizzato ogni pericolo di integralismo o, peggio, di fondamentalismo; sono infatti le molteplici esperienze di vita dentro la mutevolezza delle condizioni storiche a decretare, a chiedere, per così dire, alla Parola sacra le coordinate del senso e della verità, così che esse possano a sua volta illuminare e sciogliere le asprezze di ogni presente.

Ciò vale anche per la libertà e il suo esercizio, il suo compito, la sua disciplina, come si evince da un altro passo del Talmud, che commenta un versetto tratto dal libro di Esodo 32, 16: «Le tavole erano opera di Dio, la scrittura era scrittura di Dio, incisa sulle tavole». «Non leggere *charuth* (incisa), ma *cheruth* (libertà), perché nessun uomo è libero all'infuori di colui che si occupa della Torah»<sup>16</sup>. Occuparsi della Torah, che è compito primario di ogni ebreo anche non osservante, significa

---

13 Cfr. E. LEVINAS, *Tra noi. Saggi sul pensare - all'altro*, a cura di E. Baccarini, Jaca Book, Milano 1998, pp. 225-226.

14 Cfr. F. ROSENZWEIG, *Ebraismo, Bildung e filosofia della vita*, a cura di G. Sala, Giuntina, Firenze 2000.

15 Mi permetto di rinviare al mio *Franz Rosenzweig. L'altro, il tempo e l'eterno*, Studium, Roma 2012, pp. 53 e sgg.

16 E. LEVINAS, *Difficile libertà*, cit., p. 141.

non solo entrare in profondità dentro il mistero delle parole sacre e della loro composizione filologica e semantica, ma acquisire una molteplicità di strumenti interpretativi, capaci di illuminare i fatti e le esperienze di vita che scorrono inesorabili dentro la storia.

#### 4. ALLA PROVA DEL MALE

È in quel “mondo capovolto”, rovesciato e inondato dall’incomprensibilità della violenza e della morte, qual è stato Auschwitz, emblema universale del dolore umano e del male pianificato, che è possibile intravedere alcune sorprendenti espressioni di libertà, che molti internati nei lager ci hanno consegnato. In alcuni di loro infatti venne ad imporsi la convinzione che in quell’universo opaco e chiuso, dove sembravano contare solo i bisogni primari della sopravvivenza, non poteva rimanere che un’unica arma contro la liquidazione dell’anima imposta dal male, ossia la potenza liberatrice della parola e il desiderio-compito di tradurla in scrittura: gli internati infatti non avevano più niente al mondo che parole e le seppero usare, le fecero vivere, le fecero pulsare, vibrare. Parole che in primo luogo hanno perforato la loro interiorità, costringendoli all’insopportabile peso della memoria la quale, sia pure in forme diverse, premeva sul dovere di ridire gli eventi, non certo per individuare una qualche improbabile continuità, ma per tentarne ancora uno sguardo ravvicinato con la realtà, là dove le fratture, le interruzioni e i guasti non avrebbero mai permesso una scrittura ben dosata tra ricordo e immaginazione.

«Certo non è così semplice – scriveva Etty Hillesum in una lettera del dicembre 1942 – [...], ma se non sapremo offrire al mondo impoverito del dopoguerra nient’altro che i nostri corpi salvati ad ogni costo – e non un nuovo senso delle cose, attinto dai pozzi più profondi della nostra miseria e disperazione – allora non basterà. Dai campi dovranno irraggiarsi nuovi pensieri, nuove parole dovranno portar chiarezza oltre i recinti del filo spinato»<sup>17</sup>.

Dentro le spinte distruttrici del contesto in cui gli internati erano costretti a vivere, molti di loro – si pensi a Primo Levi, Jean Amèry, Ruth Klüger, Gertrud Kolmar, per citarne solo alcuni – danno inconsapevolmente prova che il nesso scrittura-libertà, nesso così decisivo nel Talmud, è una possibile risposta per neutralizzare il male e resistergli. In molti di loro si rafforza la convinzione che sarà solo la scrittura a salvare l’Europa dalla catastrofe, perché soltanto le parole e il loro autentico senso sono in grado di garantire nuovi spazi di libertà personale e sociale. Ma non solo: dentro quel terribile segmento di storia che li ha visti schiacciati e privi della propria identità, dentro una schizofrenica tensione fra ciò che altri vedevano e l’ambito della propria coscienza interiore, diventava centrale rinvenire in quello spazio esile e insieme carico di senso, una zona di libertà, in cui l’interno e l’esterno si fondono e convivono senza che nulla dell’uno sia sacrificato all’altro<sup>18</sup>.

17 E. HILLESUM, *Lettere 1942-1943*, trad. it. a cura di C. Passanti, Adelphi, Milano 1990, p. 45.

18 E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, Adelphi, Milano 1985, pp. 40-45.

«Vivere pienamente, verso l'esterno come verso l'interno, – precisa ancora Hetty Hillesum – non sacrificare nulla della realtà esterna a beneficio di quella interna e viceversa: considera tutto ciò come un bel compito per te stessa»<sup>19</sup>.

Questo voleva anche dire che la scrittura e la libertà che essa prometteva, non era certo un modo per fuggire la realtà, ma una modalità inedita per leggerla dal di dentro, opponendosi con ogni mezzo al male, scorgendo cioè possibili spazi per una resistenza attiva, unica capace di delineare «un perimetro di questa libertà dentro la non libertà»<sup>20</sup>.

Costretta a un lavoro faticoso e umiliante, Gertrud Kolmar nota come esso non debba diventare per lei uno schiacciamento della propria libertà, ma al contrario un impegno da svolgere in modo responsabile, imparando così a vivere con libertà in un mondo di non libertà<sup>21</sup>. Come scrive Pelagia Lewinka, al suo ritorno, nel 1946:

«All'inizio i luoghi in cui vivevamo, i fossi, il fango, i mucchi di escrementi dietro ai blocchi, mi riempirono di sgomento per l'orribile sudiciume. [...] E poi capii! Capii che non era una questione di disordine o disorganizzazione, ma, al contrario, che dietro all'esistenza dei campi c'era un'idea consapevole e pianificata con grande coerenza. Ci avevano condannato a morire nel nostro sudiciume, ad annegare nel fango, nei nostri stessi escrementi. Volevano schiacciarmi, distruggere la nostra dignità umana, toglierci ogni vestigia di umanità [...] riempirci di orrore e di disprezzo per noi stessi e i nostri compagni. [...] Dall'istante in cui colsi la motivazione principale [...] fu come se mi fossi svegliata da un sogno. *Sentii l'ordine di vivere* [...]. E se fossi morta ad Auschwitz, sarebbe stato come un essere umano. Non mi sarei trasformata nella creatura disgustosa, disprezzabile che il mio nemico voleva che fossi [...]. E iniziò una lotta terribile, che andava avanti notte e giorno»<sup>22</sup>.

Né si pensi che questa faticosa conquista della libertà nei *lager* si esaurisse nella faticosa ricerca di una liberazione interiore, se è vero che molte testimonianze sono volte a ridefinire un compito e una vocazione, un inedito impegno etico, pensato paradossalmente anche immaginando il futuro, quando con gli stessi tedeschi sarebbe stato a fine guerra necessario ricostruire insieme una nuova società. «Non si combina niente con l'odio», dirà Hillesum e ciò non in nome di un'ascetica rassegnazione verso il male, ma come antidoto contro quel virus distruttivo che avrebbe finito per rendere tutti colpevoli. L'odio è sempre un'attesa mancata, tradita e, come dice sempre Etty, «ogni attimo di odio che aggiungiamo al mondo, lo rende più inospitale»<sup>23</sup>.

Odiare – le fa eco Ruth Klüger – è supporre che l'universo sia spaccato in

---

19 *Ivi*, p. 45.

20 G. KOLMAR, *Il canto del gallo nero. Selezione di poesie e lettere*, a cura di G. Pistoso, Essedue, Verona 1990, p. 273.

21 Cfr. *ibidem*.

22 L. NISSIM, P. LEWINSKA, *Donne contro il mostro*, Ramella, Torino 1946, p. 192.

23 E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, cit., p. 212.

due, buoni da un lato, malvagi dall'altro, mentre in realtà in ogni spazio di vita vissuta, bene e male sono compresenti. Assumere *in toto* la realtà diventava allora il compito primario, reagendo con una risposta assoluta, quella che spinge verso la bontà e la compassione verso gli altri<sup>24</sup>. Nel giugno 1944, quando era già stata selezionata per la camera a gas, Ruth Klüger viene inspiegabilmente fatta oggetto di bene che assumerà la dimensione del dono della vita, senza alcuna giustificazione, né morale, né razionale. Ricordando l'episodio che la vide stranamente diventare oggetto di un'attenzione da parte di una funzionaria delle SS, che le salvò la vita, Ruth si convince che il bene irrompe da sé senza alcuna regola, né misura, e che conserva un imprevedibile carattere di libertà, che rende il bene «unico, inspiegabile, ineguagliabile», a differenza del male, che prende la forma dell'ottusità, della grettezza, della prevedibile banalità, per dirla con Hannah Arendt.

Così da aggrapparsi furiosamente alla vita, come bene da difendere sino alla fine per sé e per quanti erano vicini, quale estremo gesto etico capace di regalare attimi di autonomia e di libertà:

«Mi capita spesso – scriveva Hillesum agli amici di Amsterdam nel luglio 1943, pochi mesi prima di morire in una camera a gas – di camminare di buon passo, la sera, lungo il filo spinato e allora dal mio cuore si innalza sempre una voce [...] e questa voce dice: la vita è una cosa splendida e grande; più tardi dovremo costruire un mondo completamente nuovo»<sup>25</sup>.

Il filo spinato, insomma, «è una pura questione di opinioni»<sup>26</sup>. «Noi dietro il filo spinato?», diceva un vecchio signore, accennando malinconicamente con la mano; «sono piuttosto *loro* a vivere dietro il filo spinato»: non si trattava insomma di vedere quel filo spinato come un elemento di violenza, di limite, di mortificazione della libertà, di sentenza infausta sul proprio destino, ma un orizzonte di un mondo vivo e libero, capace di guardare con occhi diversi quel filo come delimitazione del mondo di fuori, estraneo e malato, oppresso dal male. Il mondo indifferente che si muoveva intorno ai campi di sterminio e gli stessi nazisti che vi abitavano, erano i veri prigionieri, mai liberi, costituzionalmente impotenti a scorgere alcuna responsabilità per la vita e per questo incapaci di rubare l'anima a quanti si avviavano a morire cantando<sup>27</sup>.

## 5. LIBERTÀ COME RESISTENZA

L'impressionante numero delle testimonianze e degli scritti post-Shoah ci ha restituito nel dettaglio la vita dei campi, la progressiva opera di disumanizzazione dei prigionieri condotti allo stremo verso le camere a gas, attraverso l'esercizio arbitrario e assoluto del potere e dell'organizzazione nazista, intenzionato soprattutto

24 R. KLÜGER, *Vivere ancora*, Einaudi, Torino 1995, pp. 214 e ss.

25 E. HILLESUM, *Diario 1941-1943*, cit., p. 134.

26 E. HILLESUM, *Lettere 1942-1943*, cit., p. 39.

27 Cfr. al riguardo P. LEVI, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Torino 1947.



all'annientamento fisico e psichico delle vittime. Si è parlato al riguardo della messa in opera di una sorta di didattica della sopraffazione<sup>28</sup>, volta a sradicare nei prigionieri qualche sia pur minimo residuo di identità, riducendo il deportato da persona inizialmente disorientata e impaurita a *pezζzo*, a *Häftling* o, nel peggiore dei casi, a *Muselmann*, a prigioniero sfiancato, ormai svuotato dell'energia vitale, a metà strada fra la vita e la morte, senza essere più vivo e senza essere ancora morto<sup>29</sup>.

La lenta e inesorabile trasformazione dei prigionieri in una massa sottomessa e inoffensiva, sottoposta giornalmente a un codice arbitrario di norme e di regole, atte ad organizzare nel dettaglio ogni azione nel lager, sembrava spegnere ormai qualsiasi volontà di rivolta, così che

«nella desolazione l'aguzzino potesse riconfermare dinanzi a se stesso la propria superiorità di uomo opposto ad un oggetto che era lecito vessare, con cui si poteva giocare, che era possibile sopprimere senza che mai e in nessun caso la sua morte decretasse la dignità della vittima»<sup>30</sup>.

E se improbabile appariva l'eventualità di una sollevazione, di una qualche forma di rivolta, pur nella sproporzione fra il grande numero dei prigionieri e l'esiguo numero dei militari nazisti presenti nei lager, segno indiscusso dell'avvenuta spersonalizzazione delle vittime, non per questo si spense completamente in molti di loro la coscienza, carica di dignità, di far parte ancora della specie umana, pur così aggredita e violentata. In un evento del tutto nuovo nella storia umana, secondo cui gli internati, in quanto ebrei, non rappresentavano degli oppositori politici o dei nemici dello Stato, rei di attentare a qualche forma di sopraffazione del popolo tedesco, ma solo una sottospecie di umanità di cui occorreva liberarsi, veniva ad essere capovolta l'idea stessa della dignità umana, che molta parte del pensiero filosofico tedesco, basti pensare a Kant, aveva caratterizzato come valore supremo della civiltà occidentale<sup>31</sup>.

Nasce da queste considerazioni, che certo paralizzano il pensiero nutrito da quella stessa civiltà, e che lo rendono incapace di dar conto della logica di quell'antimondo, una forma di stupore e di gratitudine, generata da quanti, immersi in quell'oscurità disperante, hanno saputo "resistere", oltre ciò che anche oggi appare umanamente impossibile, oltre la pressione dell'annichilimento, oltre la paura di veder moltiplicata la violenza. Non si tratta per il filosofo ebreo canadese Emil Fackenheim di astrarre da quell'inferno piccole prove consolatorie che dicano come, nonostante tutto, non tutto funzionò sino in fondo in quella devastante pratica quotidiana dell'annientamento. Né si tratta di indicare, in modo edificante ed esemplare, qualche piccolo grande eroe dimenticato, quasi a veder sacralizzata una

28 Cfr. G. DE ANGELIS, *Le donne e la Shoah*, Avagliano, Roma 2007, p. 97.

29 Cfr. P. LEVI, *Se questo è un uomo*, cit., pp. 105-106.

30 B. BETTELHEIM, *Sopravvivere*, Feltrinelli, Milano 1981, p.72.

31 Cfr. E. FACKENHEIM, *Auschwitz come sfida alla filosofia e alla teologia*. Lezione pronunciata l'11 aprile 1993 presso l'Università Martin Luther di Halle-Wittenberg, ora in *Tiqqun-Riparare il mondo. I fondamenti del pensiero ebraico dopo la Shoah*, cit., pp. 287-300.

certa idea di martirio del tutto estraneo in quell'universo concentrazionario<sup>32</sup>.

Accanto all'orrore per quegli anni crudeli in cui tutto si consumò nel silenzio e nell'indifferenza generale, ci rimane da osservare con meraviglia che molti riuscirono a resistere, dando prova che l'uomo può ritornare a riconoscersi dentro la sua mai perduta libertà, recuperando attraverso gesti di resistenza quella parte di umanità che gli era stata sottratta. Pur sottoposti a tanto male, c'è stato chi è riuscito a reagire e a dire di no, non in forza di uno slancio eroico, ma quale quotidiana testimonianza di come quella voce interiore, che imponeva di voler vivere dignitosamente, fosse più forte della morte.

Tanti, molti i fatti, a cui si può far riferimento: significativa al riguardo la decisione di molte donne ebrei incinte di nascondere la gravidanza, per poter infine partorire il proprio figlio. Nonostante la deroga alla norma halakhica decisa in quei frangenti dai rabbini, queste donne non vollero abortire, anche se certe della morte immediata dei loro bambini e di se stesse. *Decidere contro*, opporsi all'ordine, che viveva nei lager sull'immediata soppressione dei nascituri, rispondeva disperatamente alla volontà di aderire ad un altro ordine, di vivere e di far vivere attraverso questi gesti straordinari di libertà. Questo limite "estremo" toccato a quelle madri diventa la prova evidente che la resistenza poteva in quel tragico presente rappresentare la sua segreta dimensione ontologica ed etica, a cui guardare, per restituire, come dire, dignità trascendentale a quelle scelte. Come fu possibile ciò che appare impossibile? Da chi e da dove proveniva quell'ordine eteronomo più forte della paura della morte, più tenace della violenza quotidiana?

Tali comportamenti, vissuti dentro quella rischiosa e sottile linea di demarcazione tra la vita e la morte, tra la difesa della propria libertà e la sottomissione sfnita all'annichilimento, tra la fede e l'incredulità, non consente di delineare alcuna gerarchia valoriale in ordine all'impegno della resistenza, giustificata, a volte, dalla fedeltà al Dio della promessa e, altre volte, dall'obbedienza ad una legge interiore, o, altre volte ancora, dalla scelta di darsi la morte:

«In un ambiente la cui unica e definitiva espressione è un sistema di umiliazione, tortura e uccisione, il fatto che le vittime mantengano un brandello di umanità, non è solo la base della resistenza, ma è già parte integrante di essa. In un mondo simile – questa è la testimonianza delle madri, dei molti di cui si fece portavoce Pelagia Lewinska, dei combattenti dei ghetti e dei campi, e dei chassidim di Buchenwald e di Lublino – la vita non ha bisogno di essere santificata: è già santa. Questa è la definizione della resistenza che cercavamo»<sup>33</sup>.

Ne è un esempio anche Adam Czerniakow, il presidente dello *Judenrat* del ghetto di Varsavia, tenace combattente, che in ultimo preferì il suicidio, piuttosto che obbedire all'ordine delle SS di uccidere dei bambini<sup>34</sup>. Non è difficile supporre

---

32 Cfr. E. FACKENHEIM, *Un epitaffio per l'ebraismo tedesco. Da Halle a Gerusalemme*, Giuntina, Firenze 2010, pp. 201-202.

33 *Ivi*, p. 198. Il corsivo è dell'Autore.

