

Alberto Granese

PROBLEMI E ANTINOMIE DELLA LIBERTÀ

Pochi problemi come quello della libertà hanno avuto interpretazioni fra loro così diverse e spesso radicalmente divergenti. In ciò che segue ci si sforzerà di richiamarle e di renderne conto con gli opportuni riferimenti storici, ma avendo soprattutto riguardo ai quadri concettuali e alle configurazioni tematiche. Sarà tuttavia il caso di chiarire, in apertura del discorso, che le due prospettive non possono essere nettamente distinte. Comunque, sia dal punto di vista storico che da quello tematico, due sono le caratterizzazioni essenziali da tener presenti, con una semplificazione che peraltro non vorrebbe apparire riduttiva. Da un lato si collocano interpretazioni e teorie che affermano, e talvolta esaltano, il valore della libertà, dall'altro interpretazioni e teorie di segno nettamente contrario che mettono in discussione o negano tale valore, con argomentazioni diverse, tutte fornite di una qualche plausibilità e tutte, in qualche misura, "deboli" o discutibili. Va anche fatto rilevare che il concetto è suscettibile, entro certi limiti, di storicizzazione, giacché esso è venuto variamente caratterizzandosi, sia nei contesti materiali (economici, politici) e in relazione all'evolvere delle sensibilità individuali e sociali, sia per effetto di un'evoluzione "interna": R. Dahrendorf ha parlato, nel 1978, di una *libertà che cambia*.

È necessario distinguere, primo luogo, fra la riflessione speculativa (filosofico-metafisica) e quelli che C.A. Jemolo ha definito "problemi pratici della libertà"; gli stessi che hanno riscontro nelle varie "costituzioni": la dichiarazione universale dei diritti dell'uomo approvata

dall'Assemblea delle nazioni unite il 10 dicembre 1948 estende a tutti i popoli della terra i principi di libertà affermati nelle prime costituzioni liberali. Vanno poi considerati momenti storici essenziali a una corretta impostazione della problematica: dalla "Magna Carta Libertatum" (1215), all'"Habeas corpus Act" (1679, successivo alla "Petition of Right" del 1628) alla "Dichiarazione americana dei diritti dell'uomo" (1787) e a quella che precede la rivoluzione francese (1791), fino alle diverse costituzioni, non ultima quella dell'Italia repubblicana (1948), nella quale ben quindici articoli richiamano, con diverse specificazioni, il tema della libertà. Il che ha importanti riflessi e "ricadute" in ciò che concerne i diritti della persona, nel suo costituirsi ed evolversi, e quindi in ciò che attiene alle istituzioni, a partire da quelle educative, a ciò preposte. In questa chiave vanno anche affrontati i problemi connessi allo *status* teorico-pratico del principio di autorità di cui avremo modo di occuparci nel prosieguo di questo discorso.

Di particolare rilievo appaiono le interpretazioni della libertà (anch'esse fra loro non concordi e anzi spesso nettamente divergenti) che sono state proposte nell'ambito del pensiero religioso; così come non sono da trascurare le riflessioni, talvolta "sofisticata" e iperspecialistiche, che ricorrono in quella forma di pensiero tipicamente moderna che ha preso il nome di "filosofia analitica", nella quale argomenti come "Free Will" ("libera volontà") o "Freedom of Mind" ("libertà della mente") hanno avuto, e hanno ancora, una collocazione non secondaria. Si deve inoltre tener conto delle declinazioni che il concetto ha subito nell'ambito delle scienze biologiche, delle neuroscienze ed anche in quelle della fisica, come ha messo in rilievo fra gli altri il filosofo francese Jean Guilton, riferendosi alle rivoluzioni scientifiche del XX secolo (quantismo, indeterminismo, ecc.) e come già in precedenza avevano affermato autori quali Darwin, Pavlov e Freud, il quale ha posto l'accento sull'effetto dinamico dei processi inconsci sulla conoscenza e sulle azioni. Da non dimenticare sono, inoltre, le configurazioni assunte dal problema della libertà nell'ambito del marxismo teorico, già a partire dal concetto di "clinamen" richiamato da Marx negli anni giovanili, al tempo della sua dissertazione di laurea, e mutuato da Epicuro e Lucrezio, in contrapposizione al determinismo democriteo; e prima ancora in quello del "liberalismo europeo": Spencer considerava come una caratteristica delle società industriali rispetto a quelle militari l'accrescersi della libertà dell'individuo nei confronti dello Stato. Altro aspetto di grande rilevanza, spesso trascurato, è quello che attiene alle

forme culturali distanti nel tempo e nello spazio dal contesto europeo (antico e moderno) e a quelle considerate, “primitive” (cfr. Boas, Malinowsky, Kelsen ecc.). Si può inoltre trattare di teorie riferibili a situazioni “intermedie” fra il determinismo storico-sociale e l’indeterminismo (“non razionalità”, e quindi imprevedibilità, dell’azione individuale e storica) prospettato dal filosofo-teologo tedesco E. Troeltsch; o delle teorie finalizzate a giustificare e promuovere il conformismo educativo come quelle espresse nell’ambito della sociologia di E. Durkheim.

