

# 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.



# 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. PEPPERZAK, *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. PEPPERZAK, *Etica come filosofia prima*, cit., p. 27.

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

11 E. LEVINAS, A. PEPPERZAK, *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 *pezzzo*, 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://sottosservazione.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.