34 Cfr. *ibidem*.

come queste storie drammatiche lancino anche oggi il loro forte messaggio, specialmente nello Stato di Israele, il Paese che doveva rappresentare per i sopravvissuti dei campi di sterminio il luogo sicuro per riprendere a vivere in pace e in libertà, e che invece si è rivelato come il più incerto e pericoloso, dove il rischio di un altro annientamento si fa sempre più possibile. Le aggressioni esterne al giovane Stato da parte degli egiziani, degli arabi e ora dei fondamentalisti della Jihad stanno ad indicare che l'imperativo morale alla resistenza obbliga ancora una volta ad ascoltare la voce di Auschwitz e a lottare, perché non si debba concedere a Hitler il diritto a vittorie postume:

«Gli ebrei non hanno il diritto di concedere a Hitler delle vittorie postume. Essi hanno il dovere di sopravvivere come ebrei perché il popolo ebraico non abbia a perire. Essi non hanno il diritto di disperare dell'uomo e del suo mondo e di trovare rifugio sia nel cinismo sia nell'aldilà, se non vogliono contribuire ad abbandonare il mondo alle forze di Auschwitz. Infine essi non hanno il diritto di disperare del Dio di Israele, perché l'ebraismo non perisca»<sup>35</sup>.

Sono queste le richieste che devono oggi percuotere anche la filosofia e questo non significa affatto voler "ontologizzare" la Shoah, ricadendo nella sua mitizzazione<sup>36</sup>. Fackenheim è molto chiaro: non sono certo i lager a richiedere un'indagine ontologica sulla natura del male. Sono invece i resistenti, coloro che si sono opposti, reclamando ciascuno di loro la custodia personale della propria umanità, a essere riusciti in modo sorprendente a guadagnare – per così dire – la distanza da quel luogo, dove si attuava sistematicamente la de-ontologizzazione dell'umano.

Ed ora si può ridare voce al pensiero critico e libero, anche perché ad Auschwitz fu possibile pensare criticamente e liberamente. Espresso in forma filosoficamente più corretta: dal momento che in quella condizione estrema la resistenza divenne un modo di essere, essa diventa ora per la filosofia una categoria ontologica. Ed ancora: la resistenza diventa una possibilità ontologica soltanto perché essa è stata una realtà ontica<sup>37</sup>. Una prova ulteriore per sostenere che la discontinuità del pensiero, scaturita dal *novum* di Auschwitz, non può – grazie ai resistenti – essere superata o annullata mediante simboli metastorici, ma accolta come voce imperativa, «epistemologicamente ultimativa»<sup>38</sup>, *autenticamente* cogente, ossia «possibile, anzi obbligatoria per noi, solo *dopo* quell'evento»<sup>39</sup>.

---

35 E. FACKENHEIM, *La presenza di Dio nella storia. Saggio di teologia ebraica*, Queriniana, Brescia 1977, p. 111.

36 Si vedano, ad esempio, due recenti recensioni all'edizione italiana di *Tiqqun-Riparare il mondo*, di G. ISRAEL, *Fackenheim vola nei cieli dell'ontologia, ma la storia non è finita con la Shoah*, in <http://sottoscrizione.wordpress.com/2010/4/03/fackenheim-vola-nei-cieli> e R. DE BENEDETTI, *Teologia senza croce. Fackenheim: il pensiero occidentale non ci ha strappato dalla fossa dell'Olocausto dove è mancato il Dio dei cristiani*, «Il Foglio», 3 aprile 2010.

37 Cfr. E. FACKENHEIM, *Tiqqun-Riparare il mondo*, cit., p. 252.

38 *Ivi*, p. 214.

39 *Ivi*, p. 215.

Fackenheim non mancava di indicare al riguardo le potenzialità etiche della *teshuvah* ebraica, dal momento che solo tramite il “ritorno” dell’uomo alla sua fonte generativa e alla dignità di sé può ripartire il pensiero filosofico, grazie a quanti hanno sentito l’imperativo di resistere oltre ogni possibile salvezza, riconsegnando ai posteri il compito di continuare, *immer wieder*, a cercare e a vivere ancora.

Lungi dal rappresentare enfaticamente una memoria edificante e una testimonianza esemplare, la voce imperativa della resistenza ebraica nei campi può uscire fuori dalla pagina oscura di quella storia e proiettarsi nel tempo della nostra storia, volta al futuro, alla possibilità cioè di esprimere nuove profondità e nuove categorie interpretative. La libertà di fronte al male, l’obbedienza ad un ordine eteronomo, l’appello alla responsabilità per gli altri, la testimonianza come categoria trascendentale della libertà: è questo lo scenario teorico attraverso cui occorre decostruire in modo radicale quell’attrezzatura teorica, che ha giustificato quell’orrore e tutti gli orrori.

«La Shoah’ mette in questione non solo questo o quel modo di essere umani, ma *tutti* i modi. Esso infrange le civiltà, le culture e le religioni, non all’interno di questo o quel contesto sociale e storico, ma all’interno di *ogni possibile* contesto. Riparare il mondo, questa è la Buona Novella per il mondo. Il pensiero che stiamo cercando, filosofico, cristiano ed ebraico, dovrà avere una portata universale: quella di una testimonianza»<sup>40</sup>.

La consegna etica di questo altissimo portato esistenziale, espresso nella forma del «resistere all’inferno in nome dell’obbedienza alla vita»<sup>41</sup> rimbalza all’interno della coscienza filosofica che, di fronte alla discontinuità e alle lacerazioni degli eventi storici, osa sollevare lo sguardo sulla possibile pretesa di “riparare” il mondo e contribuire «a produrre il nuovo giorno mentre è ancora notte»<sup>42</sup>. Compito forse impossibile, ma necessario, quello che sta oggi di fronte ad ogni uomo, sia esso religioso o secolare, che in forme nuove e diverse sente il dovere di esprimere la fisionomia di un umanesimo critico, nel riconoscimento, in primo luogo, della devastazione del male di cui sono capaci gli esseri umani e, al contempo, pronto ad affermare la possibilità messianica del bene, quale fonte «infinitamente fragile, infinitamente preziosa»<sup>43</sup>.

Se la testimonianza – come suggerisce Ricoeur<sup>44</sup> – è una relazione fiduciaria che lega la narrazione del fatto con l’affidabilità di colui che racconta, c’è da supporre che la resistenza al male perpetrato nei campi di sterminio, attraverso drammatiche scelte di libertà, lungi dal rappresentare soltanto il doloroso patrimonio della memoria ebraica, può ancora sollecitare la coscienza morale contemporanea, chiamata a riflettere su una differente concezione della libertà che libera non solo

40 *Ivi*, pp. 224-225.

41 *Ivi*, p. 215.

42 *Ivi*, p. 54.

43 T. TODOROV, *Memoria del male. Tentazione del bene. Inchiesta su un secolo tragico*, cit., p. 371.

44 P. RICOEUR, *La memoria, la storia, l’oblio*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 13 e sgg.

colui che compie la scelta, ma tutti coloro che ne fanno memoria e ne danno testimonianza, nella consapevolezza che dalla furia dissolutrice del tempo nulla, proprio nulla andrà perduto. Come recita un passo del Talmud, a proposito di un episodio biblico che racconta un inaudito atto di libertà, maturato nell'obbedienza ad un ordine differente. È il sacrificio sul monte Moriah, dove Isacco non venne ucciso, ma dove, alla fine, qualcuno pagò con la vita.

«E Abramo – si legge – sacrificò il montone al posto di suo figlio. Povero montone, dicono i saggi. Dio mette gli uomini alla prova ed è lui ad essere ucciso. È ingiusto. Non ha fatto niente lui. Rabbi Joshua dice: “Dal sesto giorno della Creazione, questo montone viveva in paradiso, aspettando di essere chiamato; era stato destinato sin dall'inizio a sostituire Isacco sull'altare”. Montone speciale, dal destino unico, di cui rabbi Hanina ben Dossa dice: “Niente di questo sacrificio andò perduto. Le ceneri furono disperse nel santuario del Tempio; i tendini David li usò come corde per la sua arpa; la pelle la prese il profeta Elia per vestirsene; quanto ai due corni, il più piccolo chiamò il popolo perché si riunisse ai piedi del Sinai e il più grande risuonerà un giorno per annunciare la venuta del Messia”»<sup>45</sup>.

*Niente andrà perduto*, sia la voce di quanti, anche oggi, continuano a contestare lo scandalo assoluto del male, sia chi riprende il peso della propria libertà facendosi tentare dal bene, da quella “piccola bontà”<sup>46</sup>, senza difesa, mediante cui ogni altro non è mai indifferente, ma diventa il principio etico della libertà fattasi responsabilità e promessa di giustizia.

---

45 E. WIESEL, *Personaggi biblici attraverso il midrash*, Cittadella, Assisi 1978, p. 93.

46 Cfr. al riguardo V.S. GROSSMANN, *Vita e destino*, a cura di C. Zonghetti, Adelphi, Milano 2008, p. 89.

# ECONOMIA E LIBERTÀ

ANGEL RODRÍGUEZ LUÑO<sup>1</sup>

## 1. INTRODUZIONE: LIBERTÀ, ECONOMIA ED ETICA

In senso filosofico generale è abbastanza chiaro che l'attività economica presuppone la libertà. Lionel Robbins scrisse che l'economia «è la scienza che studia la condotta umana come una relazione tra scopi e mezzi scarsi applicabili ad usi alternativi»<sup>2</sup>. L'attività economica presuppone quindi la capacità di proporsi dei fini, di ordinare le diverse finalità secondo le proprie preferenze, e anche di progettare l'uso più efficiente degli scarsi mezzi a disposizione. È vero che alcune di queste finalità, come l'alimentazione, sono imposte dalla natura, ma anche queste finalità naturali sono per noi finalità intelligibili, percepite, elaborate e valutate da noi e messe in un certo ordine secondo le nostre preferenze<sup>3</sup>.

Ciò che ha suscitato e continua a suscitare un acceso dibattito non è il rapporto generale tra economia e libertà, ma il problema della libertà economica, cioè il problema di sapere se l'attività economica debba svolgerla ciascuno secondo la propria iniziativa nell'ambito del mercato e nel rispetto delle norme generali della giustizia, o se invece debba essere pianificata o controllata dallo Stato mediante comandi, divieti, concessioni, licenze, regolamentazioni legali specifiche, controllo del credito e del tasso di interesse, ecc. e, in questa seconda ipotesi, fino a che punto possano spingersi gli interventi dello Stato.

Per essere chiaro fin dal principio, la mia opinione è che nella stragrande maggioranza dei paesi l'apparato statale è cresciuto a dismisura a danno del mercato e ha invaso la libertà economica dei cittadini oltre ciò che è economicamente conveniente ed eticamente ammissibile<sup>4</sup>.

Dato che siamo arrivati a questa situazione per motivazioni sia etico-politiche che economiche, per portare avanti la nostra riflessione occorre delimitare in qual-

---

1 Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Teologia.

2 L. ROBBINS, *Saggio sulla natura e l'importanza della scienza economica* (1932), UTET, Torino 1947, p. 20.

3 Per lo studio filosofico del rapporto tra economia e libertà si veda l'ottima monografia di A. MILLÁN PUELLES, *Economía y libertad*, Confederación Española de las Cajas de Ahorros, Madrid 1974.

4 Questa tesi è illustrata da C. RODRÍGUEZ BRAUN, *Estado contra mercado*, Taurus, Madrid 2000. Per uno studio approfondito è ancora indispensabile l'opera fondamentale di L. VON MISES, *L'azione umana. Trattato di economia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2016, capitoli 27-36.

che modo l'ambito etico-politico rispetto a quello economico. All'etica e alla politica compete valutare le finalità che gli attori economici si propongono, tenuto conto del loro dovere di contribuire al bene comune. L'etica formula inoltre alcune regole di giustizia che vanno osservate in ogni caso. Si tratta di regole negative, perché ci dicono ciò che gli attori economici nello svolgimento della loro attività non possono mai fare, ma non ci dicono come si deve procedere economicamente.

All'economia spetta invece giudicare il rapporto tra i mezzi e i fini per i quali i mezzi sono stati scelti. Se considerazioni di natura etica e politica ci portano a pensare che tutti dovremmo impegnarci per far diminuire la disoccupazione giovanile, l'economia ci dice che questa o quella strategia, pur adottata con la migliore delle intenzioni, non darà luogo a una riduzione della disoccupazione giovanile, mentre tale riduzione potrà aver luogo se vengono messe in atto altre strategie, alle quali forse non si era pensato in un primo momento. In sintesi: le leggi economiche, fondate su alcune caratteristiche intrinseche e insuperabili dell'agire umano, ci insegnano che se facciamo questo, gli effetti saranno questi; se invece facciamo quello, si otterranno gli effetti contrari.

Dobbiamo occuparci quindi di questioni economiche e di questioni etiche. Cominciamo dai problemi economici.

## 2. L'ILLUSIONE DELL'ESPANSIONE CREDITIZIA

L'eccessivo interventzionismo attuale dello Stato sui processi economici presuppone alcuni postulati teorici che a molti economisti sembrano sbagliati. Com'è noto, secondo la legge di Say o leggi degli sbocchi, il vero motore dell'economia è la produzione, non la domanda<sup>5</sup>. L'offerta, infatti, è in grado di creare la domanda, visto che il venditore è sempre anche un compratore. Per cui offerta e domanda nel tempo si bilanciano, purché esistano certe condizioni e proporzioni che il libero mercato garantisce. Say sostiene, in sintesi, che non ci potrà mai essere una superproduzione generale di tutti i beni e servizi.

Keynes, e l'economia di matrice keynesiana oggi dominante, pensava di aver confutato la legge di Say<sup>6</sup>. Egli riteneva che il motore dell'economia fosse il consumo e che la causa prima delle crisi economiche fosse una domanda aggregata insufficiente, cioè il sottoconsumo. Le crisi si producono perché l'equilibrio tra risparmio e investimento non è così facile come pensavano gli economisti classici. La riduzione dei consumi a fronte di un aumento del risparmio condurrebbe a una

---

5 Cfr. J.-B. SAY, *Traité d'économie politique*, 2 voll., Deterville, Paris 1819, lib. I, cap. XV. Per l'esposizione che ne fa D. RICARDO, cfr. *The Principles of Political Economy and Taxation*, ed. Everyman, New York 1943, pp. 193-194.

6 Cfr. per esempio, J.M. KEYNES, *Teoria generale dell'occupazione, dell'interesse e della moneta*, UTET, edizione eBook, Novara 2013, cap. 2, sezione VI. Per una discussione critica e particolareggiata della posizione di Keynes nei riguardi della legge di Say, si veda: H. HAZLITT, *The Failure of The "New Economics"*, Arlington House, New Rochelle (NY) 1978, cap. 3.

riduzione degli investimenti e del reddito nazionale, e ad un'impennata del tasso di disoccupazione.

Secondo Keynes occorre sostenere e stimolare a ogni costo la domanda. La soluzione passa attraverso l'iniziativa e la *leadership* del settore pubblico. Aumentando la spesa pubblica e creando deficit di bilancio, lo Stato rilancia la domanda aggregata, evita il sottoconsumo e l'eccesso di produzione e si arriva alla piena occupazione.

Questa concezione ha spinto le autorità politiche e monetarie a mettere in pratica una politica di espansione creditizia e monetaria non fondata sul risparmio reale. L'espansione creditizia viene vista come il miracolo di trasformare le pietre in pane<sup>7</sup>. Perciò sono state messe in atto tutte le procedure idonee per aumentare massicciamente l'offerta monetaria e gli investimenti senza diminuire tuttavia i consumi, pertanto creando dal nulla un valore economico fittizio. Le procedure per mettere in atto l'espansione creditizia sono principalmente le seguenti: un tasso di interesse artificialmente basso; l'apertura di depositi; il sistema di riserva frazionaria delle banche che consente di utilizzare i depositi come se fossero dei prestiti e che fa dell'offerta monetaria un palloncino che si gonfia e si sgonfia; la spesa pubblica in deficit con il conseguente aumento del debito; le politiche inflazionistiche (che sono un sistema di tassazione camuffata) e, come *ultima ratio*, la stampa di banconote. Come ha scritto Francesco Forte, «il nocciolo della genuina concezione di Keynes e dei keynesiani, la loro magica ricetta per fabbricare oro dal nulla, è dunque la sostituzione della legge di Say (per cui l'offerta crea automaticamente la domanda) con quella opposta, per la quale è la domanda che crea l'offerta e quindi il consumo crea il risparmio e lo sviluppo»<sup>8</sup>. In sintesi Keynes viene a dirci che spendere di più, risparmiare di meno e indebitarsi maggiormente è il sistema per diventare più ricchi. Come scrisse il grande economista W. Röpke, «se non avessimo avuto un Keynes [...], la scienza economica sarebbe certo un po' più povera, ma i popoli sarebbero tanto più ricchi e non conoscerebbero i morsi dell'inflazione»<sup>9</sup>.

Come hanno evidenziato i migliori studi sulla grande crisi economica iniziata nel 2008<sup>10</sup>, le politiche di espansione creditizia adottate dalle autorità politiche e monetarie, con la collaborazione non certo disinteressata delle banche d'affari e delle banche commerciali, vengono percepite dal sistema economico come una maggio-

---

7 Il Documento degli Esperti Britannici, dell'8 aprile 1943, riconducibile a Keynes, definiva l'espansione creditizia come «il miracolo [...] di trasformare una pietra in pane». Per una valutazione si veda: L. VON MISES, *Planificación para la libertad*, Centro de Estudios sobre la Libertad, Buenos Aires 1986, cap. IV: “Convertir piedras en pan, el milagro keynesiano”.

8 F. FORTE, *Prefazione* al volume di H. Lewis, *Tutti gli errori di Keynes. Perché gli Stati continuano a creare inflazione, bolle speculative e crisi finanziarie*, IBL Libri, Torino 2010, pp. 21-22.

9 W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda. Verso un'economia umana*, Edizioni di “Via Aperta”, Varese 1965, p. 221.

10 Si vedano T.E. WOODS, *Meltdown: A Free-Market Look at Why the Stock Market Collapsed, the Economy Tanked, and Government Bailouts Will Make Things Worse*, Regnery Publishing, Washington, D.C. 2009; J. HUERTA DE SOTO, *Moneta, credito bancario e cicli economici*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012.



re disponibilità di credito che spinge ad investire nei progetti marginali, ora ritenuti convenienti, in tutte le fasi della filiera produttiva. Aumentando gli investimenti in beni di capitale e in beni di consumo durevole, i processi produttivi si allungano e ciascuna tappa della filiera si prolunga. Tuttavia l'ampliamento della struttura produttiva, finanziato da questo denaro di nuova creazione e non da un aumento della propensione al risparmio da parte degli attori economici, crea nel mercato una mancanza di coordinamento intertemporale che può durare anche diversi anni e induce costantemente all'errore nel calcolo imprenditoriale.