Non può essere ovviamente trascurato il profilo giuridico della problematica, strettamente legato all’evoluzione dei sistemi sociali e alle trasformazioni, talvolta epocali e radicali, dei sistemi economici, già a partire dalle formazioni di pensiero del diciottesimo e del diciannovesimo secolo, nonché quelle riconducibili alle tesi sostenute da Bodin, Altusio, Grozio e Pufendorf tra il sedicesimo e il diciassettesimo secolo. C’è poi da chiedersi in che cosa specificamente consista la libertà nel contesto e nelle manifestazioni, anch’esse varie e sostanzialmente non riducibili a unità, della globalità contemporanea, e agli sviluppi tecnologici che la caratterizzano, generando fenomeni di portata mondiale come la “new economy” (cfr. gli studi e i contributi di A. Sen e J. Rifkin) potenziando vertiginosamente la comunicazione, specialmente quella che potremmo definire “tecnico-amministrativa”, con effetti per un verso “liberatori” e per l’altro “costrittivi”, ovviamente in un senso ben diverso da quello proprio dell’autoritarismo e del dispotismo “classico”; essi pure di grande rilevanza per ciò che attiene ai fini dell’educazione e alle strategie della formazione. Non minore rilevanza assumono le “distopie” presenti nella “fiction” letteraria moderno-contemporanea come il *Brave New World* di Huxley e il *1984* di Orwell, che prospettano situazioni e realtà in cui i principi del liberalismo, anche educativo, sono programmaticamente negati e disattesi. Nelle pagine conclusive del *Processo* di Franz Kafka il problema della libertà viene affrontato “metafisicamente” con riferimento ai concetti di legge, responsabilità, imputabilità e colpa, non senza implicazioni d’ordine, oltretutto “esistenziale”, religioso e teologico. Si pone inoltre il problema della libertà della scienza e parallelamente quello della rilevanza che assume il problema “libertà” rispetto al valore della ricerca e della verità scientifica. Tema, questo, che è stato affrontato, ancora una volta con interpretazioni contrapposte e divergenti, nell’ambito della riflessione epistemologica e di quella ermeneutica (libertà di opinione e di inter-

pretazione). Nel primo caso la critica della razionalità epistemica ha assunto la forma di una negazione dell'esercizio incondizionato della ragione "pura"; nel secondo si è posto l'accento sulla libertà dell'interpretazione, e quindi dell'opinione, e sulla "illegittimità" di una considerazione privilegiata dell'"epistème" rispetto alla "doxa". Se da un lato sembra valere la massima "Warheit macht frei", dall'altro si argomenta che la verità intrattiene con la libertà un rapporto quanto meno ambiguo, in quanto la forza della *dimostrazione* (e l'affermazione dogmatica del "verum") inibisce tendenzialmente il libero dispiegarsi dell'*argomentazione* e l'autonomo costituirsi dell'*opinione*.

Non è facile, com'è ovvio, porre ordine in questa complessa e variegata materia. Per quanto possa apparire non del tutto congruo e utile a questi effetti, può qui giovare un "excursus" (nel senso di percorso "a-laterè") che porta dall'antichità all'alto e basso Medioevo e quindi alla modernità, già a partire dall'antica sentenza stoica "fata volentem ducunt, nolentem trahunt" (ripresa da T. Moro - epigramma 270 - "sul fatto"), considerando poi il pregresso "fatalismo" omerico (la irresistibile volontà degli dei); quello della tragedia greca (Medea, Le Baccanti, Il mito di Edipo ecc.) e tutta un'altra serie di espressioni del pensiero (soprattutto europeo-occidentale) e di momenti storici dai quali ovviamente non si può prescindere, ma che in questa sede possono essere soltanto accennati: quelli in cui furono compilati i testi della Scrittura; nel "Siracide" è scritto: "non dire 'ho peccato per opera del Signore'. "Paolo (Gal.5.13) afferma: "voi, miei fratelli, siete chiamati alla libertà". Parimenti sono da menzionare gli autori del periodo in cui fiorì la letteratura cristiana antica (la "patristica"): Origene prende posizione contro il determinismo degli gnostici, assertori della "strapotenza del destino", e confuta la tesi che afferma l'incapacità dell'uomo di far valere la propria volontà, sostenendo che Dio non può rendere buoni o cattivi senza la scelta dell'uomo; gli esponenti del pensiero teologico-filosofico della scolastica ecc. Il monaco britannico Pelagio, al tempo di S. Agostino, affermava che Dio, pur avendo una illimitata capacità di previsione, lascia all'uomo piena libertà. Il tomista Dante Alighieri ha espresso quello che ancor oggi è il pensiero cristiano-cattolico a questo proposito nei versi della *Comedia*:

"Anzi è formale ad esto beato esse
tenersi dentro alla divina voglia,
per ch'una fansi nostre voglie stesse;

sì che, come noi sem di soglia in soglia
per questo regno, a tutto il regno piace
com'a loro re che 'n suo voler ne 'nvoglia.
(*Paradiso*, III, 79-83).

Sarebbe qui da considerare il contrasto fra quanto asserito da Paolo nella "Lettera ai romani" e quanto prospettato nella lettera di Giacomo, posto che nel secondo caso entra in gioco la libertà delle opere, senza di cui "la fede è morta". Mentre nel primo è negata la loro rilevanza per la salvezza e quindi la vanità delle opere (frutto e conseguenza d'arbitrio) in virtù delle quali l'uomo potrebbe esigere o guadagnarsi la salvezza. Anche il misticismo di Maestro Eckart, Tauler, Ruysbroek, Tomaso da Kempis - XIV secolo, e successivamente Silesius - ha implicazioni di notevole rilevanza per la tematica di cui ci occupiamo in questa sede), così come il misticismo spagnolo del XVI secolo (Giovanni della Croce, Teresa d'Avila) e quello chassidista e sufista. Nella pre-modernità umanistico-rinascimentale fanno spicco la polemica di Lorenzo Valla con Lutero, le posizioni di Pomponazzi e di Giannozzo Manetti, le tesi sul "libero arbitrio" formulate in polemica con Lutero da Erasmo da Rotterdam e dal suo discepolo Vives. È da tener presente la linea di un pensiero che porta da Machiavelli a Nietzsche ("amor fati"), passando per le posizioni di Hobbes ("l'acqua discende liberamente"), Spinoza e Schopenhauer (libertà dell'esse e non dell'operari). Spinoza afferma che la conoscenza rivelata non porta ad altro che all'obbedienza, ma anche che la Scrittura lascia alla ragione la sua libertà. Sono note le posizioni di Locke, fautore della tolleranza, e quelle sostenute nell'*Augustinus* di Giansenio (1640, postumo), nella *Aeropagitica* di Milton (1644) e nei *Saggi di teodicea* di Leibniz (1710), quelle riconducibili al materialismo di Gassendi, all'occasionalismo di Malebranche, al Pietismo con i suoi antecedenti mistici, al "quietismo" di Molinos. Di notevole rilevanza sono le posizioni espresse nelle tragedie di Corneille e Racine - XVII secolo - anch'esse incentrate, con diverse espressioni e posizioni, sul tema della volontà libera (Corneille tende a "screditare" le passioni, a vantaggio del libero arbitrio, Racine svaluta e "mortifica" invece la volontà). Né andrebbero trascurati gli autori della stagione illuministica e romantica (più specificamente Schelling, Kierkegaard, Marx) i cui contributi, fra loro spesso notevolmente differenziati, hanno variamente ispirato le teorie e le pratiche della libertà nella cultura europeo-occidentale moderno-contemporanea. Se si è potuto

