

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

Interdisciplinary
Forum *on*
Anthropology

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
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 RUSSO¹

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*², 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.

LIBERTÀ E PERSONA NEL PENSIERO DI ROBERT SPAEMANN

LEONARDO ALLODI¹

«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. Aron²

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 pianeta³. 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»⁴.

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»⁵.

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*⁶ 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 Spaemann⁷.

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»⁸. 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 spontaneamente⁹. 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 umana¹⁰. 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»¹¹.

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»¹². 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»¹³.

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 inzuppaſſe 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 ſuſſeſſivo. La notte in cui, ſu quella panchina, riconquiſtai la libertà appartiene ai ricordi più belli della mia vita»¹⁴.

3. OIKEIOSIS: CHE COSA SIGNIFICA VIVERE NEL PROPRIO MONDO

Veniamo al ſecondo episodio¹⁵, 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»¹⁶.

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"¹⁷. 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. Olsen¹⁸ o in Italia R. Cartocci¹⁹, e antropologi come C. Tullio-Altan²⁰, 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»²¹.

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*²².

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»²³.

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»²⁴. 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

²⁴ *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»²⁵.

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 monologica²⁶.

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»²⁷.

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

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