All'inizio l'effetto combinato di un aumento crescente degli investimenti senza una riduzione dei consumi e il seguente accumulo preventivo di capitale produce una sensazione di euforia, un *boom* economico, una bolla, da cui trae giovamento anche l'erario dello Stato. Tuttavia, come hanno mostrato gli studi di Jesús Huerta de Soto e di altri autori<sup>11</sup>, il processo di espansione creditizia scatena una serie di fenomeni tipicamente microeconomici che finiscono per far esplodere la crisi economica, che sarà tanto più profonda quanto più massiccio e tenace sarà stato il processo di espansione creditizia.

Il pesante malessere sociale ed economico causato dalla crisi economica del 2008 mette in evidenza innanzitutto un errore economico. Non è vero che l'aumento massiccio dell'offerta monetaria e del credito non fondato sul risparmio reale contribuisca al progresso economico e al benessere di tutti. Tuttavia ci sono non pochi autori che non ammettono questo errore e continuano ad attribuire l'attuale crisi al libero mercato. Vale a dire, ritengono che i nostri attuali problemi sono causati non dall'intervento espansivo delle autorità politiche e monetarie, ma dal fatto che tale intervento non è stato sufficientemente consistente o non abbia svolto un controllo sufficientemente rigoroso<sup>12</sup>. Quindi dovremmo promuovere un'espansione creditizia e un interventismo statale ancora più forti.

Il punto di vista di questi fautori dell'espansione creditizia è difficilmente credibile. In primo luogo, secondo i dati forniti dal Fondo Monetario Internazionale, nel 2013 la spesa pubblica rappresentava in Italia il 51,1 % del PIL, il 56,9 % in Francia, il 44,8 in Germania, il 38,3 negli Stati Uniti<sup>13</sup>; non si può definire come libero mercato un sistema in cui lo Stato non solo è il principale attore economico, ma tiene in mano anche tutti gli strumenti per controllare il tasso di interesse, l'offerta monetaria e creditizia e il mercato del lavoro. In secondo luogo, dal punto di vista

---

11 Si veda soprattutto J. HUERTA DE SOTO, *Moneta, credito bancario e cicli economici...*, cit., pp. 247-443, specialmente pp. 316-346. Nella sua opera del 1931, F. Hayek aveva spiegato in maniera convincente come un'espansione o contrazione del credito influisca sull'intero sistema economico: cfr. F.A. HAYEK, *Prezzi e produzione: una spiegazione delle crisi delle economie capitaliste* (1931), ESI, Napoli 1990. Questi studi furono completati in F.A. HAYEK, "Profits, Interest and Investment" and Other Essays on the Theory of Industrial Fluctuations, Augustus M. Kelley, Clifton 1975.

12 Si veda per esempio J.E. STIGLITZ, *Bancarotta. L'economia globale in caduta libera*, Einaudi, Torino 2010.

13 Fonte: FMI, *Fiscal Monitor*, 13 ottobre 2013.

teorico questa impostazione dovrebbe confutare gli studi di L. von Mises sugli effetti dell'interventismo statale<sup>14</sup>.

A questo punto l'obiezione passa generalmente sul piano etico ed etico-politico. Più o meno l'obiezione recita così: anche se ammettessimo che l'interventismo statale e lo Stato del benessere che esso persegue comportassero una minore efficienza economica e costi molto elevati, esistono importanti ragioni di natura etica, fondate sul bene comune e sulla giustizia sociale, che costringono a seguire questa via. L'obiezione ci porta a prendere in esame la dimensione etica del problema.

### 3. INTERVENTISMO ED ETICA

Cerchiamo dunque di riassumere le ragioni di natura etica e sociale che vengono addotte per giustificare l'interventismo statale. Nell'ambito del libero mercato gli attori economici cercano il loro proprio interesse, secondo la logica del profitto. Nessuno assume il punto di vista del bene comune, che comprende la promozione e la garanzia dei diritti economici, sociali e culturali dei cittadini, soprattutto dei più deboli, promozione e difesa che sono indispensabili perché la società sia giusta.

È vero che alcuni cittadini saranno in grado di provvedere a se stessi e di garantirsi il futuro, ma tanti altri non ne saranno capaci. Pertanto sembra necessario che, in una prospettiva di fondamentale uguaglianza, lo Stato garantisca una protezione sociale universale (per tutti) con carattere di servizio pubblico. Il fatto che tale protezione, conosciuta come Stato del benessere, richieda un consistente finanziamento pone lo stesso problema di qualsiasi altra voce della spesa pubblica. Se la spesa è giusta e si deve fare, occorrerà predisporre un sistema fiscale che fornisca allo Stato le risorse necessarie.

Prima di procedere all'esame di questa argomentazione, occorre però stabilire due premesse.

In primo luogo è importante chiarire che quanti, come me, desiderano un apparato statale più piccolo e difendono la libertà economica di fronte all'interventismo statale, non desiderano un stato debole. Tutt'al contrario. Lo Stato dovrebbe limitarsi a fare le cose che deve fare secondo il principio di sussidiarietà, ma quelle cose deve poter farle fino in fondo. Cioè deve essere in grado di impedire ogni forma di frode e di corruzione, così come i monopoli fondati su concessioni statali e i cartelli risultanti da accordi occulti o semi-mafiosi. Deve essere garantita per tutti la possibilità di agire liberamente nel mercato e di competere in modo legale e trasparente. Ogni simbiosi tra il potere politico e il potere economico deve essere esclusa. In altre parole, spetta indiscutibilmente allo Stato stabilire e far rispettare ciò che "l'economia sociale di mercato" chiama la "costituzione economica"<sup>15</sup>.

14 Cfr. L. VON MISES, *I fallimenti dello stato interventista*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2011.

15 Cfr. W. EUCKEN, F. BOHM, H. GROSSMAN-DOERTH, *The Ordo Manifesto of 1936*, in A. Peacock, H. Willgerodt, *Germany's Social Market Economy: Origins and Evolution*, Palgrave Macmillan, London 1989, pp. 23-24.

Va chiarito in secondo luogo che nessuno mette in discussione che la comunità politica ha il dovere di garantire un sistema di protezione per coloro che per grave malattia, invalidità o altre cause oggettive non possono provvedere a se stessi. L'elargizione dei servizi richiesti, che può avvenire anche tramite strutture private che rispettino le condizioni stabilite dalla comunità, deve essere trasparente, con costi chiari, controllati e approvati, e non può essere il pretesto per la creazione di mega-strutture burocratiche che consumano le risorse che andrebbero invece destinate a quanti, per ragioni oggettive, non possono provvedere a se stessi

Fatte salve queste due premesse, bisogna dire subito che l'impostazione appena descritta presuppone, erroneamente a mio giudizio, che il bene comune della società è qualcosa di separato e indipendente dalle persone fisiche e morali, mentre in realtà il bene comune è un bene prodotto dalla collaborazione di tutti, comunicabile e da comunicare a tutti. Il bene comune è frutto della collaborazione sociale. Basta riflettere sulle modalità di collaborazione sociale per capire che di fatto non sono in alternativa l'agire per il proprio interesse e l'agire per il bene comune, giacché le persone oneste agiscono simultaneamente e per il proprio interesse e per il bene comune. Ogni attività svolta per il proprio interesse confluisce di per sé sul bene comune, tranne i casi in cui si perseguono scopi contrari alle norme di giustizia o si impiegano mezzi contrari a tali norme. I comportamenti anti-sociali (frode, violenza, corruzione) sono certamente contrari al bene comune, ma non lo sono quei comportamenti che, orientati al proprio interesse, apportano al bene comune ciò che ciascuno può apportare. Se il proprio interesse e il bene comune fossero incompatibili o contrari, la vita sociale non sarebbe proprio possibile.

Nelle nostre società la collaborazione sociale è fondata sulla divisione del lavoro. Ciascuno di noi svolge un'attività che produce il valore sufficiente per comprare tutto il resto (fatto da altri) e per contribuire al sostentamento dei beni pubblici e delle persone che non sono in grado di provvedere a se stesse. I vantaggi di questo sistema sono evidenti. È celeberrimo l'esempio della produzione di spilli proposto da Adam Smith all'inizio del suo saggio sulla natura e le cause della ricchezza delle nazioni<sup>16</sup>. La dimostrazione più evidente e macroscopica dei vantaggi della divisione del lavoro è che essa ha consentito un fortissimo aumento della popolazione<sup>17</sup>.

La collaborazione sociale si svolge mediante il lavoro onesto e ben fatto, e si dà generalmente in modo spontaneo e preterintenzionale. Pensiamo a quante persone sono coinvolte nelle cose presenti in questa sala. Per semplificare, fissiamo l'attenzione solo sul fatto che molti componenti dell'arredamento forse sono arrivati a noi

---

16 Cfr. A. SMITH, *La ricchezza delle nazioni*, Newton & Compton, Roma 1976, vol. I, pp. 48-49. Adam Smith parla di un laboratorio per la fabbricazione di spilli, nel quale un operaio riusciva in media a produrre tra 1 e 20 spilli al giorno. Dividendo le diverse fasi della lavorazione tra 10 operai, ciascuno di loro riusciva a produrre 4.800 spilli al giorno, il che comportava tra l'altro un grande aumento del guadagno giornaliero di ogni operaio, che poteva in questo modo mantenere una famiglia.

17 Nel 1600 la Francia aveva 20 milioni di abitanti; l'Italia 13.

dal nord dell'Italia attraverso l'autostrada A1. Coloro che progettaronο e costruirono l'autostrada, molti anni fa, lavoravano per ottenere un salario che permettesse loro di vivere e mandare avanti la famiglia, e magari di poter dare ai propri figli una formazione universitaria. Ma il loro lavoro, per sua stessa natura, li metteva in un rapporto di collaborazione con tutti noi, anche con l'istituzione universitaria che ci ospita in questo momento, che allora non esisteva e alla quale non potevano pertanto pensare.

Qualsiasi lavoro onesto è di per sé aperto al bene comune. Se un politico dell'epoca fosse andato a parlare del bene comune a coloro che costruivano l'autostrada, gli operai avrebbero pensato subito che quel politico voleva chiedere loro qualche cosa di strano: forse fare ore straordinarie non pagate, oppure un aumento delle tasse e quindi una diminuzione dello stipendio. Parlare del bene comune a chi già vi collabora mediante un lavoro onesto e coscienzioso altro non è che pura e semplice retorica.

Questo semplicissimo esempio consente tuttavia di capire che la collaborazione sociale, cammino obbligato del bene comune, si svolge in forme molteplici e imprevedibili. Attraverso il mercato si armonizzano le conoscenze e gli interessi di persone che non si conoscono e che abitano agli antipodi del mondo. Voler regolare e pianificare la collaborazione sociale mediante continui interventi statali è come voler incanalare l'oceano. La conoscenza che regge la collaborazione sociale è dispersa e difficile da formalizzare, ogni cittadino e ogni attore economico ne acquista un po' man mano che svolge la sua attività.

Non è possibile riunire l'informazione necessaria per lo svolgimento della cooperazione sociale nella mente di un solo uomo o di un comitato di esperti<sup>18</sup>. Tutti i tentativi storici di pianificare e regolare dall'alto i processi economici di un paese o di una parte del mondo si sono dimostrati un doloroso fallimento, che ostacola la collaborazione sociale e finisce per distruggere le risorse di grandi e ricchi paesi, dimostrandosi pertanto nociva per il bene comune.

Il nocciolo del problema non è quindi la dicotomia tra agire per il proprio interesse o agire per il bene comune. La vera questione è l'alternativa tra due modi di concepire il bene comune. Secondo la prima concezione, quella che io ritengo giusta, la collaborazione sociale in vista del bene comune si realizza attraverso le azioni dei singoli che, cercando di compiere liberamente ciò che sanno fare e sono interessati a fare, danno luogo ad un ordine spontaneo, frutto della loro azione ma non di un loro disegno intenzionale, che conduce ai migliori risultati possibili, sia sul piano economico che su quello sociale e antropologico. La seconda concezione è fondata sull'idea che la mente di un solo uomo, o di un comitato di funzionari esperti, che non si sa per quale ragione si presuppone che operano sempre disinteressatamente, è capace di costruire un ordine sociale con risultati migliori e più giu-

---

18 Quest'argomentazione è stata sostenuta in modo assai convincente da F.A. HAYEK, *Legge, legislazione e libertà. Critica dell'economia pianificata*, Il Saggiatore, Milano 2010.

sti di quelli ottenuti dagli innumerevoli attori economici che liberamente creano ed elaborano informazioni difficilmente formalizzabili, mentre lavorano onestamente nell'ambito del libero mercato.

Come scrisse L. von Mises, la sostanza del problema è «chi pianifica. Deve ogni membro della società fare i propri piani o deve un governo benevolo pianificare da solo per tutti?»<sup>19</sup>. In altre parole, l'alternativa è lasciare che ogni individuo cooperi come vuole alla divisione sociale del lavoro e che siano i consumatori a determinare ciò che gli imprenditori dovrebbero produrre, sempre nel rispetto delle norme fondamentali di giustizia, oppure lasciare che sia solo l'apparato politico a scegliere e poi costringa i cittadini a eseguire i suoi mandati<sup>20</sup>.

Se dovessi riassumere le ragioni per le quali ritengo che un modello imperniato sulla libera iniziativa economica delle persone sia da ogni punto di vista preferibile ad un modello fondato sull'interventismo economico statale, lo farei riprendendo liberamente le tre ragioni addotte da R. Termes<sup>21</sup>.

La prima ragione è che l'interventismo statale inganna i cittadini perché nasconde loro la propria insostenibilità economica e sociale. Pur essendo consapevoli della forte pressione fiscale, i cittadini pensano che lo Stato offra un'ampia protezione a buon mercato. La realtà però non è esattamente questa. L'attuale pressione fiscale, che comunque non può aumentare indefinitamente, deprime i settori produttivi dell'economia e fa diminuire la base totale imponibile. Ciò costringe a operare in deficit, con il conseguente aumento del debito pubblico e l'attivazione delle suddette procedure di espansione creditizia, tra le quali l'inflazione, che è una forma nascosta e immorale di tassazione<sup>22</sup>. Si innesca una spirale che causa la crisi del credito, la fuga degli investimenti esteri e la bancarotta dello Stato. La crisi del 2008 ha dimostrato come poi siano le famiglie, i lavoratori disoccupati e i giovani a pagare il conto.

La seconda ragione, la più importante, riguarda le conseguenze antropologiche. L'interventismo statale nuoce grandemente alla mentalità dei cittadini. È giusto che lo Stato, nell'esercizio della sua funzione sussidiaria, intervenga per rimediare le situazioni di indigenza che la società non riesce a risolvere. Ma, come scrive Termes, «l'errore dello Stato del Benessere è aver voluto stabilire una protezione universale, che raggiunge anche l'immenso numero di coloro che, senza particolari difficoltà, dovevano essere messi alla prova affinché dessero i frutti che l'iniziativa individuale è capace di dare; al contrario, intere generazioni sono state addormentate a causa di un eccesso di sicurezza a carico del bilancio pubblico e, quel che è ancora peg-

---

19 L. VON MISES, *L'azione umana*, cit., p. 773.

20 Cfr. *ibidem*, pp. 772-774.

21 Cfr. R. TERMES, *Desde la libertad*, Eilea, S.A., Madrid 1997, pp. 153-159.

22 Non possiamo soffermarci qui sul grande tema dell'inflazione e delle politiche inflazionistiche. Si veda quanto scrisse W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., pp. 173-250. L'inflazione, osserva Röpke, «è vecchia quanto il potere dei governi sulla moneta; così come le teorie e le ideologie che la giustificano o tentano di giustificarla» (p. 223).

gio, a danno delle strutture produttive di ricchezza che si sono viste prive di ogni incentivo»<sup>23</sup>.

Viene meno la funzione imprenditoriale e ci si disinteressa di contribuire al bene comune con la propria iniziativa e creatività, sicché le istituzioni diventano sempre più inefficienti e sclerotizzate. Resta in piedi solo l'ambizione per un arricchimento veloce e senza sforzo che si traduce in ogni forma di corruzione. Anche gli effetti sociali sono negativi: provvedimenti che miravano a favorire il lavoro danno luogo a disoccupazione; l'aiuto agli emarginati produce più emarginazione; le misure contro la povertà aumentano il numero dei poveri; la protezione per le madri *single* e le donne abbandonate ne fa aumentare il numero<sup>24</sup>.

Alcuni affermano tuttavia che così la società è più solidaria, dà più diritti ai cittadini ed è più attenta al bene comune. Ma non trovo niente di più contrario al bene comune dell'atteggiamento di chi riceve tutto dalla collaborazione degli altri senza dare nulla in cambio, cioè senza produrre un bene o un servizio che costituisca un vero valore. Detto più chiaramente: è contraria al bene comune la rinuncia alla creatività e alla responsabilità di provvedere per se stesso e per la propria famiglia, così come è contrario al bene comune ogni posto di lavoro improduttivo, creato sulla base di logiche politiche, clientelari, burocratiche o assistenzialistiche. Quei posti di lavoro sono come un fuoco alimentato costantemente da banconote di 500 euro. Finiscono con il completo esaurimento delle risorse umane ed economiche del paese, che sono sempre scarse. Esempi ne abbiamo tanti, anche recenti.

La terza ragione è che con il ricorso all'iniziativa privata si potrebbero ottenere migliori risultati, una migliore protezione sociale, con costi più contenuti. Tutti sanno che i sistemi privati di prestazioni sociali sono più efficaci e più economici di quelli pubblici. Perciò coloro che difendono ad ogni costo i sistemi pubblici si appellano in modo assai discutibile al primato dell'equità sull'efficienza, perché sanno benissimo che l'efficienza non sta dalla loro parte. Anche nel caso in cui lo Stato ritenesse di dover finanziare in tutto o in parte alcune prestazioni sociali, la provvisione delle prestazioni dovrebbe essere affidata al settore privato, perché lo farebbe meglio e a un costo minore.