parlare (da parte di B. Constant) di una libertà dei moderni messa a confronto con quella degli antichi; successivamente hanno assunto rilevanza opere come il *Saggio sull'uomo* di Alexander Pope (1733-34), *Lo spirito delle leggi* di Montesquieu (1748), il trattato *Sulla libertà* di J.S. Mill (1859) e, in anni da noi non lontani, la *Fuga dalla libertà* di Erich Fromm e il *Saggio sull'uomo* di A. Gehlen, fino alle tesi heideggeriane relative alla "gettatezza" e alla "progettualità", alla *Società aperta* di K. Popper, non dimenticando documenti della Chiesa cattolica, quali l'enciclica "Mirari vos" del 1832, espressamente dedicata a condannare "la libertà di coscienza, di stampa e di pensiero" e le successive "Liber-tas" del 1888 e "Non abbiamo bisogno" del 1931 che ne confermano, con qualche attenuazione, il contenuto. Di notevole rilevanza, per ciò che attiene al problema del rapporto libertà-valori è il pensiero socio-filosofico di Max Weber. Nel distinguere humaneamente tra fatti e valori, Weber parla di un agire razionale come "agire libero e dotato di senso", pur segnalando la differenza fra l'agire razionale rispetto allo scopo ("zweckrational") e l'agire razionale rispetto al valore ("weltra-tional"). Weber insiste che le scelte più fondamentali sono necessariamente non-razionali e che ogni esistenza razionale è fondata su una scienza non-razionale e tuttavia afferma che l'agire umano (a differenza degli eventi naturali) è razionale, libero e dotato di senso, oltrechè riferibile a valori morali. Il che è riconducibile a quanto prospettato in questo volume nelle pagine che precedono.

L'idea democratica

Gli ideali democratici, non sempre condivisi dai teorici o dagli epigoni del liberalismo, si sono in molti casi configurati come presupposti di libertà, ma in questo caso la non univoca concezione e definizione del concetto di democrazia ha prodotto effetti di notevole rilievo, giacché da alcuni si è parlato di libertà nella democrazia "borghese" e da altri di libertà intesa in senso non-personalistico e tanto meno individualistico, e bensì come "liberazione" progressiva dal regno della necessità, anche con sacrificio delle libertà "minori", fra cui quelle di un'educazione "sregolata" spontaneistica e permissiva. Preoccupazione a cui paradossalmente corrispondono alcune manifestazioni delle filosofie ellenistiche e della cultura religiosa orientale (liberazione dai desideri, dalle passioni e perfino dalla "sete di esistenza"). A questo pro-

posito si è anche potuto parlare di libertà “da” e di libertà “di”, o di libertà *negativa* e libertà *positiva*. Nel primo caso ciò che viene in primo piano è l’emancipazione da vincoli materiali o istituzionali troppo rigidi, nel secondo ha maggior rilievo la possibilità umana di realizzarsi secondo scelte, assumendo di fronte a sé stessi e al mondo la responsabilità delle proprie azioni, non condizionate da poteri esterni, ma configurate come espressione e manifestazione di una capacità e di un potere individuale: ebbe a scrivere F.L. von Hardenberg (Novalis) che “la vita non deve essere un romanzo impostoci, bensì un romanzo fatto da noi”. In una proiezione filosoficamente più impegnativa, e per un certo verso paradossale, si è anche recentemente accennato alla liberazione da una razionalità “cogente” e “altezzosa”, quasi rinnovando le istanze di uno “spirito di finezza” distinto da uno “spirito di geometria” e parlando apertamente di “fine della ragione”. Così com’è pensabile, quanto meno in senso weberiano, una libertà *dai* valori, con il conseguente rifiuto, come già si è visto e vedremo ancora più avanti, di una “Scuola etica” concepita quale emanazione di uno “Stato etico”. Non sarebbe poi da trascurare la libertà della produzione artistica, peraltro assoggettata a una severa disciplina, senza di cui la sua “creatività” non potrebbe esplicitarsi), non tanto come libertà “da” (mancanza di coercizione e di condizionamento, assenza di norme e pratiche censorie ecc.) quanto come libertà “di”: creatività, “atto puro”, rappresentazione della realtà e del mondo, non influenzata da fattori esterni, “svelamento” o “nascondimento” dell’interiorità; in questo senso H.G. Gadamer ha potuto parlare di “libertà del gioco estetico” e “dell’armonia dell’opera d’arte”. A questo si ricollega, su altra scala e su differenti presupposti, la libertà di espressione, intesa anche soltanto, diversamente da quanto accade per l’opera d’arte, come libertà di estrinsecazione (di parola, di opinione, di manifestazione ecc.) e come premessa di comportamenti educativi volti a sollecitare la creatività e l’autodeterminazione del soggetto, in un clima caratterizzato dalla partecipazione, dal rispetto per la sfera affettiva ed emotiva e per una “corporeità” non mortificata dalla repressione o dalla costrizione, talvolta dalla “negazione”, moralistica.

