

Armando Rigobello

L'AUTENTICITÀ DELLA CONDIZIONE UMANA:
PRECISAZIONI SPECULATIVE E
CONSIDERAZIONI EPISTEMOLOGICHE.

Per una adeguata impostazione del problema proposto, ci sembra opportuna una preliminare precisazione terminologica a cominciare dal significato di "libertà", la parola che spesso si pensa di poter valutare nel suo effettivo significato, ma che si presenta quanto mai ardua da definire qualora in concreto ci si proponga di farlo. Ci gioveremo di una distinzione che, tra l'altro, abbiamo per la prima volta incontrata in Guido De Ruggiero, in quel suo volume su *Il ritorno della ragione* che fu un notevole contributo di chiarimento nei primi anni del dopoguerra. La distinzione in questione riguarda la differenza tra una *libertà da* e una *libertà per*.

Nella sua prima accezione la libertà è intesa nel suo significato polemico, a forte componente psicologica, come libertà da qualche cosa. È l'accezione negativa, ma è di questa libertà che abbiamo la più ampia esperienza ed è quella che muove il nostro impegno. La libertà, in questo caso, coincide con la liberazione da qualche cosa: *libertà come liberazione*. Più arduo diviene definire la libertà nella sua seconda accezione: *libertà per*, libertà positiva. Ci si libera per poter realizzare qualche cosa, ed è libero chi può, senza coazione ed in piena padronanza di sé, realizzare un alcunché che valga la pena di essere realizzato. È chiaro che la identificazione di questo alcunché, se è facile facendo riferimen-

to a particolari situazioni e a particolari esigenze, comporta invece una difficile presa di posizione in merito alla natura dell'uomo. Ci riferiremo allora ad una *libertas maior*, ad una libertà come totale espressione della nostra libertà metafisica, come realizzazione piena di noi stessi.

A queste connotazioni di analisi linguistiche sull'uso della parola libertà, vorremmo aggiungere, richiamata proprio da quella dimensione metafisica cui si accennava, la considerazione di S. Bernardo nel *De gratia et libero arbitrio* (IV, 9). La libertà sarebbe una *condizione metafisica* del darsi stesso della persona umana. Nemmeno il peccato toglie questa libertà metafisica, che non è tanto un attributo della vita morale, ma la condizione costante che fa da supporto ad ogni possibile conversione, e permette quindi l'iniziativa salvifica della grazia. Questa libertà come condizione metafisica, potremmo dire che è il contesto in cui la *libertà-da* si configura come compito infinito: la liberazione è sempre *in itinere* nella concreta esperienza storica dell'uomo, un contesto che una volta raggiunta la sua pienezza coincide con la piena realizzazione di ciò che è indicato intenzionalmente dalla *libertà-per*. La liberazione totale, a rigore, coinciderebbe con la libertà totale, assoluta, ma la condizione umana contraddice la possibilità sia della totale liberazione, sia della totale libertà.

Potremmo concludere questa analisi, che da terminologica che era ha finito per investire sostanzialmente i contenuti, osservando come la *tensione tra libertà e liberazione* sia una delle condizioni formali dell'esercizio della libertà e appartenga quindi ai "prolegomeni di ogni futura antropologia", per usare un'espressione di Sartre (*Critica della ragione dialettica*, ed. it. Il Saggiatore, Milano 1963, vol. I, pag. 187). In realtà "veritas liberabit vos". Ma chi può dire di possedere la verità, il che equivarrebbe ad affermare "ego sum veritas"? La verità che libera è infatti soltanto una libertà totale, la verità stessa fatta persona. Ma ciò appartiene alla sfera dell'esperienza religiosa e non a quella della condizione storica quotidiana. La totale realizzazione della libertà che soltanto alcuni momenti privilegiati possono dare. Si tratta di attimi di esperienza al limite di un titanismo in cui "nequit consistere rectum".