#### 4. UNA CONSIDERAZIONE FINALE

Vorrei concludere con una considerazione finale. Sono ben consapevole che la mia posizione è diversa dalla mentalità dominante a livello popolare. Nelle ultime decenni siamo passati gradualmente da una concezione che vedeva nello Stato e nella legge un garante della libertà, della libera iniziativa e della responsabilità, a una concezione che vede nello Stato il responsabile quasi unico del benessere materiale, della sicurezza economica e lavorativa e dei diritti sociali. Questi ultimi, poi, sono

---

23 R. TERMES, *Desde la libertad*, cit., p. 156 (traduzione all'italiano nostra).

24 Cfr. *ibidem*, p. 157.

intesi come i desideri di almeno una parte della popolazione, visti discutibilmente come esigenze di giustizia che lo Stato deve soddisfare, anche se la loro soddisfazione comporta una sempre maggiore espansione dell'apparato pubblico e un progressivo indebitamento dello Stato. In sostanza si considera un "diritto", che lo Stato deve garantire, un *modus vivendi* che consiste nello spendere 40 producendo soltanto 20. Naturalmente i conti non tornano e non possono tornare. I conti potrebbero tornare solo se la funzione imprenditoriale non venisse sistematicamente aggredita e penalizzata, e si potesse arrivare a produrre 50, il che lo ritengo certamente possibile. Tuttavia occorre costatare che la via scelta dalla maggioranza è quella di sostenere ad ogni costo la spesa, pubblica e privata, lasciando ai nostri figli la soluzione di un problema che diventa sempre più grave.

Al di là della dimensione economica della questione, a me preme la questione antropologica ed etica. W. Röpke mise il dito nella piaga quando parlò delle "origini spirituali e morali dell'inflazione cronica"<sup>25</sup>. Abbiamo sempre più "diritti" e sempre meno libertà, perché abbandonando il principio dell'iniziativa libera e responsabile, e abbracciando il principio del benessere, abbiamo venduto la nostra libertà allo Stato e alla politica. Questo non potrei accettarlo neanche se la conservazione della nostra libertà avesse un alto costo economico. Meno ancora lo posso accettare sapendo che comporta altissimi costi che alla fin fine diventeranno insopportabili per i più deboli, per quelli cioè che in teoria dovrebbero essere i più avvantaggiati da questo nostro modo di vivere.

---

25 Cfr. W. RÖPKE, *Al di là dell'offerta e della domanda*, cit., pp. 217-223.

# LIBERTÀ, CULTURA E TRADIZIONI

FRANCESCO RUSSO<sup>1</sup>

## 1. UNA FALSA IDEA DI LIBERTÀ

Vorrei esordire con un'affermazione che coglie una caratteristica centrale della nostra epoca: «Mai come oggi gli uomini hanno avuto un senso così acuto della libertà, e intanto si affermano nuove forme di schiavitù sociale e psichica»<sup>2</sup>. Penso che sia facile concordare con tale affermazione, ma ci tenevo a rammentarla perché si trova in un testo scritto esattamente cinquant'anni fa: la costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, che reca la data del 7 dicembre 1965.

Non dovrebbe sembrare strano che incominci con la citazione di un testo che non è di un filosofo blasonato. In effetti, è uno scritto che si rivolge a tutti, ma direi che si rivolge in modo speciale agli uomini di cultura, quindi anche a noi filosofi. Le sue pagine ci esortano a confrontarci coraggiosamente con i mutamenti del nostro mondo, in cui sta cambiando a livello individuale e collettivo il modo di pensare e di giudicare, di desiderare e di rapportarsi con gli altri: ciò era vero negli anni Sessanta del secolo scorso e forse è ancor più palese oggi. L'invito contenuto in tale testo deve risuonare con particolare forza in chi si occupa di filosofia e specialmente, com'è il mio caso, di antropologia filosofica.

Perché è ancor oggi così stridente il contrasto messo a fuoco nel brano che ho citato, il contrasto, cioè, tra l'acuto senso della libertà e l'emergenza di nuove schiavitù? Tra le varie cause penso che si possa indicare il fatto che nell'immaginario collettivo resta prevalente una falsa idea di libertà, alimentata da due fonti convergenti. Da una parte, la concezione teoretica di una libertà astratta e pura, una facoltà o una forza a sé stante priva di fondamento e di contesto, analizzabile isolatamente dalla concretezza esistenziale del soggetto che decide<sup>3</sup>. Dall'altra parte, la visione pratica ma altrettanto illusoria di una libertà illimitata, vista come capacità di operare qualunque scelta, di agire, in parole povere, “come mi pare e piace” in assoluta

---

1 Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia.

2 Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n. 4.

3 Un'analisi di alcuni snodi cruciali nel modo di intendere la libertà si può trovare in F. BOTTURI, *L'idea della libertà. Sorte e rinnovamento*, «Acta Philosophica», 23/II (2014), pp. 209–226.



autonomia e insindacabilità.

Invece, noi prendiamo consapevolezza della nostra libertà e la esercitiamo in un inevitabile confronto e rapporto con il contesto culturale e sociale in cui siamo nati e in cui viviamo. Non esiste una libertà asettica e incontaminata, svincolata dalla nostra personalità e dalle nostre circostanze.

## 2. LIBERTÀ E CIRCOSTANZE

Per ribadire quanto ho appena affermato potrebbe bastare richiamarsi alla nota tesi di José Ortega y Gasset, che scrisse: «Io sono io e la mia circostanza, e se non salvo quest'ultima non salvo neanche me stesso». «Salvare» qui vuol dire «cercare il senso di ciò che ci circonda»<sup>4</sup>. È un'idea che possiamo ritrovare anche in altri filosofi a lui contemporanei, con la quale si mette in risalto che non esiste un "io" costruito in laboratorio, edificato in condizioni prive di qualunque contaminazione con l'ambiente. Le circostanze genetiche, familiari, sociali, storiche e ambientali entrano a far parte del mio stesso io e pertanto del modo in cui vivo e sperimento la mia libertà.

Possono offrirci una conferma di tale tesi anche molti studi sociologici, dei quali ne menziono solo due. Il primo è di David Le Breton sulle *Expériences de la douleur*. L'autore esamina, tra l'altro, i fenomeni di tatuaggi, piercings e altre manipolazioni del corpo. Cambiare il proprio corpo con un *tattoo* o con un *piercing* è per molti una sorta di esplorazione interiore e nel contempo la sperimentazione di un nuovo sentimento di sé<sup>5</sup>. L'individuo associa sovente tali pratiche alla modifica del proprio atteggiamento dinanzi alla vita, le vive come l'accettazione di una sfida con sé stesso e con la società, alla ricerca di un effetto ambivalente: da una parte segna la propria distinzione rispetto agli altri, ma dall'altra si ritrova alla pari tra coloro che hanno affrontato questi piccoli riti di iniziazione. Il 7 settembre 2015 l'Istituto Superiore di Sanità ha presentato i risultati di un'inchiesta dalla quale emerge che il 13% degli italiani, cioè più di sette milioni di persone, si sono fatti tatuare figure o scritte sulla pelle. I risultati si riferiscono solo ai tatuaggi indelebili; l'otto per cento del campione esaminato è costituito da minori<sup>6</sup>. Mi ha stupito leggere che la maggior parte sono donne: forse ero rimasto ai tempi dei tatuaggi dei marinai...

---

4 J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote (1914)*, in *Obras Completas*, Madrid, Alianza 1987, vol. I, p. 322. Ortega indica come destino specifico dell'uomo la riassunzione della propria circostanza, nella persuasione che «non c'è nulla nel mondo che non sia attraversato da qualche nervo divino» (*ibidem*).

5 Cfr. D. LE BRETON, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, Métailié, Paris 2010, pp. 174-180.

6 In seno all'ISS ha elaborato tali dati l'Organismo Notificato Dispositivi e Cosmetici (ONDICO); una sintesi della ricerca si può trovare alla pagina [www.iss.it/pres/?id=1555&tipo=6](http://www.iss.it/pres/?id=1555&tipo=6) consultata il 21 ottobre 2015.

Il secondo studio sociologico è quello intitolato *'Homo dieteticus'. Viaggio nelle tribù alimentari*. L'autore, Marino Niola, prende in esame l'odierno dilagare delle mode alimentari, seguite in molti casi senza alcuna precisa prescrizione medica: *gluten free*, prive di grassi, senza lattosio, ipocaloriche, iperproteiniche, vegane e così via. Lo sguardo del sociologo coglie in questo fenomeno un cortocircuito di «etica e dietetica, ascetismo e salutismo. È la conversione savonaroliana di una società che trasforma il sovrappeso in una colpa, l'invecchiamento in reato. E lo sfizio in vizio»<sup>7</sup>. Sembrerebbe paradossale che in una società in cui viene esaltata la scelta libera, ci si sottometta a dei veri e propri tabù alimentari, eppure «i regimi alimentari sono diventati i nuovi classificatori dell'umanità globale. Quali che siano la loro natura, gli intenti e le finalità, c'è un filo che li unisce: il bisogno di dare e avere delle regole, dei modelli di cura di sé e di azione sulla realtà. Insomma, le diete sono un po' i trattati del comportamento di questo tempo senza certezze e senza sicurezze. E un po' i decaloghi laici di una secolarizzazione orfana dei suoi déi e in cerca di nuove devozioni»<sup>8</sup>.

Il saggio di Niola caricaturizza alquanto i nostri contemporanei, ma sia lui sia Le Breton colgono senz'altro nel segno quando mettono in risalto che in un contesto globalizzato e relativistico, in cui le identità vengono sfumate, si avverte maggiormente il bisogno di esprimere diversamente la propria appartenenza a un gruppo, di entrare a far parte di una tribù rassicurante.

Le riflessioni dei due sociologi rilevano come ognuno avverta la necessità di rafforzare la propria identità, di impastarla, in un certo senso, delle circostanze con cui ci confrontiamo, per sentirci riconosciuti e accettati dagli altri, per sperimentarci come un io dai tratti ben visibili e individuabili.

Se l'io e le sue circostanze sono inseparabili, queste ultime sono anche insite nella libertà personale, tanto che possiamo affermare di essere liberi grazie alle relazioni e grazie alle circostanze, perché danno consistenza e significato alle mie scelte libere.

In tal senso, MacIntyre osserva che possiamo essere soltanto "co-autori" della narrazione della nostra vita, giacché «ciascuno di noi, pur essendo il protagonista del proprio dramma, recita parti secondarie nei drammi degli altri, e ciascun dramma pone vincoli agli altri»<sup>9</sup>. Queste connessioni sono a loro volta inserite in una tradizione, che le rende comprensibili e coerenti. Pertanto, «ciò che sono è [...] in una parte fondamentale ciò che ho ereditato, un passato specifico che è in qualche misura presente nel mio presente. Mi trovo inserito in una storia, il che significa, che mi piaccia o no, che ne sia consapevole o no, che sono uno dei portatori di una tradizione»<sup>10</sup>.

---

7 M. NIOLA, *Homo dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari*, Il Mulino, Bologna 2015, p. 26.

8 *Ibidem*, pp. 9-10.

9 A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007<sup>2</sup>, p. 259.

10 *Ibidem*, p. 268.

In modo analogo, con una prospettiva peculiarmente personalista, Luigi Pareyson ribadiva che il nostro agire libero è sempre contraddistinto da una dialettica di recettività e creatività: proprio perché riceviamo dagli altri possiamo innovare e assumere iniziative. Occorre, quindi, un inserimento consapevole nella tradizione: «Inserirsi in una tradizione significa, prima ancora che proporsi di rinnovarla per timore del conformismo, farsene l'erede operante, accettandola come un patrimonio da conservare, preservare e interpretare: solo così la si può rinnovare veramente»<sup>11</sup>.

Alla luce di queste indicazioni, alle quali si potrebbero affiancare anche quelle di H.G. Gadamer al riguardo, possiamo capire meglio perché Tommaso d'Aquino ammonisca che possiamo decidere sul futuro solo sulla base del passato: infatti, se venisse a mancare questo radicamento prenderemmo decisioni avventate e sconsiderate<sup>12</sup>.

### 3. NATURA E CULTURA: CONTINUITÀ SENZA CONTRAPPOSIZIONE

Questi brevi cenni al rapporto tra libertà e circostanze o tradizione, ci servono da sfondo per riflettere sull'idea di cultura. Nel termine latino cultura, derivato dal verbo *colere*, il rapporto con l'idea di natura è inscindibile perché esso rinvia al mondo dell'agricoltura, grandemente stimato dai romani<sup>13</sup>. Cicerone definisce la filosofia come *cultura animi* e descrive l'animo umano come un campo da coltivare, dal quale occorre sradicare le preoccupazioni vane, i desideri smodati e le paure<sup>14</sup>. Questa idea sopravvive a lungo, giacché anche Francis Bacon userà l'espressione virgiliana la «georgica dell'animo» per riferirsi alla cultura che eleva moralmente la persona<sup>15</sup>.

Gadamer ha ben presenti queste radici etimologiche, quando ripercorre il confluire delle nozioni di cultura e di formazione nel termine tedesco *Bildung*, che include in sé i concetti di riproduzione e di modello, ma anche quello della coltivazione delle disposizioni naturali<sup>16</sup>. Egli ritiene valide le riflessioni di Hegel al riguardo. Quest'ultimo, infatti, pur con il suo pregiudizio classicistico e con l'eccessiva accentuazione dell'universalità, sottolinea giustamente che «ogni singolo individuo che si innalza dal suo essere puramente naturale all'esistenza spirituale trova nella lingua, nei costumi e nelle istituzioni del suo popolo una sostanza preesistente che, come accade nell'apprendimento della lingua, deve far propria. Perciò, l'individuo singolo è già sempre sulla via della cultura, ha già sempre cominciato a superare la

11 L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze 1974<sup>3</sup>, p. 168.

12 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 1, ad 3.

13 Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 273.

14 Cfr. CICERONE, *Tuscolanae*, II, 13 («cultura autem animi philosophia est»).

15 F. BACON, *Tractatus de dignitate et augmentis scientiarum*, l. VII, cap. 1, in *The Works of Francis Bacon*, vol. VII, T. Burton, London 1803, p. 347.

16 Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1985<sup>2</sup>, pp. 33-34.

propria naturalità proprio in quanto il mondo in cui si sviluppa è un mondo formato dall'uomo nella lingua e nei costumi»<sup>17</sup>. L'annotazione di Gadamer a queste tesi hegeliane è importante, soprattutto se la riferiamo alla persona: «Hegel sottolinea che in questo mondo è un popolo che si è dato l'esistenza. Non solo: ma si è dato una forma portando alla luce ciò che, in sé stesso, è»<sup>18</sup>. Nella persona ben formata o colta, infatti, affiorano con chiarezza i lineamenti propri del singolo e quelli essenziali dell'essere umano.

Dal canto suo, Hannah Arendt osserva che siamo debitori ai latini dell'idea di cultura, nella quale sarebbero insiti due elementi fondamentali: il trasformare la natura in un luogo adatto alla dimora di un popolo e il prendersi cura dei monumenti del passato<sup>19</sup>. Arendt si sofferma soprattutto sul versante oggettivo della cultura, anziché su quello soggettivo, ma la sua osservazione vale in entrambe le prospettive, cioè sia per l'esistenza del singolo sia per il patrimonio comune di un popolo: la dimensione culturale si dà sulla base di una dotazione naturale, di ciò che viene dato in modo originario o sorgivo e che viene assunto, trasformato e incrementato dall'individuo tramite la sua libertà. Nel contempo, sono proprie della cultura umana la continuità e la trasmissione delle acquisizioni culturali, rese possibili dal sentirsi legati a una storia di cui si è parte. Così possiamo prolungare la tradizione in cui siamo innestati e al tempo stesso rinnovarla, come ho accennato riferendomi al pensiero di Luigi Pareyson.

Ne deriva, però, che non è possibile isolare nettamente nelle vicende dell'umanità un iniziale “stato di natura” dai successivi stadi di sviluppo, giacché, come ho rilevato in riferimento a Hegel, è proprio l'emergere della cultura che mi permette di riconoscere la specificità dell'essere umano. Non mi dilungo a precisare se e in quali termini si può parlare di “cultura animale”, rilevo solo che è la capacità simbolica e progettuale della persona a metterla in grado di modellare e orientare la sua risposta agli stimoli provenienti dal livello bio-psicologico. Pertanto, non è culturale il mio digerire, ma lo è il mio modo di mangiare; non è culturale la mia secrezione lacrimale, ma lo è il mio modo di piangere.

In conclusione, nell'essere umano natura e cultura sono in continuità, giacché la seconda è la trasformazione o personalizzazione<sup>20</sup> della prima grazie alla libertà e la libertà è d'altronde propria della natura umana. Pertanto, sarebbe riduttivo o superficiale contrapporre la natura alla cultura o tralasciare uno dei due termini.

---

17 *Ibidem*, p. 37.

18 *Ibidem*.

19 Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 274.

20 Cfr. A. MALO, *Essere persona. Un'antropologia dell'identità*, Armando, Roma 2013, p. 247.

#### 4. IL RIFIUTO DELLA NATURA UMANA

Mi sembra inevitabile osservare che oggi, in ambito filosofico, la stessa espressione “natura umana” viene volutamente evitata o esplicitamente ritenuta insostenibile, anzi impronunciabile.

Quando si cerca di risalire dalla mera presa di posizione all’argomentazione teoretica, ci troviamo dinanzi a vari tipi di ragionamento. Qualcuno rileva che nella rappresentazione della natura umana ha influito una prospettiva eurocentrica, che pretendeva di legittimare l’egemonia occidentale sulle altre civiltà. Fin qui, non gli si possono dare tutti i torti, se rileggiamo alcune affermazioni persino di Kant o di Rousseau o di altri filosofi tra il Seicento e il Settecento. Ma non riesco a comprendere come giustificare la conclusione che «la rivendicazione del riconoscimento delle altre civiltà e culture dopo la fine della stagione del colonialismo impone la necessità di abbandonare l’idea di un “universale” natura umana»<sup>21</sup>. Nel sostenere che questo abbandono sia una necessità imposta si intravede un salto nel vuoto che non è consequenziale.

Paradossalmente, l’acceso dibattito attorno all’idea di *gender* potrebbe svolgere un ruolo chiarificatore. In varie posizioni di filosofe femministe, infatti, affiora la necessità di superare un presunto dualismo natura/cultura. Persino la professoressa Anne Fausto-Sterling, che nel 2000 scrisse un provocatorio articolo sui cinque sessi<sup>22</sup>, propende per un superamento del dualismo natura/cultura<sup>23</sup>. Ovviamente, non condivido le conclusioni di questa studiosa, ma lei, assieme ad altre, mostra come sia inaggrabile l’idea di natura umana nel parlare della persona e di ciò che riguarda in profondità la sua esistenza.