A questo punto è opportuno spendere qualche altra parola sul significato e sul valore “morale” della libertà. È evidente che la mancanza di libertà si configura per un verso come conseguenza di azioni poste in essere con effetti di mortificazione e “diminutio” della persona; e per l’altro come esclusione o grave indebolimento di ciò che si definisce

“moralità” in senso individuale e collettivo. L’antica sentenza “ad impossibilia nemo tenetur” ha esattamente, seppure non con immediata evidenza, questo senso. In una situazione di mancanza di libertà, e conseguentemente di costrizione, la responsabilità morale perde molto della sua forza, o viene meno. Per questo Kant, com’è noto, ha potuto coniugare il concetto di legge morale con quello di autonomia. Qui si pone il problema del rapporto fra libertà e legge e ci si deve interrogare se l’essere soggetto alla legge costituisca una limitazione di libertà o se invece concretizzi la libertà collocandola in un contesto di legittimazione: è questa sostanzialmente la posizione di Hegel che definisce “capriccio” l’esercizio della libertà individuale. Problema che in parte si collega ad antiche sentenze del tipo “non essere più sotto la legge, né sotto pedagogo” (San Paolo) o ad affermazioni, già richiamate, quali “la verità rende liberi”, là dove per verità non s’intende la corrispondenza della proposizione al fatto o al dato, ma piuttosto il valore “veritativo”, e quindi si colloca in primo piano non tanto la *verità* quanto la *veridicità*, più o meno direttamente e strettamente connessa all’autorità che può essere anche la forza di chi “svela” o “rivela”, di chi, come soggetto istituzionale-collettivo (cfr. Rousseau e ancora una volta Hegel) si preoccupa del “bene comune” e insiste sul valore della *volontà generale*. Locke, nel “Saggio sulla tolleranza” (1667), trattando del problema della libertà di coscienza, scriveva che “mentre una parte predica l’obbedienza assoluta, l’altra pretende una libertà universale nelle questioni di coscienza, senza stabilire quali sono le cose che hanno diritto alla libertà o mostrare i limiti dell’imposizione e dell’obbedienza” (1667) e nella *Epistola sulla tolleranza* (1685) osservava che “l’assoluta libertà, giusta e vera libertà, libertà eguale e imparziale” è “ciò di cui abbiamo bisogno”; Montesquieu affermava che “noi siamo liberi fino a che viviamo sotto leggi civili” (*Esprit des lois*, 1750); Rousseau pone, talvolta confusamente e contraddittoriamente, il problema del rapporto tra libertà, volontà generale e bene sociale, dopo aver affermato che “l’uomo nasce libero ed è dovunque in catene”, e dichiarando: “mi sento a un tempo libero e schiavo”. Più recentemente Nietzsche, teorico dell’“amor fati” e dell’“eterno ritorno” ha potuto scrivere: “noi immoralisti siamo mossi dal sospetto che proprio nell’elemento non intenzionale dell’azione sia riposto il suo valore decisivo e che tutta la sua razionalità, tutto quello che in essa può essere osservato, saputo, reso cosciente appartiene ancora alla sua superficie e scorza”.

Nella contemporaneità più recente il tema della libertà si è imposto con la rinascita del liberalismo, e come manifestazione di una mentalità “laica” in senso generale e quindi svincolata da dogmi e da pregiudizi, anche se, da un punto di vista puramente filosofico, con particolare riferimento alla “*Stimmung*” ermeneutica, è venuta accreditandosi la tesi secondo la quale il libero esercizio della libertà risente della influenza del giudizio “preliminare” (“*Vorurteil*”), così come ha preso notevole sviluppo la “nuova retorica” (teoria dell’argomentazione) che sostituisce e contrappone al *vincolo* epistemico e alla forza della dimostrazione la *libertà* del discorso argomentativo e la problematicità “positiva” della sua ricezione, con i legittimi “conflitti dell’interpretazione” che caratterizzano il pensiero ermeneutico. A questo ha fatto riscontro la riabilitazione della “*doxa*”, intesa appunto come espressione di un pensiero “libero”, concretato in una “opinione” non vincolata al dominio assolutistico e totalizzante (o totalitario) dell’“*espistème*”. Ciò viene a coincidere in larga misura con i presupposti di una democrazia “liberale” (Kelsen) che non è una riproduzione aggiornata del liberalismo classico, ma piuttosto il frutto di una nuova elaborazione, in un contesto sociale profondamente rinnovato. Sotto questo profilo è di notevole rilevanza il dibattito sul giusnaturalismo nel suo rapporto con l’etica moderna (C. Antoni, P. Piovani) e sulle alterne vicende di un pensiero che ha posto in luce gli inconvenienti di una prassi vincolata a una normativa assoluta e “totalistica” e sul carattere “libero” di una prassi regolata dalla personale responsabilità ed emancipata da un astratto universalismo etico. Sarebbe di grande interesse, anche sotto questo profilo, analizzare i problemi connessi alla produzione materiale e alla organizzazione del lavoro, a cui già si riferiva H. Spencer. Come pure sarebbe importante prendere in considerazione il quadro della globalità e quello dell’economia quale è venuta caratterizzandosi in questi ultimi anni (cfr. i contributi di Sen e Rifkin) per verificare quali siano i concreti rapporti fra globalità e libertà, con riferimento alle tematiche demografiche, alla migrazioni, alle “delocalizzazioni”, al modo d’essere delle teorie e delle pratiche educative nelle diverse aree del mondo, applicando i principi e i presupposti di una sorta di storicizzazione “sincronica”. Non da ultimo si dovrebbe affrontare il problema della libertà sotto il profilo di quanto è incondizionatamente dovuto alla persone, comunque qualificate e dovunque collocate, in termini di coltivazione e di cura, avendo riguardo a problemi pratici un tempo trascurati, come quelli dell’assistenza medica, dell’alimentazione e dell’istruzione nei paesi extraeuropei (ma spesso anche in quelli

extraeuropei (ma spesso anche in quelli europei) meno sviluppati (libertà dal bisogno). Non è difficile comprendere come questi diversi aspetti del problema della libertà appaiano conciliabili solo se collocati in un contesto assai vasto e in un orizzonte molto ampio di analisi, e se considerati alla luce di configurazioni teoriche anche di prevalente impianto speculativo e avendo riguardo a una riflessione concernente, come già si è visto, (C.A. Jemolo) i problemi pratici della libertà, in una versione aggiornata e integrata. Libertà economica, libertà religiosa, libertà di comportamento sessuale, quest'ultima rivendicata con molta determinazione e perfino con una comprensibile vivacità in determinati contesti, là dove un tempo anche recente prevalevano, in questo campo, limitazioni, proibizioni e pratiche punitive.