Ci viene alla mente una pagina di Sartre della *Critica della ragione dialettica* ove è descritto quel momento di grazia in cui il "gruppo in fusione" si realizza compiutamente (*Critica della ragione dialettica*, Il Saggiatore, Milano 1963, vol. II, p. 40). La lotta di liberazione è già e-

spressa in tale momento di esperienza di pienezza vittoriosa. Ma si tratta di un breve momento, di una condizione che non può essere isolata dal divenire e non può essere costituita nella stabilità di uno *status*. Una dialettica incalzante la investe disperdendone contenuto e significato in nuove forme di alienazione (“dalla serie al gruppo, dal gruppo alla serie”). Nonostante il crisma della dimensione comunitaria, si riproduce il fenomeno che Sartre aveva così efficacemente individuato in *L'essere e il nulla*: il momento della libertà del singolo (come ora del gruppo) è un momento eccezionale e transitorio: nell'attimo stesso in cui celebriamo il nostro essere liberi, nell'atto di scegliere, ci troviamo già alienati in una scelta determinata che esclude tutte le altre, e quindi, appunto, ci determina. L'analisi linguistica del termine “scelta” è indicativa della considerazione precedente. Scelta significa infatti, nello stesso tempo, l'atto dello scegliere e la cosa che si è scelta. L'ambiguità della parola tra verbo e sostantivo rappresenta il confluire in essa di attività ed insieme di oggettivazione.

La libertà nella sua accezione positiva di *libertà per* sembra realizzarsi nel momento della scelta per poi tuttavia ripiegarsi nella consapevolezza del vuoto formale di cui è concretamente costituita. Un modo di eludere questo vuoto è quello di immergersi in un gruppo in fusione di tipo sartiano. La socialità, l'apertura verso l'altro, anzi verso gli altri, costituisce una trascendenza laterale che allarga l'orizzonte e sembra superare il vuoto formale della scelta individuale. L'apertura sociale, nell'esempio portato, non è tuttavia un'apertura qualsiasi. La socialità è comunicazione, anzi quel tipo di comunicazione che realizza l'intimità di una comunione per cui una società diventa comunità.

Ciò che poi è singolare è che la libertà si presenta allo stesso tempo come esperienza privilegiata di libertà positiva (*libertà per*), ma che vive di un lotta di liberazione (*libertà da*). Liberazione e comunione si costituiscono così come termini che, nella loro feconda relazione, definiscono un effettivo e fecondo rapporto in cui la libertà chiarisce il suo duplice volto di libertà in se stessa ed insieme di processo di liberazione. Il discorso potrebbe terminare qui se non succedesse, come si è detto sopra, quel ripiegamento, quel depotenziamento che porta l'esperienza del “gruppo in fusione” a nuove oggettivazioni alienanti. Il processo dialettico non si arresta alla felice esperienza del coincidere di libertà e liberazione entro il contesto comunitario.

L'ulteriore considerazione che proponiamo discende da convinzioni metafisiche che qui non possiamo certo illustrare e tanto meno dimostrare, tuttavia esporremo il nostro parere che può essere valido almeno come ipotesi di lavoro, e quindi di modello con cui provocare un universo di esperienza da offrire ad una valutazione di conseguenze. Il nostro parere è che in una visione della realtà in cui la trascendenza divina (trascendenza verticale) svolga un ruolo qualificante, la trascendenza orizzontale della comunione si può realizzare senza eccedere nel rovesciamento della feconda tensione illustrata. Potremmo dire che, dal punto di vista di una fenomenologia dell'esperienza umana (una fenomenologia costitutiva, ossia esprimente condizioni trascendentali), vi è un primato di fatto della liberazione sulla libertà. La *libertà per*, nella sua completa realizzazione, è un vertice regolativo mai completamente raggiunto, allo stesso titolo che la comunione totale è una esperienza mai totalmente consumata. La libertà è sempre libertà verso una liberazione e la comunione è sempre un compito. Ma questo loro persistere nella condizione itinerante presuppone la trascendenza della meta, una trascendenza che comporta un salto di qualità e non un processo orizzontale all'infinito costitutivo invece di una dialettica immanentistica, compresa quella della ragione dialettica di Sartre.

A conclusione del nostro discorso si può quindi proporre all'ulteriore considerazione come libertà e liberazione si presentino nell'esperienza umana in un intreccio costitutivo e non provvisorio. Il secondo termine (liberazione) costituisce la condizione di esercizio del primo (libertà) ed il primo qualifica positivamente un'operazione che potrebbe altrimenti esaurirsi in una funzione formale. Nel dar luogo al fecondo equilibrio tra i due termini e nel sostenerlo, si è rivelato essenziale il ruolo della socialità. Ma tutto il discorso si regge soltanto se inquadrato in una concezione del mondo qualificata dalla trascendenza verso l'alto. In mancanza di ciò l'arduo compito si trasforma in dramma.

Le considerazioni svolte rientrano nel quadro di una ricerca filosofica interna alla tradizione propria delle argomentazioni speculative. Tali speculazioni possono esser integrate sul versante epistemologico delle "scienze umane" che tanto spazio occupano nella cultura contemporanea. A tale aspetto del tema dedichiamo le brevi pagine conclusive.