Dico che l’idea di natura umana è inaggrabile non nel senso, talora paventato, di un fissismo biologico e quindi di un naturalismo riduzionistico. Ma nel senso che nella natura umana rientrano la corporeità, la psiche, lo spirito, la libertà, grazie alle quali nascono la cultura e la storia. In altri termini, parlare di natura umana significa riconoscere che l’individuo è così per nascita, che sin dalla nascita è riconoscibile come essere umano ed ha diritto a essere trattato come tale. Se non riconoscessi negli altri degli esseri umani, portatori di una natura che li contraddistingue in quanto tali, non potrei parlare né di dignità umana né di diritti umani. Né avrebbero senso le stesse battaglie del femminismo o dei fautori delle teorie sul *gender* allo scopo di rivendicare parità di diritti. Ma per riconoscere nei miei simili degli esseri umani devo inevitabilmente essermi formato un’idea di persona umana, di quel che essa è, quindi della sua natura.

21 G. GOZZI, *Abbandonare la natura umana? Verso una democrazia multicultural*, in M. GALLETTI – S. VIDA (eds.), *Indagine sulla natura umana. Itinerari della filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2011, p. 158.

22 A. FAUSTO-STERLING, *The Five Sexes: Why male and female are not enough*, «The Sciences», 1993 (March/April), pp. 20-24.

23 Cfr. A. FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body: Gender Politics and the Constructions of Sexuality*, Basic Books, New York 2000, pp. 16-29.

Potremmo esprimere ciò dicendo che è proprio della natura umana andare oltre la natura, che è insita nella natura umana la spinta all'autotrascendenza, che è proprio della natura umana che il singolo tenda ad andare oltre e al di là di sé stesso. Al riguardo, sarebbe possibile menzionare le tesi di tanti filosofi, da Pascal a Spemann, ma mi limito a citare la nota affermazione aristotelica che mi sono trovato a commentare più volte a lezione: «Abbiamo per natura la capacità di esserlo, ma non diventiamo buoni o cattivi per natura»<sup>24</sup>.

## 5. CULTURA E *HUMANITAS* NELLA SOCIETÀ DEL CONSUMO E DEL DIVERTIMENTO

Hannah Arendt vede un antagonismo tra società e cultura: la società tenderebbe ad omologare e massificare, mentre la cultura di per sé dovrebbe individualizzare o singularizzare<sup>25</sup>. La sua osservazione non è del tutto arbitraria, ma è troppo debitrice del fatto che, nel saggio da me citato, lei prende come esempio di “uomo di cultura” l'artista, sicché ne deriva una visione alquanto elitaria o parziale della cultura. Mi sembra, però, utile richiamare quanto lei osserva su alcune caratteristiche della società contemporanea.

Nella società di massa e globalizzata c'è il pericolo che anche la cultura si trasformi in una semplice merce sociale, un prodotto asservito agli implacabili meccanismi di consumo. I prodotti culturali diventano funzionali al divertimento e allo svago, usati persino per ostentare snobisticamente uno status sociale: «L'industria del divertimento, alla quale si contrappongono pantagruelici appetiti che consumano i suoi prodotti distruggendoli, è costretta a offrire merci sempre nuove. In questa situazione, chi lavora ai *mass media* mette a sacco l'intera gamma della cultura presente e passata, sperando di trovare materiale adatto, che per di più non può essere usato così com'è: per diventare divertente deve essere modificato, per essere di facile consumo deve subire un processo di elaborazione»<sup>26</sup>.

Tale pericolo ci sembra reso palese dalle frotte di turisti che fotografano tutto e tutti, e che riducono ogni monumento, quadro o paesaggio a sfondo di sé stessi con il *selfie stick*. Un'opera d'arte è “consumata” nel tempo di uno scatto fotografico e chissà se e quando saranno mai riviste le centinaia di foto immagazzinate nella memoria dello smartphone o della macchina fotografica digitale.

A pensarci bene, comunque, è difficile restare del tutto refrattari all'influsso estetico di una cattedrale o di una sinfonia, sicché è sempre preferibile che i turisti affollino il tempio della Sagrada Familia anziché il Camp Nou di Barcellona. Perciò, non sarei così categorico come la Arendt nel criticare la cosiddetta cultura di massa. Ciò nonostante, mi sento di condividere il modo in cui argomenta le sue conclusioni:

---

24 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 5, 1106<sup>a</sup> 9-10; trad. it. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, p. 97.

25 Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., p. 260.

26 *Ibidem*, p. 267.

secondo lei la cultura nasce quando l'individuo si distanzia dai meri processi vitali e non soggiace all'immediatezza. Però, «la distanza non può esserci se non siamo capaci di dimenticare noi stessi, le preoccupazioni, gli interessi, le ansie della nostra vita, così da non volerci impadronire di quello che ammiriamo, lasciandolo invece com'è, come appare»<sup>27</sup>.

Quest'ultima affermazione non va riferita solo alle opere artistiche ma ad ogni ambito della cultura, compreso quello della formazione della persona e della coltivazione delle sue doti naturali. La cultura è preservata nel suo ruolo quando non è asservita ad altri fini, quando non è mero autocompiacimento. Mi viene in mente quanto scrive George Steiner sul fatto che proprio nel secolo che ha visto le vette della fiducia liberale borghese, sostenuta dalle promesse di stampo illuministico, si è assistito all'orrore dei campi di sterminio, dei grandi massacri, dei gulag, della tragedia di due guerre mondiali. Com'è possibile che l'arte, la filosofia e la letteratura non abbiano impedito la barbarie, anzi che ne siano state in qualche modo l'ornamento? Steiner cerca di rispondere senza nascondere il suo pessimismo, ma osserva che l'assimilazione della cultura, e quindi il farsi trasformare da essa, richiede «il sudore dell'anima»<sup>28</sup>.

Se vi prestiamo attenzione, questo è un modo diverso di sostenere la necessità del distanziamento da sé e dai processi vitali di cui parlava Arendt. La cultura e la formazione culturale si sviluppano autenticamente quando non sono solo la risposta ad un impulso, un semplice divertimento, un'occasione di godimento effimero e individualistico. Esigono impegno, sacrificio, condivisione: l'edificazione e la coltivazione dell'*humanitas* in noi non avvengono in modo scontato e meramente spontaneo. Esse richiedono la familiarità con la verità e con la bellezza, non nel loro versante teorico ma incarnate negli altri che svolgono il ruolo di modelli.

## 6. MODELLI, VALORI, VIRTÙ

Giungo così all'ultimo punto del mio intervento, che vorrei dedicare proprio al ruolo dei modelli nella trasmissione e nell'assimilazione della cultura. Ne parlerò molto brevemente. Se prima abbiamo messo in evidenza come concorrono le circostanze e le tradizioni nell'esercizio della libertà, possiamo ora aggiungere che nella strutturazione della propria identità e nella percezione dei valori è decisivo il ruolo svolto dai modelli, i quali d'altronde sono parte integrante delle circostanze e delle tradizioni. Vale la pena precisare che possono essere modelli non solo le persone a noi vicine, in particolare i genitori o i parenti, ma anche gli eroi della storia, i personaggi-guida presenti nella letteratura, i divi dello spettacolo, le cosiddette star, i campioni dello sport, i santi...

Secondo Max Scheler, la tradizione influisce sugli individui sempre tramite mo-

---

27 *Ibidem*, p. 271.

28 G. STEINER, *La barbarie dell'ignoranza. Conversazioni con Antoine Spire*, Nottetempo, Milano 2005, p. 45.

delli e in modo irriflesso<sup>29</sup>. Beninteso, Scheler non esclude che si possa adottare anche volutamente un modello, quando avviene il fenomeno del “credere in”, inteso «non ancora nel senso religioso della parola – fondato attraverso un amore chiaro e comprensivo e una completa conoscenza di un esemplare del modello e del suo valore»<sup>30</sup>. Ma lui attribuisce grande importanza al fatto che il più delle volte l’influsso dei modelli non è consapevole proprio perché ci vengono incontro nella tradizione, che sarebbe «a metà tra trasmissione ereditaria e ricezione per comprensione (insegnamento, educazione). Essa è ricezione di modi di sentire, volere, valutare, attraverso contagio, imitazione involontaria delle manifestazioni della vita dell’ambiente»<sup>31</sup>.

Pertanto, non dobbiamo pensare al rapporto con la tradizione e con i modelli come se ognuno si mettesse a mente fredda davanti a un espositore da cui scegliere ponderatamente l’uno o l’altro prodotto. In effetti, «io non valuto nulla, prima di ricevere, e non scelgo nulla»<sup>32</sup>. Non assimiliamo, quindi, la tradizione soltanto sui libri o ascoltando una lezione. In ciò, si trovano concordi anche Pareyson, MacIntyre e Steiner, che, come abbiamo visto, ribadiscono la necessità di un’appropriazione o consapevolezza esistenziale delle tradizioni in cui si è inevitabilmente inseriti. Scheler, però, mette l’accento sul ruolo dell’esemplarità, indicando giustamente che l’esperienza dell’alterità esercita sull’individuo una forza maieutica<sup>33</sup>: lo aiuta, cioè, a esprimere sé stesso autenticamente e a trascendere sé stesso per perfezionarsi e acquisire pertanto quelle qualità morali che denominiamo virtù.

Possiamo trovare una conferma di tale tesi antropologica in numerosi studi di psicologia e di pedagogia. Vorrei riferirmi a un recente saggio di Augusto Palmonari, docente di Psicologia sociale, sui fenomeni di de-umanizzazione, drammaticamente riscontrabili nella storia recente ma anche nelle notizie di cronaca sulle scelleratezze dei cosiddetti branchi<sup>34</sup>. La degradazione dell’altro e la sua oggettivazione, fino a ridurlo a strumento, a merce, a semplice vittima predestinata, sono il punto d’arrivo di un processo di offuscamento dell’orizzonte morale. In tale processo è decisiva l’identificazione del soggetto con i membri del ristretto gruppo sociale al quale si appartiene o si vuole appartenere. Se ne adottano quindi ciecamente il modo di parlare, di vestire e di rapportarsi agli altri gruppi sociali, giungendo a non riconoscere l’umanità di chi fa parte di un gruppo rivale o di un ceto sociale diverso. Ci vengono subito in mente tanti episodi riconducibili a conflitti di tipo etnico o

---

29 Cfr. M. SCHELER, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, trad. it. di E. Caminada, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 67-69.

30 *Ibidem*, p. 68.

31 *Ibidem*, p. 69.

32 *Ibidem*.

33 Cfr. G. CUSINATO, *Sull’esemplarità aurorale*, in M. SCHELER, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, cit., p. 10.

34 A. PALMONARI, *Rapporti fra gruppi sociali e fenomeni di de-umanizzazione*, «Per la Filosofia», XXXI/91-92 (2013), pp. 53-65.



tribale, all'esaltazione talora criminale delle tifoserie, all'efferatezza di chi è un aguzzino, ma Palmonari menziona anche il senso di superiorità e di impunità che può impadronirsi persino di un medico o di un magistrato, che per il loro ruolo hanno il potere di intromettersi nella vita altrui<sup>35</sup>. Penso che sia superfluo soffermarmi a chiarire che la sua osservazione non è affatto arbitraria.

Lo studio di Palmonari ci è utile per rispondere ad un legittimo interrogativo: tutti i modelli permettono di esprimerci autenticamente e di perfezionarci? Ce lo permettono il capobranco, il capocosca o il bullo di turno? E ancora: tutto ciò che deriva da una scelta libera svolge il ruolo positivo della cultura al quale mi sono riferito? Gli esempi che ho appena menzionato dovrebbero farci comprendere facilmente che non è così: la libertà non è di per sé garanzia di crescita verso la verità e il bene, né l'etichetta di "prodotto culturale" mette al sicuro contro le contraffazioni dell'umano.

Queste ultime riflessioni sui modelli mi consentono di trarre la conclusione alla quale desideravo giungere, riassumendo l'itinerario che ho seguito fin qui. L'esercizio della libertà è condizione e fonte di cultura, nel suo orientamento verso la crescita dell'umano; a sua volta la cultura incrementa la libertà. L'agire libero è intessuto dalla mia circostanza e dalla tradizione di cui faccio parte, ma posso essere protagonista attivo di tale tradizione se la faccio mia grazie ai modelli con cui mi identifico e che trovo sia lungo la storia, sia nella società in cui vivo e in primo luogo nella famiglia.

---

35 Cfr. *ibidem*, pp. 59-60.

# LIBERTÀ E AUTO-REALIZZAZIONE: IL PENSIERO DI ARNE NÆSS

LUCA VALERA<sup>1</sup>

## 1. ECOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Nella contemporaneità sono emerse numerose forme di pensiero che hanno messo a tema non solamente il rapporto dell'uomo con se stesso, ma anche la relazione dell'uomo al proprio ambiente: tra le altre (bioetica, etica ambientale, geoingegneria, e così via) una svolta fondamentale è stata impressa dall'ecologia. I nuovi paradigmi ecologici (tra i più noti, *Deep e Shallow Ecology*<sup>2</sup>), nati in risposta ad una crisi sempre più incombente, hanno tentato di restaurare un'adeguata modalità di relazione tra l'uomo e gli esseri non-umani, ponendo «la questione ecologica nei termini generali e fondamentali dell'abitare la Terra insieme agli altri viventi»<sup>3</sup>. In questo senso, la prospettiva ecologica si presenta non solamente come uno studio scientifico delle relazioni all'interno dell'ecosistema, ma anche come un complesso sistema filosofico sulla realtà dell'ecosistema e sulla sua strutturazione interna (cosmologia), sui rapporti che esistono tra gli esseri umani e i viventi che fanno parte dell'ecosistema (etica) e sulla posizione dell'uomo nel cosmo (antropologia).

In merito a quest'ultimo aspetto, particolare importanza va attribuita alla libertà, per come è stata elaborata dai sostenitori dei due principali paradigmi ecologisti: biocentrismo e antropocentrismo. In entrambi i casi assistiamo a una forma di negazione – più o meno evidente – della libertà umana: se, da una parte, infatti, l'uomo viene ridotto a mero essere vivente, e dunque sottomesso ai processi di autoconservazione che regolano l'ecosistema, dall'altra questi sembra essere necessitato all'azione da logiche di dominio scritte nella sua stessa essenza. Ne risultano così due immagini contrapposte e parimenti riduzioniste dell'uomo<sup>4</sup>: da una parte l'*uomo naturale*, abbassato al grado di animale e delimitato nel suo

---

1 Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía y Centro de Bioética.

2 Cfr. A. NÆSS, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary*, «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», 16 (1973), pp. 95-100.

3 N. RUSSO, *Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulle prassi ecologiche*, Guida, Napoli 2000, p. 202.

4 Ho provato a sostenere tale posizione in: L. VALERA, *Un nuovo cancro per il pianeta? Natura ed essere umano nell'etica ambientale contemporanea*, «Teoria», XXIV/2 (2015), pp. 181-186.

agire, troppo spesso cancerogeno per l'intero sistema; dall'altro l'uomo *innaturale*, integralmente eccedente rispetto all'ambito della natura, e, pertanto, giustificato ad agire da padrone a motivo della propria superiorità ontologica. Venendo a mancare le condizioni di possibilità della libertà (lo spirito, da una parte, e il corpo, dall'altra), si riduce così anche la libertà stessa, costringendo l'essere umano ad una forma di schiavitù postmoderna.

Una riflessione meritevole di approfondimento è certamente quella sviluppata da Arne Næss (Oslo, 1912-2009), padre del movimento dell'ecologia profonda e famoso filosofo norvegese, che ha messo a tema a più riprese la questione della libertà umana, traendo ispirazione dall'opera di Spinoza e dalle filosofie orientali. Nel presente breve scritto non abbiamo certamente l'intento di essere esaustivi in merito al pensiero dell'autore norvegese<sup>5</sup>, essendo questo molto ampio e tematicamente ben differenziato; tenderemo, piuttosto, di evidenziare i tratti salienti dell'argomentazione che conducono Næss ad avvicinare la questione della libertà umana, evidenziando alcuni tratti meritori di approfondimento.

## 2. IL RITORNO ALLA NATURA: ECOLOGIA E *KATA PHYSIN*

La domanda filosofica enfatizzata dal recentissimo sviluppo della scienza ecologica sul rapporto dell'uomo con gli altri esseri viventi sembra in realtà essere una riproposizione di quanto già Max Scheler aveva espresso in maniera efficace in tempi antecedenti all'esplosione della ben nota crisi ecologica: «In un certo senso tutti i problemi fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio»<sup>6</sup>.

La “questione fondamentale dell'abitare la terra insieme agli altri esseri viventi”, seppur di gran lunga antecedente alla nascita dell'ecologia con gli studi di Ernst Haeckel, riaffiora tuttavia proprio con le recenti ricerche ambientali, che mettono a nudo ora più che mai la capacità dell'uomo di modificare il proprio intorno. Le attuali sfide concernenti il nostro ambiente a livello globale, ossia, richiedono all'uomo di riformulare – o quantomeno di chiarificare – la tematica della propria relazione con gli altri esseri viventi, costringendolo pertanto a una presa di coscienza che lo spinga necessariamente oltre i confini della sua pelle. Per mezzo dell'attuale crisi ecologica avviene così un ritorno alla natura: dopo secoli di speculazioni orientate a comprendere perlopiù il “chi” dell'uomo (e in particolare il tema del rapporto anima/corpo), a partire da un forzato isolamento dal contesto di vita umano, nella contemporaneità si torna a pensare al “dove” dell'uomo, ossia a un essere

---

5 Per un'idea abbastanza generale del pensiero di Næss, si veda la raccolta di scritti pubblicata nel 2005 nei dieci volumi della Springer: H. GLASSER, A. DRENGSON (a cura di), *The Selected Works of Arne Næss. Volume 1-10*, Springer, Dordrecht 2005.

6 M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in IDEM, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 2006, p. 51.

interpretabile solamente all'interno del proprio ambiente<sup>7</sup>. La posizione dell'uomo nel cosmo, ossia, indica a un tempo anche l'essenza dell'uomo stesso, cosicché un'interpretazione superficiale dell'intorno umano rischierebbe di inficiare anche la comprensione dell'umano medesimo (e della sua libertà).

Tali riflessioni sono certamente presenti negli scritti del filosofo norvegese Arne Næss, il quale ribadisce a più riprese la necessità di pensare l'essenza dell'uomo alla luce della prima massima dell'ecologia, che pone in relazione tutti gli esseri viventi: «Tutto è collegato»<sup>8</sup>. Così suona la critica di Næss alle antropologie precedenti: «In questa concezione della maturazione del sé, la natura viene largamente lasciata da parte. Il nostro ambiente immediato, la nostra casa (il posto cui apparteniamo come bambini), e l'identificazione con gli esseri viventi non-umani, sono largamente ignorati»<sup>9</sup>. Per cogliere, così, la struttura antropologica nella sua totalità occorre tornare alla natura e guardare a essa: solamente attraverso tale filtro è possibile per il filosofo norvegese affacciarsi con una prospettiva più ampia al mistero-uomo.