Da un punto di vista tematico (peraltro non dissociato da quello storico) si possono porre schematicamente alcuni problemi, prospettare alcune tesi e rilevare alcune antinomie. La prima riguarda il carattere "relativo" della libertà, rispetto a condizioni oggettive e a oggettive possibilità individuali. Per alcuni una libertà "assoluta" non è pensabile, *in quanto non è pensabile un illimitato potere di scelta*. Il che non esclude, e non "indebolisce", un'interpretazione della libertà concettualmente e metafisicamente più impegnativa, e quindi la plausibilità di una rappresentazione teorica della libertà che la configura *come un assoluto*, vale a dire come un potere incondizionato di autodeterminazione e di scelta non tanto agli effetti pratici di realizzare quel che è *scelto e voluto*, quanto come condizione imprescindibile di un vissuto umano fornito di senso: in questa chiave si è potuto parlare del "terribile dono della libertà e della responsabilità" (Dobzhansky), nonché di "costrizione alla libertà" (Sartre) o di "paura della libertà" (Fromm). La seconda tesi, o se si preferisce la seconda antinomia, concerne il rapporto, a cui già si è accennato, tra la libertà e la conoscenza. Sembra, infatti, che in mancanza di conoscenza (e quindi di una approssimazione alla verità "oggettiva") non possa esservi che un grado molto basso e tendenzialmente nullo di libertà (già Seneca affermava, seguendo Epicuro, che solo "servendo la filosofia" si può conseguire una effettiva libertà). Peraltro una verità non relativizzata, prospettata e configurata come assoluta certezza e "argumentum inconcussum" può costituire una limitazione di libertà, nell'esatto senso in cui costituisce una limitazione della libertà di ricerca il raggiungimento (reale o presunto) di un risultato ultimo e definitivo, in campo conoscitivo e sul piano etico: P. Piovani, nella sua critica al giusnaturalismo, ha associato il rifiuto

dell'universalismo etico a quello di un razionalismo puro, inteso quale "panegirico dell'intelletto assoluto" e richiamando il valore della verità come ricerca, secondo la nota sentenza di Lessing, pur senza prendere posizione per di un "relativismo assoluto", e anzi teorizzando una "universalizzazione" dell'umano, diversa da quella configurata come dipendenza da leggi immutabili, o da prescrizioni categoriche. La massima rosminiana secondo la quale "l'uomo è legato alla verità con le sue stesse viscere" può, a seconda dei punti di vista, rendersi compatibile con un pieno e autentico esercizio di libertà, o viceversa limitarlo e subordinarlo a una particolare forma o a una particolare *pretesa di verità*. Ciò vale anche, è opportuno ripeterlo e ribadirlo, per il rapporto libertà-razionalità, posto che non può esservi propriamente volontà libera ove manchi la comprensione e la valutazione razionale delle situazioni e dei contesti (l'"emozionalismo" etico, ad esempio, quale è stato teorizzato in alcuni settori della filosofia analitica, comporta inevitabilmente un indebolimento del rapporto fra libertà e razionalità, per il fatto stesso di negare, nella scia di Hume, la razionalità e perfino la *sensatezza* dei giudizi di valore). Da questo punto di vista, come già si è avuto modo di accennare, sembra che siano la "dubbiosità" e il "sospetto" a proporsi quali condizioni dell'esercizio della libertà, in quanto segni e manifestazioni della maturazione di un pensiero critico, in mancanza del quale la scelta decade a livello di inautenticità e si caratterizza come una determinazione impropria o fittizia, vale a dire non tanto come "determinazione attiva" quanto come *determinazione sostanzialmente passiva*, tematica che si riverbera significativamente nella pedagogia e nelle pratiche educative bilanciate fra l'esercizio della "auctoritas" e il rispetto dell'autonomia del soggetto in crescita (Pareyson parla di inscindibilità di recettività e di attività nell'operare umano: *Estetica. Teoria della formatività*, 1988). Qui si pone, ulteriormente, il problema del rapporto fra la determinazione "attiva" e quella (per alcuni aspetti "passiva") di una opzione di fede, anche se non è priva di senso la tesi secondo la quale è proprio l'opzione di fede a rendere liberi, mentre la dubbiosità del pensiero critico crea l'*illusione* della scelta, piuttosto che porne concretamente ed efficacemente le condizioni. Altra antinomia è quella che concerne la controversa figura della *volontà* e del suo rapporto con la *libertà* (M. Blondel ha parlato "di libertà voluta" e di "volontà nolente"). L'atto volontario, e pertanto intenzionale, può essere infatti considerato non-libero, se si ha riguardo alle situazioni in cui l'esercizio della volontà è inficiato dalla presenza o anche dalla prevalenza, di fattori