Sartre, in *La critica della ragione dialettica* (cit., pp. 129-138), nota efficacemente che per una effettiva costruzione di un contesto di scienze umane occorra studiare, pregiudizialmente, i diversi processi con cui l'uomo possa "divenir-oggetto" poiché l'uomo è l'unico oggetto di ricerca scientifica il cui "divenir-oggetto" dipende da una decisione dell'uomo stesso: "viene dall'uomo". L'inizio, ed insieme l'elemento qualificante di questo processo, risiede nella *rappresentazione del momento in cui* tale divenir oggetto comincia. Si tratta di un atto che non può prescindere dalla sua qualificazione esistenziale: è un atto d'esistenza che, in quanto rappresentato, si distacca dall'immediata fruizione per divenire spettacolo, oggetto, dato di referto fenomenologico. Ci sembra che da questa base fenomenologico-esistenziale qualsiasi discorso di scienze umane non possa prescindere, è il suo ineliminabile presupposto, è l'ottica in cui vanno costantemente considerati i risultati che, nella loro autonomia, le singole discipline, ossia le varie scienze umane, vanno conseguendo.

Di capitale importanza è la precisazione della natura di quella "rappresentazione" a radice fenomenologico-esistenziale di cui si è parlato più sopra. Essa è dato offerto ad una interpretazione, a un discernimento di significati espliciti e impliciti. Un'ipotesi interpretativa che ci pare possa configurarsi con notevole forza di persuasione è quella di cogliere nella singolare rappresentazione del momento in cui l'uomo si auto-oggettiva, i segni di una natura umana ontologicamente situata nel limite (necessità di oggettivarsi per conoscersi, depauperamento dell'immediatezza esistenziale nel processo di oggettivazione e possibilità dell'oblio di questa dimensione) e intesa a superarlo in una prospettiva di infinito totalizzante (la comprensione totale che muove il processo di oggettivazione). In questa ipotesi interpretativa l'ontologia è il supporto dell'epistemologia, enunciato questo che acquista nel caso delle scienze umane la sua più significativa espressione.

Lo statuto epistemologico delle scienze umane, da quanto fin qui si è detto, risulta caratterizzato, oltre che dalle note comuni ad ogni disciplina scientifica, dall'impossibilità di prescindere dalla rappresentazione del momento in cui il fatto umano diventa oggetto per l'uomo e quindi dei processi di questo divenir-oggetto. Ciò qualifica lo *status* di queste scienze dell'uomo come coinvolto esistenzialmente. È quindi contraddittoria l'affermazione di una neutralità e estraneità esistenziale delle scienze umane. Sul piano morale ciò comporta due principali or-

dini di considerazioni: uno riguarda il *primato della condizione esistenziale e dell'intenzionalità assiologica* sulla funzionalità tecnica; il secondo mette in evidenza la *libertà consapevole* come *presupposto della rappresentazione dei processi metodologici*.

Se il costituirsi di una scienza umana non può prescindere dal nesso esistenziale (nel senso ampio del termine), ne deriva la illegittimità di un uso puramente tecnico e funzionale dei risultati scientifici. Tutta la tematica ecologica rientra in questa considerazione. La disciplina ecologica trova nella condizione esistenziale la sua condizione di possibilità e nel supporto ontologico la fonte dei valori cui fare riferimento (intenzionalità assiologica). Se le scienze umane si costituissero in modo del tutto analogo a quello delle altre scienze, ne deriverebbe una piena legittimazione scientifica e la logica interna delle singole discipline si porrebbe come unica norma di esplicitazione e di comportamento. L'impossibilità, nell'ambito stesso dell'interna costituzione delle scienze umane, di recidere le connessioni tra autonomia metodologica e coinvolgimento esistenziale, pone limiti precisi all'utilizzazione dei risultati scientifici e, in particolare, alle possibili manipolazioni della realtà umana stessa.

Considerazioni di natura riflessiva, ermeneutica da un lato, e le ricerche sul più proprio del metodo di ricerca scientifica sulla condizione umana dall'altro, offrono, come si è cercato di chiarire, una concezione della libertà coinvolta in situazioni esistenziali e condizionata da limiti oggettivi, ma sempre emergente come insopprimibile valore. Le disgrazie dell'esperienza possono, a volte, travolgerla, ma essa rimane un inalienabile "fatto della ragione". L'espressione è una nota affermazione di Kant (*Critica del giudizio*, § 91, II 342).