D'altra parte, la natura – secondo un'accezione certamente non cosmologica – sembra anche il metro di giudizio per valutare l'attività umana: in una maniera abbastanza sorprendente<sup>10</sup>, Næss rivaluta la tradizione aristotelica per sostenere l'esistenza di una natura umana, capace di indirizzare il comportamento dell'uomo. Il “naturale”, nella sua duplice accezione, è pertanto l'elemento alla luce del quale è possibile rileggere la speculazione di Næss: l'uomo è un essere *naturale* e, al medesimo tempo, è *naturale* per l'uomo comportarsi in una data maniera. In merito a quest'ultimo significato del termine, il Nostro chiarisce: «La deforestazione odierna su larga scala è “naturale” per gli umani? Dipende dalla nostra terminologia. Nella mia terminologia: no. [...] Se ci riferiamo a come in effetti gli umani si sono comportati ultimamente: sì. Ma perché non adottare un tipo di terminologia con radici profonde nel passato, la terminologia *kata-physin*? Vivere “secondo natura” significa per gli umani non solamente vivere senza alcuna relazione»<sup>11</sup>.

Tale precisazione è utile per comprendere l'antropologia (e contemporaneamente la cosmologia) del filosofo norvegese, evitando di cadere in una rilettura superficiale e catalogando sbrigativamente il suo pensiero come dannoso per l'essere umano. Se è vero che «l'ecologia è un'antropologia»<sup>12</sup> e che ogni interpretazione della natura ha a che fare con una ridefinizione della specificità umana, sarà utile intendere quali

---

7 Cfr. L. VALERA, *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Aracne, Roma 2013, pp. 181-187.

8 A. NÆSS, *Ecosofia e ontologia della gestalt*, in A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, ETS, Pisa 2015, p. 165.

9 A. NÆSS, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico all'essere nel mondo*, in A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, cit., pp. 105-106.

10 Abbiamo utilizzato tale aggettivo per evidenziare il fatto che la tradizione dalla quale proviene Næss non è certamente quella aristotelica, essendo egli vicino alla speculazione di Spinoza e delle filosofie orientali.

11 A. NÆSS, *L'arroganza dell'antiumanesimo?*, in A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 125.

12 L. VALERA, *Ecologia umana*, cit., p. 44.

sono i principi che muovono la natura tutta per avvicinarsi in un secondo momento e con uno sguardo più specifico all'essere dell'uomo.

### 3. NATURA E AUTO-REALIZZAZIONE

Næss riprende l'istanza aristotelica per la quale «qualunque forma di vita ha la propria natura, che determina quale tipo di vita può darle massima soddisfazione»<sup>13</sup>. Ciò apre la strada a un'ulteriore riflessione: ogni essere vivente tende alla propria realizzazione, la quale dipende dalla natura della stessa forma di vita. Si comprende così per quale motivo il filosofo norvegese indica nel principio di auto-realizzazione l'unico criterio regolatore della direzione di vita dei viventi<sup>14</sup>: tutte le attività possono essere interpretate come un avvicinamento al fine ultimo della vita stessa, ossia il passaggio dalla potenza all'atto. D'altra parte, s'intende anche il motivo per il quale esiste una «supremazia dell'ontologia e del realismo ambientale sull'etica ambientale»<sup>15</sup>: la forma di vita tende a essere ciò che è, ed è solo la conoscenza della realtà a indicare le linee e i modi dello sviluppo della stessa<sup>16</sup>.

La supremazia dell'ontologia sull'etica indica anche il primato della conoscenza sul comportamento: è necessario comprendere appieno le potenzialità di una forma di vita per individuarne le fondamentali modalità di azione, così da non tradire la sua essenza. È chiaro che tale compito può essere portato a termine solamente dall'essere umano: egli è l'unico essere vivente in grado di comprendere e riconoscere la stoffa di ogni vivente, così da permetterne la fioritura. Si conferma così l'idea che un'etica ambientale che voglia dirsi tale non può che essere «antropogenica»<sup>17</sup>, ossia necessariamente pensata e diretta dall'uomo. Si faccia tuttavia attenzione: che sia antropogenica non significa ancora che debba essere anche «antropocentrica»<sup>18</sup>, in quanto l'uomo può liberamente riconoscere un suo dovere nei confronti degli altri esseri viventi e rinunciare al proprio egoismo auto-centrante in favore delle relazioni con l'altro da sé.

È propriamente all'interno di quest'ultima dinamica che si gioca la partita iniziata dal filosofo norvegese: la realizzazione del sé non prevede necessariamente il soggiogamento dell'altro da sé<sup>19</sup>, anzi, proprio al contrario, l'essere umano necessita dell'altro per giungere al proprio compimento, in quanto «viene impedita la nostra auto-realizzazione se l'auto-realizzazione degli altri, con i quali ci identifichiamo, è

---

13 A. NÆSS, *L'arroganza dell'antiumanesimo?*, cit., p. 125.

14 Cfr. A. NÆSS, *La metodologia dei sistemi normativi*, in A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 71.

15 A. NÆSS, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico*, cit., p. 118.

16 Cfr. *ibidem*, p. 120.

17 Cfr. H. ROLSTON III, *Value in Nature and the Nature of Value*, in R. Attfield, A. Belsey (a cura di), *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 14.

18 Cfr. L. VALERA, *Un nuovo cancro per il pianeta?*, cit., pp. 189-190.

19 Cfr. H. GLASSER, A. DRENGSON, o.c., vol. X, p. 382.

ostacolata»<sup>20</sup>. I passaggi che portano Næss a tale conclusione sono da seguire con particolare attenzione e li riportiamo qui in maniera schematica:

1. Usualmente sottostimiamo la nostra natura, in quanto «tendiamo a confondere il nostro “sé” con l’ego ristretto»<sup>21</sup>.

2. Tale sottostima deriva da una concezione immatura (nel senso di incompiuta) del nostro io: la natura umana tende naturalmente all’identificazione con l’altro da sé, in «tutte le relazioni più importanti»<sup>22</sup>.

3. All’interno di tali relazioni viene spesso tralasciata quella con la natura e, con essa, la possibile identificazione dell’uomo con tutti gli esseri viventi: la nozione di “sé ecologico”<sup>23</sup> serve proprio a ribadire tale apertura dell’essere umano al di là dei confini del mondo umano.

4. Ogni essere vivente tende alla propria realizzazione, ossia all’attuazione delle proprie potenzialità, che si danno in maniera differente per ogni natura.

5. La realizzazione umana passa necessariamente attraverso l’attuazione della sua potenzialità d’identificazione con l’altro: mediante tale processo «il sé viene allargato e approfondito»<sup>24</sup>, cosicché la realizzazione dell’altro non è più un ostacolo alla mia realizzazione, ma, proprio al contrario, uno stimolo.

L’assunto di partenza di Næss va tuttavia verificato: per quale motivo dovremmo considerare la percezione egoistica come una fase immatura dell’uomo e non, al contrario, come la sua fase più naturale e sviluppata? Perché, in linea di principio, non ritenere gli altri – pertanto anche la relazione con gli altri – come il punto di cominciamento dell’inferno, per riprendere una famosa immagine sartriana? Se l’altro, infatti, è limite alla mia libertà, la quale desidera porsi come assoluta, e ogni rapporto si caratterizza come un “furto reciproco”, non si comprende il motivo per il quale l’uomo debba identificarsi con l’altro, tradendo così l’amor proprio e incontrando la propria distruzione.

Quest’ultimo aspetto non viene tuttavia approfondito ulteriormente dal filosofo norvegese e sembra configurarsi dunque maggiormente come un’ipotesi iniziale che come il risultato di un’argomentazione filosofica. È evidente però che si tratta di un tema cruciale per la comprensione di tutta l’etica ambientale di Næss, in quanto le proposte seguenti – come, ad esempio, l’idea che la realizzazione dell’altro favorisca l’auto-realizzazione – derivano integralmente da tale presupposto.

La libertà umana in Næss, infatti, è il presupposto affinché l’essere umano si realizzi, passando così dalla potenza all’atto delle sue capacità originarie e raggiungendo la sua vera “natura”, ossia la natura di un essere relazionale che si identifica naturalmente con l’altro da sé.

---

20 A. NÆSS, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico*, cit., p. 106.

21 *Ibidem*, p. 105.

22 *Ibidem*.

23 Cfr. *ibidem*, p. 106.

24 *Ibidem*.

#### 4. ALCUNE CONSIDERAZIONI NON-CONCLUSIVE: IN CERCA DI UNA “TEORIA DELLA LIBERTÀ” (E DI UN’ANTROPOLOGIA ADEGUATA)

La nostra ipotesi iniziale circa l’ecologismo come forma di schiavitù postmoderna trova una parziale conferma nell’opera di Arne Næss, in quanto la riflessione del norvegese sembra essere almeno in parte carente di una chiara “teoria della libertà” e di una caratterizzazione antropologica ben definita.

In Næss la libertà sembra configurarsi come la condizione necessaria affinché si possa ottenere l’auto-realizzazione, ossia affinché si portino a compimento le capacità originariamente date all’uomo mediante «l’azione a partire da una propria natura»<sup>25</sup>. Tale tipologia di azione, inoltre, distingue radicalmente l’uomo dagli altri esseri viventi – e in ciò si nota la vicinanza del pensiero di Næss a quello di Spinoza – in quanto l’uomo è un essere razionale e sarà tanto più libero quanto agirà conformemente a tale natura: «Gli uomini partecipano più o meno della libertà, ossia essi sono più o meno liberi, in quanto essi sono più o meno ragionevoli»<sup>26</sup>.

Per riassumere con parole vicine a Spinoza, «l’uomo libero è caratterizzato dal suo “mettere in atto le leggi della sua propria natura” (*ex legibus propriae naturae agere*), e dal suo “fare ciò che segue necessariamente dalla sua natura”. L’uomo libero mette in atto le virtù: ciò significa che egli performa azioni che possono essere comprese solamente a partire dalle leggi di natura umana»<sup>27</sup>. Traspare qui una concezione di libertà dell’uomo come capacità di essere causa delle proprie azioni (*causa sui*), vincolate dalla – e alla – natura. Se è vero che in parte la libertà si caratterizza come potenza attuatrice (libertà di), è tuttavia impreciso limitarla al rango di una semplice causazione. Ne seguirebbe infatti un’idea di libertà come mero strumento perfettivo dell’uomo: l’uomo perfetto “si fa Dio” (ossia si adegua al tutto) e così «ogni uomo è Dio stesso»<sup>28</sup>. Tramite l’*amor intellectualis dei*<sup>29</sup>, ossia, l’essere umano può giungere alla perfezione della propria natura e, con essa, contribuire al compimento della natura tutta (in quanto partecipa di Dio). Realizzandosi – ossia, giungendo a perfezione – l’uomo porta a compimento una parte di Dio, che tanto in Spinoza quanto in Næss coincide con la Natura<sup>30</sup>.

Si riscontra qui la forte mancanza di una “teoria della libertà”, fondata su di un’adeguata riflessione antropologica: non è infatti possibile parlare di libertà

---

25 *Ibidem*, p. 110.

26 A. NÆSS, *Freedom, Emotion and Self-Subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza’s Ethics*, in H. Glasser, A. Drengson, o.c., vol. VI, p. 54.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 Cfr. A. NÆSS, *Spinoza e l’ecologia*, in A. Næss, *Introduzione all’ecologia*, cit., p. 133. Continua Næss: «Ciò implica atti di comprensione eseguiti con la massima prospettiva possibile, o l’immersione amorosa e l’interazione nella Natura» (*ibidem*).

30 Cfr. A. NÆSS, *Spinoza e il movimento dell’ecologia profonda*, in A. Næss, *Introduzione all’ecologia*, cit., p. 144.

in mancanza di una concezione di persona come essere razionale, auto-cosciente, libero e singolare. Il passaggio dall'io a Dio, ossia, tende a porre sotto scacco la singolarità qualitativa di ogni essere umano: l'adeguamento al tutto non richiede necessariamente la coscienza della propria singolarità, né, tantomeno, attesta che l'io sia "io" in quanto tale. Il rischio incontrato da una tale concezione – e, ancor più marcatamente, dall'ecologismo successivo a Næss<sup>31</sup> – è quello dello smarrimento della persona umana e della sua singolarità qualitativa, in favore di un olismo biocentrista: «Così facendo l'uomo si potrebbe smarrire nelle infinite reti che travalicano i suoi labili confini corporei, ricavandone certamente in integrazione con il Tutto, ma perdendo la sua identità»<sup>32</sup>. In questa concezione, quindi, si «dissolve, non solamente la nozione di essere umano come separato dal proprio ambiente, ma anche la stessa nozione di mondo come composto da "entità" definibili, compatte, distaccate»<sup>33</sup>. Si comprende pertanto come, avallando una teoria debole della libertà umana – concepita solo come strumento per l'adeguazione intellettuale a Dio, e, dunque, per l'auto-realizzazione – si possa giungere a una visione anti-individualistica e con connotati immanentisti. In effetti, il mancato riconoscimento della personalità dell'uomo – fondamento della sua libertà – genera anche una concezione caotica del cosmo e, con esso, della "posizione dell'uomo nel cosmo".

Il tentativo di Næss di riabilitare la libertà umana per mezzo del principio di auto-realizzazione e di una concezione relazionale dell'essere umano sembra pertanto riuscito solo in parte: a chi scrive, infatti, non pare possibile fondare l'autodeterminazione umana su basi così fragili e indefinite. Il recupero del *kata physin*, ossia, appare possibile solo alla luce di una fondamentazione teorica e di una fenomenologia adeguata della stoffa umana, che il pensiero ecologico odierno pare aver dimenticato con l'avvento dell'"era post-metafisica".

---

31 Ci riferiamo, ad esempio, alla prospettiva di Warwick Fox: cfr. W. FOX, *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*, State University of New York Press, Albany 1995.

32 L. VALERA, *Un nuovo cancro per il pianeta?*, cit. p. 190.

33 W. FOX, *Deep Ecology: A New Philosophy of our Time?*, in A. Light, H. Rolston III (a cura di), *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 252-253.





# L'IDEA DI LIBERTÀ NELLE TEORIE PSICOLOGICHE. UNA PANORAMICA SINTETICA

WENCESLAO VIAL<sup>1</sup>

Lo studio di alcune teorie psicologiche ci aiuterà a capire come la percezione di poter agire in un modo o in un altro, o di cambiare un atteggiamento interno, è oggi fonte di dibattito<sup>2</sup>. Di solito è impossibile separare la teoria dalla prassi. Per questo, si farà riferimento ad alcune scuole di psicoterapia. Vedremo le proposte riguardo la motivazione umana e i termini correlati, per poi delineare l'idea di libertà dei principali autori.

L'approccio sarà interdisciplinare, cercando il dialogo con l'antropologia filosofica e la medicina. Alla fine affronteremo il rapporto tra libertà e malattia mentale, quale grande sfida della nostra epoca. Si intravede uno strano paradosso: molti autori che negano teoricamente la libertà, presentano i loro studi come una via per ritrovare la salute mentale e quindi la stessa libertà.

## 1. NELLE TEORIE PSICOTERAPEUTICHE

Faremo delle suddivisioni in alcuni binomi di concetti che sono stati considerati in modo diverso. Come primo fattore discordante tra i ricercatori troviamo la motivazione umana, che dà origine al binomio *spinti / attirati*. Per alcuni, l'essere umano è sempre spinto da impulsi e condizionamenti più o meno inconsci. Per altri, c'è invece qualcosa o qualcuno che attira dall'esterno. Appartengono al primo indirizzo le correnti psicoanalitiche o psicodinamiche. Per Freud, iniziatore di questa via, l'uomo è mosso dalla sua *volontà di piacere*. La libido, o energia di tipo sessuale, è onnipresente. La libertà come capacità di dirigersi verso qualcosa o qualcuno sparisce. L'*Io* cerca soltanto il piacere ed evita il dispiacere<sup>3</sup>.

I pensatori che seguono Freud ammettono la presenza di altri elementi nell'inconscio. La psicologia individuale di Adler introduce qualche finalità: il desiderio di

---

1 Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Teologia.

2 Per una trattazione più approfondita: W. VIAL, *Psicologia e vita cristiana. Cura della salute mentale e spirituale*, Edusc, Roma 2015, pp. 47-83.

3 Cfr. S. FREUD, *Compendio di Psicoanalisi*, in *Opere*, vol. 11, Bollati Boringhieri, Torino 2003 (ristampa), vol. 11, pp. 573-575; le forze motivazionali sono sempre "dietro": «chiamiamo pulsioni le forze che supponiamo star dietro le tensioni dovute ai bisogni» (p. 575).

superare il complesso di inferiorità e la voglia di essere importante. Questo “scopo” resta intrappolato nella psiche e può soltanto spingere: la persona è mossa dalla *volontà di potere*. Con Jung e la psicologia analitica si dà spazio alla ricerca di un mondo ideale. Ancora una volta, questo mondo non si considera al di fuori di noi, ma nei meccanismi più profondi dell’essere: l’individuo resta sottomesso a un *inconscio ereditato* pieno di forme, anche belle come Dio, l’amore o la libertà, che sono *archetipi* appartenenti alla specie umana: modelli non imparati, ma ereditati. La libertà del singolo è racchiusa nella libertà arcaica dell’intera umanità.

Tra quelli che considerano l’uomo attirato dall’esterno, si trovano le correnti più umaniste. La logoterapia di Frankl porta nel suo nome il distintivo: vuole essere una terapia e un’analisi della persona indirizzata verso il *Logos*, che corrisponde al senso e ai valori. Esiste una *volontà di senso* che muove a scoprire il significato della propria esistenza.

La seconda suddivisione è pratica, tra scuole di psicoterapia *direttive o non direttive*. Le prime guidano esplicitamente i pazienti a modificare i pensieri o le strutture mentali considerate pericolose: tra queste, le terapie cognitive, comportamentiste, della *Gestalt* e quelle orientate al *problem solving* (risoluzione dei problemi). Altre sono, teoricamente, non direttive, come la psicoanalisi, la terapia incentrata sul cliente e alcune correnti cognitive.