”patici” o patologici (in senso kantiano). Se ne deduce che l’azione intenzionale può non essere libera e si può affermare che *mentre ogni azione libera (atto) è intenzionale, non ogni azione intenzionale è libera*. Si potrebbe peraltro sostenere, con E. Mounier (*Trattato del carattere*, 1947) che l’azione autentica, in quanto “sgorga dal centro della personalità”, è, *per definizione*, libera; Lévinas afferma che l’autonomia umana “poggia su una suprema eteronomia” e che “la libertà è data perché possa autorealizzarsi nella propria libera negazione e limitazione e non come falsa autonomia”; E. Stein parla di “*potentia oboedientiae*”. Altra antinomia rilevabile in una dimensione diversa da quella individuale, concerne il rapporto, anche questo già considerato in ciò che precede, fra liberalismo, liberismo e democrazia. È un dato storico che la democrazia ha voluto costituire un “superamento” del liberalismo (libertà di pochi e “costrizione” di molti), così com’è un dato storico (della storia recente di quella che si considera l’umanità globale) il fatto che è venuta prendendo forza e consistenza l’idea di una democrazia “liberale”, e anche di un “socialismo liberale” (Bobbio, ma già, non pochi decenni prima, Gobetti, Rosselli e Capitini) dopo decenni di rifiuto del liberalismo perché contrario a un esercizio della libertà “sostanziale”, anche con sacrificio delle libertà individuali, contestate appunto quali espressione di un individualismo “borghese” grettamente egoistico, tale da assicurare la libertà ai soggetti “forti” e privilegiati negandola, o concedendola in misura limitata, ai soggetti “deboli” e marginali. Resta ancora da considerare l’antinomia relativa alle controversie sul laicismo e alle diverse forme che questo concetto ha assunto nelle pratiche teoriche e in quelle sociali e politiche dei decenni appena trascorsi, riverberandosi in forme talvolta estreme, sulle pratiche educative, sui modelli e le strategie della formazione.

Una distinzione di non poca rilevanza è quella fra l’*esercizio* della libertà e il suo *riconoscimento*. Entra in campo, a questo proposito, la categoria della *tolleranza*, ossia di un valore che è venuto affermandosi e acquistando rilievo nell’età moderna e che appare intimamente connesso al principio di libertà, pur con limitazioni di vario genere, una delle quali riguarda la sua inadeguatezza rispetto a esigenze di diversa natura, come quelle che si pongono in una società autenticamente liberale in cui la diversità e la divergenza sono non solo “tollerate”, ma riconosciute e valorizzate e in cui prevalgano elementi e comportamenti di solidarietà incondizionata. Talvolta la tolleranza deve peraltro cedere il passo alla censura, alla prevenzione e alla repressione di ciò che non

è tollerabile: si pensi alla comune locuzione contemporanea “tolleranza zero” in relazione a comportamenti di macro- o micro-criminalità; la qualcosa può dirsi anche della categoria, a suo modo “pedagogica” (si pensi all’insegnamento socratico) del *dialogo*, evocata con sempre più insistenza nella modernità recente, e sostanzialmente ignorata sia dal liberalismo classico che nell’ambito delle formulazioni più remote dell’idea di libertà, come quelle connesse alla distinzione fra i “liberi” e i “non-liberi: andrebbe qui considerato che gli “eleutéroi” non erano, per gli antichi greci, gli appartenenti alle fasce di popolazione privilegiata, diversa dai “barbari”, ma “coloro che appartengono al popolo” i liberi “amici del popolo” e che i termini connessi (“euleterostomeo”, “eleutero-stomos”, “eleutero-urgos”, “euleuteroo”) avevano un significato pienamente compatibile con quello dei termini moderni “libertà”, “liberalismo”, “liberismo”, “liberazione”. Anche in questo campo sussistono antinomie talvolta imbarazzanti, una delle quali nasce dal riferimento alla categoria della “forza”: figura ambigualmente distinta da quella, normalmente rifiutata e comunque *delegittimata*, della violenza, considerata come negazione radicale della libertà individuale e collettiva; cfr. però l’antica massima, ripresa da Kelsen e Bobbio, secondo la quale “auctoritas facit legem” e l’“idea kantiana” del “potere irresistibile” esercitato dalle istituzioni legittime. La proposta marxiana di sostituire alle armi della critica la critica delle armi, in un contesto che peraltro è caratterizzato dall’esigenza di conseguire una libertà non formale, diversa da quelle del liberalismo classico, ne è un esempio assai significativo: sarebbe della più grande importanza, a questo proposito, analizzare le connessioni esistenti fra il concetto di libertà e le categorie del materialismo storico e dialettico.

Il concetto della libertà come potestà di *fare* (operare, agire), e conseguentemente (ma vale anche l’inverso) di *essere*, è probabilmente, quello che più permane e meglio resiste, all’impatto delle antinomie di cui si è fatta menzione in ciò che precede. In corrispondenza di queste figure si colloca il punto di passaggio da una considerazione “comune” ed “elementare” della libertà alle complesse elaborazioni alle difficoltà e ai veri e propri “travagli” di un pensiero riflessivo che l’assuma a proprio oggetto. È ben vero che tali antinomie sono spesso presenti anche a un pensiero non filosoficamente riflessivo, al cui livello si pongono problemi connessi, ma di diverso profilo, come a esempio quello del rapporto fra esercizio della libertà e compimento del dovere, inteso in

tutta la varietà e la complessità delle sue implicazioni (morale, civile, giuridica), fra libertà e necessità, fra libertà e disciplina, fra libertà e onnipotenza divina, fra autodeterminazione e “grazia”. Ciò che forse più interessa, per un chiarimento di profilo non astrattamente concettuale, è il tema di una libertà connessa a una visione prospettica del reale, e in questo senso “escatologica”. Potremmo parlare allora di una *potestà di agire* e di una *possibilità di essere* nel segno di una progettualità che guarda al futuro, non tanto soffermandosi a considerare staticamente i valori e i limiti della libertà, quanto operando attivamente e dinamicamente per “controllare” razionalmente le condizioni di esercizio delle libertà future, nel quadro di uno sviluppo, non certo totalmente prevedibile e tanto meno predeterminabile, ma tuttavia riconducibile a una sorta di “sintesi a priori” etico-pratica, che, com’è ovvio, trova un limite nella natura stessa dell’azione e della “irrazionalità” o preterrazionalità della storia, intesa, crocianamente (ma ci dovrebbe rifare anche a questo proposito al pensiero di Troeltsch), come “pensiero” e come “azione”. È quella che forse si potrebbe appunto definire la libertà della progettazione e della *speranza* (l’“elpis” della terminologia greca), intesa anch’essa come prefigurazione di una possibilità di essere e di agire in un tempo futuro, di più avanzata maturazione e di perfezionamento di un esistere individuale e collettivo la cui imperfezione, attuale e storica, ha ingenerato molte delle antinomie considerate, facendo di un concetto agevolmente accessibile alla sensibilità e all’intelligenza comuni una figura controversa, quando non anche segnata da ambiguità, contraddizioni e complicazioni che sono sostanzialmente il portato di un *agire* e di un *essere* inautentici. Notiamo che, diversamente da ciò che accade nel linguaggio ordinario, in cui “speranza” (la più difficile delle virtù teologali, secondo il poeta cristiano francese C. Peguy) significa semplicemente l’attesa fiduciosa di un bene o di uno stato di cose desiderato, la speranza a cui accenniamo in queste pagine si configura essa stessa come esercizio di libertà, e quindi, in senso lato, ma al tempo stesso profondo e radicale, come un *modus* dell’azione consapevole, *connesso a una scelta*: è concetto arduo, ma degno di attenta considerazione e analisi, quello di “libertà *nella* speranza” o di “libertà *della* speranza.”

Non sarebbe incongruo collocare il tema della libertà nel contesto e negli scenari di una modernità “matura” e che tuttavia ancora soffre dei “travagli del parto” e che evolve, secondo alcuni verso la “post-modernità”. Ciò riguarda, come si accennava, le potenze e la possibilità

di *agire* e di *essere* in un sistema di condizioni e di condizionamenti profondamente mutato, in cui quelle “potenze” e quelle possibilità sono incrementate, e in certo senso esaltate, e al tempo stesso risentono di un conflitto, esplicito o latente, con le teorizzazioni e le pratiche di libertà anche più condivise, accreditate e significative. Si potrebbe paradossalmente affermare che tali posizioni dovrebbero essere in gran parte “epochizzate” (messe husserlianamente “in parentesi”) a vantaggio di una considerazione critica, ma al tempo stesso realistica, di quelle che non sembra incongruo definire la possibilità, e al tempo stesso la necessità, della *liberazione* (in senso “occidentale” o in senso “orientale”, materiale e metafisico). È al tempo stesso europeo-occidentale, e orientale-asiatica, ma anche medio-orientale, l’idea, cui già si è accennato, di una libertà prevalentemente configurata come liberazione dalla sofferenza dal male morale e fisico, dall’ignoranza e dal pregiudizio, dalla “patologia” dei desideri e dei sentimenti egoistici. Si legge nel “Canone buddista” che “la concentrazione della mente, accompagnata dalla sapienza libera dagli “asava”: desiderio, essere, opinione, ignoranza, “sete di esistenza” (ma si può pensare, ovviamente, a forme di liberazione di tutt’altro segno).

Ciò comporta un mutamento di paradigma di cui molti comprendono e avvertono l’esigenza e che riguarda congiuntamente una “ricostruzione filosofica” (in senso deweyano) e un “oltrepassamento” della filosofia consolidata e ufficiale, che non contrapponga, esplicitamente o surrettiziamente, l’“albero della conoscenza” all’“albero della vita”. Il che, peraltro, non elimina, né esclude, l’intrinseca problematicità di un concetto così variamente articolato, di cui non è, né sarà mai presumibilmente possibile, una definizione univoca e invariabile. Le antinomie della libertà (quella “difficile libertà” di cui hanno parlato, in sensi diversi e con diverse implicazioni, Emmanuel Lévinas e Hanna Arendt) persisteranno come riflesso delle antinomie dell’esistenza vissuta da *persone*, ovvero da entità capaci di autodeterminazione *in una situazione di dipendenza* (naturale o d’altro tipo). Tali antinomie non potranno essere superate e rimosse con gli strumenti e le risorse della razionalità meramente teorica e dovranno essere affrontate viceversa facendo appello alle risorse della razionalità pratica, in un contesto, peraltro, in cui la stessa razionalità (teorica e pratica) giunge a un limite, al di là del quale le potenze dell’agire e dell’essere si dispiegano lasciandosi alle spalle le elaborazioni speculative e configurandosi come “forme originarie”, in quanto tali “assolute”, e ciò non di meno soggette ai vincoli

non razionalizzabili della casualità e della necessità, a proposito delle quali è saggio riconoscere, ancora una volta, che vi sono più cose, “in cielo e in terra”, *di quante possa coglierne e spiegarne una qualsiasi filosofia*. Si può tuttavia tentare un riepilogo e un'integrazione di quanto prospettato nelle pagine che precedono, al fine di pervenire a una sintesi conclusiva che dia conto *costruttivamente*, e non solo con formule espositive e ricostruttive, del problema affrontato.

Riprendiamo ora, e integriamo, quanto prospettato in precedenza con ulteriori riferimenti storici finalizzati all'approfondimento tematico. Di tale tematizzazione “storicizzante” fa parte la considerazione del rapporto fra la libertà (l’“arbitrio”, libero o “servo”) e la necessità, unitamente a quello del rapporto tra libertà e volontà. A questo proposito Agostino asserisce che la volontà “è un mostro”, ma al tempo stesso sostiene che la libertà è permanente “e inconculcabile anche da Dio”; Tommaso parla di una libertà del volere “che non può essere sottratta dalla provvidenza divina”; Al Gazhali asserisce che lo stesso libero arbitrio è voluto da Dio e che l'uomo è in qualche modo obbligato a determinarsi liberamente; nel Talmud si afferma la derivazione della libertà dalla giustizia divina, che tutte le azioni “sono scritte in un libro, che tutto è previsto da Dio, ma che si dà comunque libertà di scelta” e si presenta la Mitzwah come obbligazione assoluta, espressione della volontà stessa di Dio; i musulmani sunniti affermano che l'uomo, benché impotente a contrastare la volontà di Dio, è responsabile delle proprie azioni. Dal canto suo Lutero sostiene “che chi ha ed eseguisce la propria volontà opera certamente contro la volontà di Dio”, in aperto ed esplicito contrasto con l'epistola di Giacomo in cui si definisce “morta” una fede a cui non corrispondano le opere; il filosofo inglese pre-analitico Sidgwick, nel 1874, definiva la volontà come una “mysterious Citadel”; E. Stein sostiene, come già si è visto, che la “*potentia oboedientiae*” consiste nel saper obbedire, ascoltare Dio e darsi a lui in libertà” e che “ci devono essere creature libere perché possa esserci l'azione della grazia”.