Le scuole cognitivo-comportamentali sono le più direttive: danno idee e istruzioni precise su cosa fare e cosa non fare, come fare, quando e per quanto tempo, per ritrovare l’equilibrio. Sembrerebbe che questo modo di agire rispetti meno la libertà e ci sia il rischio di un indottrinamento. I sostenitori però dicono di essere neutrali riguardo ai propri valori e idee: non vogliono assolutamente influenzare il modo di pensare dei pazienti. Dal polo opposto, le correnti non direttive fanno della neutralità un valore ancora più importante. Nella pratica, la neutralità assoluta diventa impossibile per tutti. È difficile che si riesca a vivere quella che sarebbe la prima regola per lo psicoterapeuta: «evitare che i suoi convincimenti ideologici, filosofici, etici e religiosi interferiscano in senso valutativo sul paziente e sul suo mondo»<sup>4</sup>.

I conflitti o divergenze tra i pensatori sono alla base di altri binomi, che seguono un andamento per così dire pendolare. Si va da un estremo all’altro, per ritornare al primo, avere un nuovo impulso e passare al seguente. Ogni teoria mette l’accento in uno dei due termini. Si distinguono così:

corporeo	spirituale
uomo macchina	uomo psicologico
inconscio	coscienza

4 M. SCHIAVONE, *Problemi etici in psichiatria*, p. 575, in G. INVERNIZZI (a cura di), *Manuale di Psichiatria e Psicologia clinica*, McGraw-Hill, Milano 2006, pp. 541-581.

pessimismo	ottimismo
ateismo	fede
schiaavitù	libertà
<i>nature</i> (natura)	<i>nurture</i> (nutrimento)

L'ultimo, *nature* / *nurture*, comprende in certo modo gli altri. Una prevalenza del *nature*, o natura, farà sì che in tutti i processi psicologici si dia più importanza ai fattori ereditari e ai “materiali” di cui siamo fatti. Accentuare il *nurture* vuol dire sottolineare quanto viene acquisito tramite l'educazione, i rapporti interpersonali o gli eventi della vita.

Le teorie classiche si possono inquadrare in questi binomi. Julien Offroy de La Mettrie, nel suo libro *L'Homme machine*, del 1748, sostiene che tutte le operazioni psichiche sono semplici sensazioni, funzioni degli organi nervosi e degli *spiriti animali*. La conclusione sarà «che l'uomo è una macchina e che in tutto l'universo non v'è che una sola sostanza diversamente modificata»<sup>5</sup>. Si aprirà la strada alla psicologia sperimentale, nella quale è vero soltanto quanto empiricamente dimostrabile. I fattori psichici nell'agire umano spariscono dietro meccanismi.

Come reazione, nascono le correnti psicoanalitiche, che vanno all'altro estremo: l'uomo sarà esclusivamente psicologico. In seguito, il pendolo viene spinto dall'altra parte e nasce il comportamentismo (*behaviorism*), nel quale l'individuo assomiglia nuovamente a una macchina o un animale irrazionale. Gli esperimenti di Pavlov e Skinner fanno pensare che gli aspetti psicologici siano in realtà prodotto di riflessi e di stimoli automatici, condizionati dal premio o dal castigo.

In contrasto con questa impostazione sorge il cognitivismo. La causa ultima dei nostri atti saranno il modo di pensare e i processi cognitivi, come la percezione, la memoria e l'immaginazione. Si apre la possibilità di correggere o migliorare le risposte allo stimolo in funzione del risultato positivo o negativo conseguito. L'essere umano è in grado di realizzare un piano comportamentale valutando gli stimoli, le condizioni ambientali, le progettazioni e l'esecuzione delle risposte. Un'importante deficienza antropologica alla base di alcune di queste correnti è che non pochi dei suoi seguaci negano l'esistenza di una realtà spirituale. Fenomeni come la libertà a volte sono semplicemente ammessi come necessari, benché considerati falsi<sup>6</sup>.

La nostra epoca vede l'unione di correnti di segno opposto. Ne è un esempio, il cognitivismo-comportamentale. Si prendono elementi utili di diverse scuole, con lo scopo di aiutare le persone nel loro equilibrio. Qui si potrebbe inserire la teoria dell'attaccamento, che inizia con un approccio sperimentale. Gli autori criticano la psicanalisi. Secondo loro, la libertà è condizionata solo in parte dai fattori famigliari e dai primi anni di vita, diversamente dalla psicanalisi classica, secondo la quale il

5 J.O. DE LA METTRIE, *L'uomo macchina*, in *Opere filosofiche*, Laterza, Roma-Bari 1978, p. 236.

6 Cfr. A. MALO, *Introduzione alla psicologia*, Le Monnier, Firenze 2002, pp. 5-22.

nostro modo di essere è legato alle fasi dello sviluppo libidinale.

Le correnti umaniste ed esistenziali hanno anche diversi fondamenti. Alcune emergono all'interno della psicanalisi. Hanno in comune un fondamento filosofico, che le rende più inclini a trattare fenomeni come la libertà. Alcune si basano su autori esistenzialisti, quali Heidegger o Sartre. Vedono l'uomo *gettato nel mondo* come un naufrago o si interrogano con drammaticità sul senso della vita. Se seguono Sartre diranno che non esistono motivi per esseri buoni, né un regno di valori, né giustificazioni. L'uomo è «solo senza scuse», «condannato a essere libero». «Condannato perché non si è creato da solo, e ciò non di meno libero perché, una volta gettato nel mondo, è responsabile di tutto quanto fa»<sup>7</sup>. Non è altro che ciò che fa di se stesso, «un progetto». La libertà diventa una specie di dramma già scritto: «il vile si fa vile, l'eroe si fa eroe»<sup>8</sup>.

In molti si percepisce l'influsso di Nietzsche. Alcuni applicano alla loro pratica psicologica, consapevolmente o no, il desiderio di far migliorare i propri pazienti nel farli sentire non liberi e non responsabili. Vogliono forse vedere «incarnata nell'umanità» la massima: «la specie è tutto, uno è sempre nessuno»; e desiderano «l'accesso a quest'ultima liberazione e irresponsabilità»<sup>9</sup>.

Altri prendono elementi più positivi, come Frankl, che poggia la sua logoterapia su tre fondamenti: la vita intera e tutte le circostanze hanno un senso; ognuno ha una volontà di senso; l'uomo è libero di scegliere il suo cammino per vivere e per morire. La persona è certamente limitata, ma sempre può modificare il suo atteggiamento di fronte all'avvenire. Da qui si arriva a quello che chiama «imperativo categorico della logoterapia»: «vivi come se tu dovessi incominciare a vivere per la seconda volta; e avessi sbagliato la prima volta, proprio così come sei in procinto di fare»<sup>10</sup>.

La fenomenologia, con la sua indicazione dell'intenzionalità, ha un grande influsso: l'uomo è indirizzato essenzialmente verso qualcosa al di fuori di se, è *aperto*, quindi spirituale. Edith Stein sottolinea l'aumento della libertà quando aumenta la responsabilità: «cosa vuol dire che l'essere umano è responsabile di se stesso? Vuol dire che da lui dipende ciò che egli è, e che gli si chiede di fare di sé qualcosa di determinato: *egli può e deve formare se stesso*»<sup>11</sup>. La persona trascende se stessa con il suo comportamento e la sua personalità. Ci sono anche molti che prendono in considerazione gli aspetti del razionalismo aristotelico, in cui l'intelligenza e la volontà sono chiamate a comandare il mondo affettivo: in un approccio dimensionale, la persona è più libera quanto più controllo ha dei suoi elementi psicofisici.

È utile menzionare anche gli sbocchi pratici recenti, a cominciare dalla psicolo-

---

7 J.P. SARTRE, *L'esistenzialismo è un umanismo*, Mursia, Milano 1996, p. 41.

8 *Ibidem*, p. 59.

9 F. NIETZSCHE, *La Gaia Scienza*, Adelphi, Milano 1977, p. 34.

10 V. FRANKL, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 109.

11 E. STEIN, *La struttura della persona umana*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 123-124.

gia positiva, che cerca di fare una sistematizzazione dei tratti positivi della personalità, aiutare i sani e non soltanto i malati. Martin Seligman e Mihaly Csikszentmihalyi hanno evidenziato quattro tratti in grado di prevenire patologie e che sono segni di benessere psicologico: il benessere soggettivo, la felicità, l'ottimismo e l'autodeterminazione.

Una seconda novità sono gli apporti della neuroscienza. Sono molti i tentativi di chiarire il sostrato biologico, a livello del cervello, dei processi psicologici, della capacità di giudizio morale, di fenomeni complessi come la preghiera e della stessa libertà. Per alcuni studiosi è quasi un voler tornare all'uomo macchina, ma è chiaro che «in gran parte i comportamenti rimangono flessibili e aperti a cambiamenti, benché costretti dall'organizzazione del sistema nervoso. Gli esseri umani hanno un numero relativamente scarso di schemi di condotta fissa [...]. Gli individui possono diventare pacifisti o terroristi per motivi ideologici»<sup>12</sup>.

Nell'anno '90, un gruppo di ricercatori italiani guidati da Rizzolatti scoprì il sistema dei neuroni specchio (*mirror neurons*). Queste cellule del sistema nervoso, presenti probabilmente fin dalla nascita, permetterebbero di cogliere immediatamente e intuitivamente l'intenzionalità delle azioni compiute da un membro della propria specie. Questa caratteristica fisiologica del cervello di *tendere verso l'altro* è in sintonia con un'antropologia che presenta l'essere umano alla ricerca di un *Tu*. Si possono menzionare Buber o Lévinas che, nel loro pensiero filosofico, sottolineano l'importanza del dialogo o l'incontro con un *Tu*.

Ci sono, infine, alcune teorie con uno scopo più pedagogico, come il *counseling*, che si presenta come un percorso di libertà: «un itinerario attraverso il quale il soggetto apprende a essere sempre più libero, perché si libera dai condizionamenti interni ed esterni che per varie ragioni ne limitano le potenzialità. In questa progressiva conquista di sé maturano anche la sua apertura verso gli altri e la sua disponibilità a farsi carico di loro eventuali necessità»<sup>13</sup>.

Bisogna anche menzionare il *coaching* e una tecnica chiamata *mindfulness*, di moda nel mondo imprenditoriale. Si seguono regole per *allenare* in qualche modo la mente, per renderla più libera. Nel *coaching* si consiglia di prendere le distanze dalle proprie circostanze e dal mondo, per avere più capacità di reagire positivamente: *salire sul balcone* della vita e guardare da sopra, con una mentalità aperta e ampi orizzonti. Si scopre di non essere unico al mondo, di non essere tanto diverso dagli altri, di essere limitato, ma comunque libero.

Il *mindfulness* (essere cosciente o consapevole di qualcosa) andrebbe definito come consapevolezza focalizzata sulle cose importanti e aiuta ad acquistare libertà dai molteplici stimoli interni ed esterni (ogni tipo di messaggi da internet, telefona-

---

12 E.R. KANDEL, J.H. SCHWARTZ, T.M. JESSELL, *Neurociencia y conducta*, Prentice Hall, Madrid 1997, p. 633. Riguardo alla razionalità delle scelte, le fonti della motivazione e la libertà, si veda: J.J. SANGUINETI, *Filosofia della mente. Una prospettiva ontologica e antropologica*, Edusc, Roma 2007, pp. 153-231.

13 P. BINETTI, R. BRUNI, *Il counseling in una prospettiva multimodale*, Magi, Roma 2003, pp. 15-16.

te...). Una persona che vive il *mindfulness* riesce meglio a centrare gli obiettivi, è più efficace nell'uso del tempo e vive più serenamente. La concentrazione protegge dal bombardamento eccessivo di distrazioni, cerca di produrre un cambiamento nel modo di percepire e di sperimentare le cose, e provoca un aumento della produttività, una diminuzione dei fattori stressanti e migliori decisioni.

## 2. IN ALCUNI DEI PRINCIPALI AUTORI

In primo luogo si deve menzionare Sigmund Freud (1856-1939). Per lui «la psicoanalisi è la dottrina dei processi più profondi non direttamente accessibili alla coscienza, per poterla chiamare psicologia del profondo e per poterla applicare a quasi tutte le scienze dello spirito»<sup>14</sup>. Il suo concetto di libertà è sommerso in questa profondità. L'uomo appare governato dalle forze tiranniche dell'*Es* inconscio, dall'ambiente e dal *Super-Io*: non può sfuggire alla ferocia e alla passione della sua natura. L'esempio di un cavallo e un cavaliere serve per illustrarlo: per il fondatore della psicoanalisi, il cavaliere è l'*Io* cosciente e il cavallo sono le forze inconscie. A differenza di quanto capita nell'esperienza normale di una tale coppia, nella quale il cavallo è guidato dal cavaliere, per Freud, chi conosce il cammino è il cavallo: la libertà sparisce.

Per lo zoologo John Watson (1878-1958), fondatore del comportamentismo, non c'è proprio bisogno di nessun concetto superiore legato a una sfera spirituale. Tutto resta nell'ambito della meccanica o della biologia. È noto il suo esempio del boomerang: per spiegare il movimento di questo strumento non parliamo di istinti, attitudini o tendenze, ma soltanto della sua forma e dei suoi materiali. «Non potremmo dire – si domanda – che l'uomo è fatto da certi materiali disposti in tal maniera, che per questa stessa disposizione e gli elementi che lo costituiscono, sia costretto ad agire come agisce, finché gli elementi che acquisisce attraverso l'apprendimento non lo modificano?»<sup>15</sup>. L'uomo è costretto ad agire come agisce.

Abraham Maslow (1908-1970), psicologo nordamericano, segue una linea più umanista nell'ambito della psicoanalisi, cercando di unire Freud al comportamentismo. È nota la sua *teoria dei bisogni* rappresentati in forma piramidale. L'uomo per svilupparsi deve appagare prima i suoi bisogni fisiologici, di sicurezza, di appartenenza e di autostima. Arriva così alla cima della piramide, l'*autorealizzazione*, dove si trovano la moralità, la creatività, la spontaneità... Le scelte della volontà sono fondamentali e l'essere umano ha una grande capacità di autodeterminazione. La sua natura è buona e il peccato originale un'invenzione. Contro l'inibizione o la disciplina, difende un'ambigua «spontaneità, di gratificazione e di scelta autonoma»<sup>16</sup>. Le motivazioni innate permettono una "libertà" senza limiti: l'uomo trionfa da solo,

---

14 S. FREUD, *Breve compendio di psicoanalisi*, in *Opere*, cit., vol. 9, p. 601.

15 J. WATSON, *Behaviorism*, Transaction, New Brunswick, New Jersey 2009, p. 86.

16 A. MASLOW, *Motivazione e personalità*, Armando, Roma 2010, p. 181.

come il super-uomo di Nietzsche. Trasforma il lemma di sant'Agostino, «ama (Dio) e fa ciò che vuoi», in «sii sano e potrai fidarti dei tuoi impulsi»<sup>17</sup>.

Carl Rogers (1902-1987) ha pure molta fiducia nella bontà della natura umana. La sua scuola sarà chiamata *terapia non direttiva o centrata sul cliente*. Lo psicoterapeuta non interpreta i sogni né le frustrazioni, ma ascolta il paziente che fissa le *regole* delle sessioni di terapia e prende le decisioni. Nell'ultima fase del processo terapeutico «il sentimento e la conoscenza si compenetrano, il sé è soggettivamente presente all'esperienza, la volontà non è che il soggettivo andar dietro a un armonioso equilibrio di direzione dell'organismo»<sup>18</sup>.

Viktor Frankl (1905-1997) reagisce allo psicologismo e introduce la ricerca del *senso della vita*. Diventa chiave la libertà dell'essere umano aperto a un miglior modo di essere: «ripensare il senso ed i valori vuol dire riflettere sul dover-essere, mentre ripensare la libertà e la responsabilità vuol dire riflettere sul poter essere»<sup>19</sup>. La persona cerca il particolare significato di quanto accade, che non può essere imposto dall'esterno ma deve essere scoperto. Non solo considera la libertà come scelta o decisione, ma sottolinea il suo versante di risposta o compimento di una missione: parla di *libertà positiva* o di fare qualcosa, e la chiama responsabilità. La libertà non è assoluta, ma dipende dall'esterno: è strettamente legata a qualcosa o qualcuno al di fuori di noi. C'è stata con Frankl una *rivoluzione copernicana* della psicologia: «non importa affatto che cosa possiamo attenderci noi dalla vita, ma importa, in definitiva, solo ciò che la vita attende da noi»<sup>20</sup>.

Il pensiero di Frankl entra negli Stati Uniti grazie a Gordon Allport (1897-1967). Allport si oppone alla visione dell'uomo come un *essere reattivo*, determinato da forze esterne o impulsi interni. La motivazione umana non è cercare soltanto l'equilibrio, l'assestamento, il riposo, la soddisfazione. La tensione dell'uomo verso qualcosa o qualcuno al di fuori di sé non è negativa o da superare, ma è qualcosa di essenziale alla persona. Per restituire la libertà persa bisogna stimolare la capacità di autotrascendenza e di allontanarsi anche con umorismo dalle proprie circostanze: «il nevrotico che impara a ridere di sé può essere sulla via dell'auto-governo, forse della cura»<sup>21</sup>.

In una corrente segnata dal pessimismo di Heidegger, troviamo Karl Jaspers (1883-1969). Questo filosofo e psichiatra cerca soluzioni a qualcosa che considera una caratteristica della nostra epoca: *la perdita del se stesso* e anche di Dio. È necessario ritornare al *se stesso* facendo riferimento a un trascendente. *La vita dell'essere umano*

---

17 *Ibidem*, p. 290.

18 C. ROGERS, *On Becoming a Person*, Houghton Mifflin, Boston 1961, p. 158; integrato con altri studi in *Terapia centrata sul cliente*, Martinelli, Milano 1970; cit. in P. VITZ, A. MANENTI, *Psicologia e culto di sé. Studio critico*, EDB, Bologna 1987, p. 26.

19 V. FRANKL, *Homo Patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 2001, p. 29.

20 ID., *Uno psicologo nei lager*, Ares, Milano 1994, p. 130.

21 G. ALLPORT, *L'individuo e la sua religione*, La Scuola, Brescia 1972, p. 157; cit. da Frankl in *Alla Ricerca di un significato della vita*, Mursia, Milano 1990, p. 59.



è in tensione verso il trascendente. L'uomo è l'essere che sempre decide e decide in ogni passo quello che è. Jaspers, sebbene consideri l'uomo solo nel suo naufragio, è aperto ad altre dimensioni: «il compito dello spirito è quello di lasciare che il vero si manifesti e trovi un linguaggio»<sup>22</sup>. Per questo, si interroga sulla possibilità e i pericoli della libertà umana, affermando: «noi dobbiamo vivere nel presente, curandoci di ciò che siamo e che possiamo fare effettivamente nell'orizzonte infinito delle possibilità: conoscere chiaramente quanto è in nostro potere e quanto non lo è»<sup>23</sup>.

Sono molti gli autori che hanno fissato la loro attenzione sui primi anni di vita di questo essere in tensione. John Bowlby (1907-1990) e Mary Ainsworth (1913-1999) hanno elaborato la teoria dell'attaccamento. È il bisogno di affetto, di protezione, di avere una figura di riferimento, una *base sicura*, che stimola i bambini a crescere liberi. Quando mancano le condizioni adatte, quando non c'è questa figura, si presentano i problemi, si perde la libertà. La qualità delle cure materne determina lo stile d'attaccamento infantile; e questo stile influenza poi l'organizzazione precoce della personalità, il concetto che il bambino ha di sé e degli altri. Bowlby coglie i limiti del libero arbitrio: dobbiamo necessariamente rinunciare ad alcune cose, perché sempre ci saranno differenze tra quanto si desidera, gli impulsi, e quanto si può ottenere. «Se un bambino può contare sull'affetto e sulla presenza della madre, e ben presto anche del padre, crescerà senza essere sottoposto ad un eccessivo desiderio libidico e senza una spropositata tendenza all'odio»<sup>24</sup>. Per superare scontri o ambivalenza negli affetti non serve la punizione né far provare vergogna: «i bambini hanno bisogno di affetto, sicurezza e tolleranza»<sup>25</sup>.

Charlotte Bühler (1893-1974), partendo dalla psicologia dello sviluppo, parla anche dell'importanza della libertà. Bisogna promuovere l'autonomia e una certa indipendenza di criterio. Si deve aiutare ognuno a elaborare i principi di valore. Così i bambini saranno in grado di assumere la propria responsabilità, capendo da soli il perché dei loro sentimenti e delle loro azioni. In questo modo potranno anche scegliere presto da soli come e cosa fare. Le decisioni giuste nell'ambito di un'adeguata autodeterminazione contribuiscono alla riuscita di un'esistenza; «molti fallimenti sono la conseguenza di una mancanza di ordine interno; molte persone in realtà non sanno esattamente che cosa vogliono, a che cosa realmente credono, e sono quindi estremamente incerte sulla strada da seguire»<sup>26</sup>.

Anna Terruwe (1911-2004) e Conrad Baars (1911-1981) mettono al centro del loro sistema terapeutico il razionalismo della filosofia aristotelico-tomista. Per loro sono fondamentali anche gli anni dell'infanzia e perfino i momenti prima della nascita. Il concetto principale è quello di *conferma* (*affirmation*) o scambio emotivo

---

22 K. JASPERS, *Verità e verifica, Filosofare per la prassi*, Morcelliana, Brescia 1986, p. 173.

23 *Ibidem*, p. 161.

24 J. BOWLBY, *Costruzione e rottura dei legami affettivi*, Raffaello Cortina, Milano 2012, p. 8.

25 *Ibidem*, p. 13.

26 C. BÜHLER, *Psicologia e vita quotidiana*, Garzanti, Milano 1970, pp. 21-22.

che fa sì che la persona si senta amata per se stessa: si tratta di un'esperienza indispensabile per essere felice, per amare e per comunicare con altri. Quando manca, si presenta il *disturbo da privazione*, come incapacità di esprimere la propria vita affettiva<sup>27</sup>. L'uomo è più libero e agisce con più efficacia, quando l'intelletto e la volontà guidano il mondo affettivo e sensoriale.

Altro autore è Julian Rotter (1916-2014), con la sua teoria dell'*apprendimento sociale* e la sua definizione di personalità come il modo caratteristico di reagire, che lui cerca di predire. Le persone si differenziano nelle loro convinzioni circa il controllo delle azioni e le conseguenze di queste. Da qui la sua classifica secondo il luogo in cui avviene questo controllo (*locus of control*). Quando predomina il *controllo interno* (*internalisti*), le persone pensano di essere loro a controllare i propri atti e le conseguenze. Hanno una più forte esperienza della libertà e della responsabilità. C'è anche una propensione a voler dominare le situazioni, a non accontentarsi di quello che si presenta e a lottare per raggiungere gli obiettivi e quindi di solito riescono a fare meglio quello che si propongono. Quando prevale il *controllo esterno* (*externalisti*), pensano invece che tutto dipende da fattori esterni, dal destino, dalla buona o cattiva sorte, che la loro condotta non ha niente a che vedere con i risultati ottenuti<sup>28</sup>.

Gli autori che sostengono la terapia cognitiva sono, in teoria, tra i più aperti alla libertà umana, anche se con un interesse pragmatico. Lo psichiatra nordamericano Aaron T. Beck (nato nel 1921) affermò: «i problemi psicologici non sono necessariamente il prodotto di forze misteriose, impenetrabili, ma il risultato di processi di routine come l'apprendimento difettoso, inferenze sbagliate sulla base di informazioni insufficienti o errate, o il non distinguere adeguatamente tra immaginazione e realtà»<sup>29</sup>. Bisogna scoprire – dirà – le idee sbagliate che controllano il mondo di una persona.

Albert Ellis (1913-2007), fondatore della *Rational Emotive Behavior Therapy* (REBT), sottolinea l'importanza di capire l'ABC dell'esistenza. Le avversità (*Adversities*: A), che interferiscono con il desiderio di vivere una vita felice; le credenze forti (*Beliefs*: B); e le conseguenze emotive e comportamentali che ne derivano (*Consequences*: C), che possono essere controproducenti o di auto-aiuto. Si devono scoprire i *pensieri irragionevoli*, come un esagerato senso del dovere (tirannia dell'*Io dovrei*, *I should*, secondo un'espressione di Karen Horney), le generalizzazioni illogiche e la tendenza al catastrofismo. Al centro sta l'idea di aiutare ad *accettarsi incondizionatamente*, filosoficamente, emotivamente e nei comportamenti<sup>30</sup>. Ellis segue George Kelly (1905-

---

27 Cfr. A. TERRUWE, C. BAARS, *Amare e curare i nevrotici. Terapia delle nevrosi per carenza affettiva*, Cittadella, Assisi 1984, pp. 231-247.

28 Cfr. J.B. ROTTER, *Generalized expectancies for internal versus external control of reinforcement*, «Psychological Monographs», 80 (1966), pp. 1-28.

29 A.T. BECK, *Cognitive Therapy and the emotional disorders*, Meridian (Penguin Books), New York 1979, pp. 19-20.

30 Cfr. A. ELLIS, *Overcoming Destructive Beliefs, Feelings, and Behaviors: New Directions for Rational Emotive Behavior Therapy*, Prometheus Books, New York 2001, pp. 17-35.

1967) e la sua teoria dei *costrutti personali* nel suo relativismo: è impossibile affermare una verità universale e tutte le credenze etiche, il bene, il male, il vero e il falso sono costruzioni personali.

Robert Cloninger (nato nel 1944) ha il pregio di recuperare fattori legati alla sfera spirituale, come l'autotrascendenza: lo scopo della terapia sarà acquistare un grado massimo di «coscienza auto-consapevole» seguendo il «sentiero della psiche» e «ascoltando la psiche». Con il suo test di personalità, il *Temperament and Character Inventory* (TCI), cerca di misurare diversi atteggiamenti, perfino la libertà. La persona, per essere felice, deve superare l'imaturità e raggiungere una coscienza di sé più trascendente<sup>31</sup>. Sembra che l'autotrascendenza di cui parla resti legata alla psiche. La meta della felicità, indicata nell'unità universale dell'essere, e la conclusione a cui arriva ci ricordano Hegel: «Ogni persona è una parte definita ma inseparabile di un insieme finito e comprensivo all'interno del quale essa cresce nella consapevolezza»<sup>32</sup>. La libertà significa diventare ogni volta più consapevole, allontanarsi dagli attaccamenti dei piani inferiori della nostra esistenza, verso la contemplazione.

### 3. LA LIBERTÀ COME SFIDA ALLA MALATTIA MENTALE

Come abbiamo anticipato, la malattia mentale è una *malattia della libertà* legata a molti fattori: forze inconse, coazioni a ripetere, clima emotivo, pulsioni inconse, spinte di esperienze passate... La psicologia, nella pratica, ha come scopo ripristinare la libertà o farla crescere: «capire le ragioni di certe disposizioni e di certi comportamenti e liberare in conseguenza il paziente dai condizionamenti che restringono il suo orizzonte esistenziale riducendo il suo campo di azione e rendendone dolorosa e difficile l'esperienza vitale»<sup>33</sup>. Vediamo alcuni aspetti di questa sfida.

Tutto comincia con il nostro modo di essere, la personalità, che né la genetica, né la neuroscienza, né le varie classificazioni riescono a spiegare<sup>34</sup>. Ha degli elementi ereditari e altri che si acquistano con l'educazione, i rapporti interpersonali, gli eventi che ci capitano e ogni scelta o decisione. La libertà, come proprietà spirituale, permette di integrare i condizionamenti genetici e acquisiti, e diventare ciò che siamo chiamati ad essere. Ma cosa succede nelle malattie mentali? Si potrebbero prevenire?

I difetti della personalità sono alla base di numerose malattie mentali. Questi difetti hanno certamente gradi. Lo psicologo tedesco Kurt Schneider (1887-1967) ha dato una chiave fondamentale per capire quelli che dal 1980 si chiamano *disturbi della personalità*: non sono persone che hanno semplicemente una personalità abnor-

31 Cfr. R. CLONINGER, *The science of well-being: an integrated approach to mental health and its disorders*, «World Psychiatry», 5:2, giugno 2006, pp. 71-76.

32 IDEM, *Sentirsi bene. La scienza del benessere*, CIC edizioni internazionali, Roma 2006, pp. 337-338.

33 F. POTERZIO, *Manuale di introduzione alla psicoterapia*, Magi, Roma 2013, p. 311.

34 Cfr. J. KAGAN, *A Trio of Concerns*, «Perspectives on Psychological Science», 2/4 (2007), pp. 361-376.

me, ma «per la loro abnormità soffrono o fanno soffrire la società»<sup>35</sup>.

Se si riesce quindi a migliorare la formazione del nostro modo di essere, avremo meno disturbi. E in questo processo è fondamentale *crescere in libertà*. Ogni caratteristica della personalità matura ha una conseguenza pratica che ci rende più liberi. L'*autonomia* e giusta dipendenza ci fanno comprendere una missione o un progetto, e ci danno la capacità di *autodeterminazione*. L'*autostima* di chi si sa amato da Dio e dagli altri dà *fiducia in sé*. La *coerenza* e l'unità di vita di chi agisce secondo gli ideali e i valori scelti permette una *logica razionale* nell'agire. L'*empatia* o saper entrare in sintonia con gli altri, comprendere i loro sentimenti, ottiene il dominio dei propri affetti e reazioni emotive, e aumenta il *controllo emotivo* personale. L'*identità*, sapere chi siamo, conoscere il progetto della nostra vita e cercare di identificarsi con esso, è in rapporto con l'*autoconsapevolezza*.

Anche la *capacità di gestire la frustrazione e il successo*, sono caratteristiche della maturità. Spesso si parla soltanto di saper riprendersi quando ci sono difficoltà od ostacoli; ma è pure fondamentale reagire in modo adeguato quando riceviamo una lode. Il rischio di non farlo è la perdita dell'identità. Si comincia a pensare meno ai limiti veri e si può arrivare quasi a un delirio di grandezza. Il segno di libertà legato a queste due note è l'*ottimismo realistico*, che permette di vedere i propri limiti e i talenti. Non guardiamo ciò che accade nel buio del pessimismo, né ci lasciamo abbagliare dalla luce inconsistente del nostro orgoglio o vanità.

In tutti i disturbi psicologici si rompe il percorso equilibrato. Già nella sintomatologia basilare, quale ansia o eccessivo nervosismo e paura, depressione o stato d'animo basso e ossessione, si vede una diminuzione della libertà o capacità di reagire. I sintomi psicologici sono un segnale di allarme a cui bisogna prestare attenzione. Se si agisce come a volte capita con gli allarmi, pensando "*non sarà niente*", o "*il solito disguido di qualcuno*", si corre il rischio di trovarsi veramente in un incendio. Gli allarmi psicologici hanno la particolarità di diventare loro stessi un problema: l'ansia, la depressione, l'ossessione, possono paralizzare. Si pensi alla sensazione di ansia che può impedire di parlare in pubblico. Nella sintomatologia complessa la mancanza di libertà è più evidente: nei quadri psicotici manca il rapporto con il reale, sostrato imprescindibile per agire liberamente, e ci sono distorsioni della percezione (allucinazioni) e del modo di ragionare (delirio), che ostacolano le scelte libere.

Infine, una persona matura, formata nella libertà, può affrontare meglio le dipendenze patologiche<sup>36</sup>. Si dice dell'alcolizzato: "*non può smettere di bere*"; o del tossicodipendente: "*ha le mani legate dalla droga*". Tuttavia, alcune persone con dipendenza riescono a superare la difficoltà con un atto volontario. Cioè, smettono di essere "malate" con una decisione: possono decidere, e tante volte lo fanno, di non ricorrere alla sostanza o attività pericolosa. Le dipendenze non sono quindi una malattia

---

35 K. SCHNEIDER, *Le personalità psicologiche*, Fioriti, Roma 2008, p. 5.

36 Una trattazione più completa si può trovare in W. VIAL, *Responsabilità nelle persone con dipendenze patologiche*, «Annales theologici», 29/2 (2015), pp. 371-391.

qualsiasi, perché nessuno che abbia ad esempio un cancro o il diabete, potrà *smettere di stare male con un atto volontario*<sup>37</sup>.

Quando si osserva il percorso di una persona dipendente, si trovano somiglianze con qualsiasi altro abito acquisito<sup>38</sup>. Gli abiti cattivi hanno un influsso negativo sulla libertà e le forze della persona, rendendo difficile agire bene. Si pensi al pigro che è incapace di compiere abitualmente i propri doveri, o all'uomo dominato dall'odio, che non sa amare. Il vizio facilita le opere cattive, diminuendo il controllo libero dell'intelletto. San Tommaso dirà che l'uomo vizioso ha una volontà pervertita che non sente il rimprovero dell'intelligenza<sup>39</sup>.

Si sa però che l'agire compulsivo nelle persone dipendenti si scatena a livello biologico, prima ancora che ci sia la decisione<sup>40</sup>. Quando si avvicina il momento in cui la persona può appagare il desiderio di una sostanza, del gioco, del sesso o dell'alcol..., aumentano i livelli di dopamina. E questi aumenti rendono la persona ancora meno libera, perché modificano la struttura del cervello, nonché la sua funzionalità. Tutto questo indica che la dipendenza sia in parte una scelta (soprattutto all'inizio) e in parte una malattia. È quanto avrebbe potuto sostenere Aristotele, che affermò: «nemmeno chi è malato può divenire sano, anche se si dà il caso che sia malato volontariamente, vivendo senza controllo e non dando retta ai medici: all'inizio vi era per lui la possibilità di non ammalarsi, ma quando si è lasciato andare ciò non è più possibile, come non è possibile per chi ha lasciato cadere una pietra riprenderla di nuovo eppure dipendeva da lui raccoglierla e scagliarla»<sup>41</sup>.

Interessante, per finire, quanto affermò Philipp Lersch nel 1938: «L'abbandono passivo ad immagini spontanee, anche le fantasticherie suggerite da intensi desideri e destinate a realizzare in un mondo illusorio gli impulsi e le tendenze non soddisfatte nel mondo reale, costituiscono un difetto dell'atteggiamento interno del volere»<sup>42</sup>. E quest'atteggiamento interno del volere si deve educare all'apertura alla verità, ad altri interessi, cioè con responsabilità. Molto utili agli psicologi sono le parole di Karol Wojtyła: «La verità infatti non annienta la libertà, ma la sprigiona»<sup>43</sup>.

#### 4. CONCLUSIONI

La serenità di un'esistenza piena di senso ha come fondamento la consapevolezza di essere liberi e responsabili. Tanti avvenimenti del mondo e dei suoi abitanti

---

37 Cfr. G.M. HEYMAN, *Addiction: A disorder of choice*. Harvard University Press, Cambridge 2009.

38 Cfr. R. GARCÍA DE HARO, *La vita cristiana. Corso di teologia morale fondamentale*, Ares, Milano 1995, pp. 442-447.

39 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In II Sent.*, d. 25, q 1, a 4, ad 5).

40 Cfr. M.D. LEWIS, *Dopamine and the Neural "Now": Essay and Review of Addiction: A Disorder of Choice*, «Perspectives on Psychological Science», 6 (2011), pp. 150-155.

41 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma-Bari 1999, Libro III, 1114a, n. 7, p. 97.

42 P. LERSCH, *La struttura del carattere*, CEDAM, Padova 1950, p. 223.

43 K. WOJTYŁA, *Persona e atto*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1982, pp. 191-192.

dipendono da questa verità. Molti elementi e motivazioni del nostro agire si trovano come nella parte sommersa di un *iceberg*; ma questa parte, che rappresenta l'inconscio, può essere resa visibile con più luce. L'*Io* libero deve recuperare la sua capacità di guidare i progetti, di respirare fuori dell'acqua.

Ci auguriamo che la psicologia, senza negare il mondo affettivo e le profondità della mente, studi di più i flussi coscienti del pensiero. La persona umana splende nella sua apertura verso il significato della vita e nella sua risposta; non soltanto è libera di scegliere, ma è anche responsabile: ha una missione da compiere e deve rispondere a colui che gliel'ha data. Lo scopo dell'intervento psicologico non dovrebbe essere soltanto l'equilibrio. La persona in grado di amare ha sempre una tensione verso il bene. Chi ama sperimenta la difficoltà di decidere in ogni momento, tante volte con sacrificio, ma si rende conto che vale la pena.

Abbiamo sempre la possibilità di esercitare la nostra libertà, almeno interiore. E questo è di grande aiuto nella prevenzione dei disturbi psicologici. La nostra ragione «diventa umana solo se è in grado di indicare la strada alla volontà, e di questo è capace solo se guarda oltre se stessa. In caso contrario la situazione dell'uomo, nello squilibrio tra capacità materiale e mancanza di giudizio del cuore, diventa una minaccia per lui e per il creato. Così in tema di libertà, bisogna ricordare che la libertà umana richiede sempre un concorso di varie libertà»<sup>44</sup>.

---

44 BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi facti sumus*, 30 novembre 2007, in AAS 99 (2007) 985-1027, n. 23.