Libertà e intenzionalità

Si è accennato alla distinzione, marcata, ma non netta e sostanziale, fra i problemi “metafisici” posti dal concetto di libertà e quelli che riguardano le condizioni concrete dell'esercizio della volontà libera, in

senso negativo (assenza di impedimenti) o in senso positivo (possibilità di operare e di agire secondo una scelta personale e individuale). In tale contesto si pongono problemi che potremmo definire collaterali e “subordinati”, benché non meno importanti. Questi riguardano essenzialmente le forme dell’organizzazione sociale, civile ed economica, il riconoscimento e l’esercizio dei diritti, il potere, le possibilità e le opportunità di partecipazione al “governo” della realtà, e più in generale il profilo giuridico e politico di tale partecipazione; nonché, e non da ultimo, le modalità della formazione dell’uomo nell’infanzia e nelle età successive con i mezzi e le risorse (nonché i metodi) della cura educativa. A questo livello, e in questo particolare contesto, i motivi filosofico-metafisici e quelli pratici ed “empirici” di questa problematica vengono significativamente a intrecciarsi; disciplina, coercizione, omologazione, o per contro motivazione, interesse, spontaneità autodeterminazione, assumono un rilievo tale da chiamare in causa le categorie filosofiche che riguardano il tema e il “mistero” della persona, della sua complessità, integralità e “inaccessibilità”, del suo condizionamento o dalla sua “liberazione”, in un processo di crescita intesa come processo diverso e di maggior valore di quello di un puro e semplice accrescimento (Antonio Gramsci ebbe a parlare, in polemica con la scuola della pura spontaneità, di “conformismo dinamico”). Proprio su questo terreno sentenze antiche e moderne quali “divieni ciò che sei” (Pindaro, Novalis) mantengono una sia pur problematica attualità così come la mantiene la posizione espressa da Schopenhauer, citando, oltre che Hobbes, Spinoza e Hume, Holbach, e Priestley, secondo la quale la libertà non è dell’“operari”, ma dell’“esse”.

Su un altro versante, come in parte già si è visto o accennato, si collocano autori quali Skinner, Monod, Laborit (e una nutrita schiera di neuroscienziati) che negano la libera volontà. Laborit definisce la libertà “un’etichetta menzognera”; circa un secolo prima il positivista italiano E. Ferri aveva negato, su basi biologiche e fisiologiche, il libero arbitrio in nome del determinismo biologico. Biologi e neuroscienziati di varia estrazione hanno appunto insistito su una casualità deterministica in polemica esplicita o implicita con i sostenitori della libertà comunemente intesa. A questo proposito può essere richiamata la teoria dei “tre cervelli” non gerarchizzati di McLean, e, in tutt’altra chiave, ma sempre con riferimento alla condizione biologica, la tesi di A. Gehlen relativa alla “fetalizzazione” umana e al suo “esonero” (“Entlastung”) da una costrizione originaria, esonero che peraltro non contraddice al ricono-

scimento dell'uomo come entità naturale e biologica, ma lascia al soggetto umano, a differenza di quanto accade per gli altri "viventes", piena, o ampia, libertà di "completamento" e di sviluppo. A queste tesi fa da contrappunto la teoria audace, e al tempo stesso opinabile, nella sua suggestiva originalità, del filosofo cristiano-cattolico Jean Guitton, secondo il quale la casualità è comunque incompatibile con l'ordine cosmico che ha una sua specifica e peculiare libertà, giacché, già nella primissima fase dell'essere e del divenire universale, si colgono i segni e le manifestazioni di una *intelligenza* e di una *volontà*. Anche il concetto di "noosfera" messo in campo da Teilhard de Chardin comporta il riconoscimento, nel superamento della biosfera, di una possibilità di determinazione autonoma da parte dell'"animale" umanizzato.

Per quanto possa apparire discutibile sembra che con questo ci si avvicini ad una libertà dell'*esse* le cui implicazioni sono suscettibili di un proficuo confronto con i paradigmi e le categorie di una riflessione critico-filosofica, ma anche "scientifica", sulla libertà umana che appunto può essere configurata e rappresentata come una libertà dell'*esse*, se l'*esse* a cui ci si riferisce è la persona umana nella sua condizione materiale-oggettiva, caratterizzata da uno sviluppo che non necessariamente contraddice alla presenza e alla persistenza di un'essenza originaria, calata nella storia, ma anche autrice e responsabile della storia; di una storia che non è storia di sé stessa, ma delle "persone", individuali e collettive, e delle loro azioni (cfr. il concetto di storia "come azione" di cui ebbe a parlare B. Croce distinguendola dalla storia "come pensiero"). È storia, vale a dire, di qualcosa di non puramente storico (così come, husserlianamente, la coscienza è coscienza di qualcosa che "non è coscienza") che si caratterizza quale *e-sistente* nel senso di una *stretta dipendenza* (dal contesto naturale o da realtà "superiori") e di una *peculiare indipendenza*; quella che consente, ponendo problemi filosofici e scientifici di grande importanza e difficoltà di parlare, in senso filosofico-speculativo-metafisico, e in senso pratico-concreto, di *volontà libera*; il già citato Sartre afferma che "il nostro essere è la nostra scelta razionale".

Tale libertà concerne essenzialmente il futuro, con le sue incertezze e la sua limitata prevedibilità, e ha riguardo a una potestà di dominio e di governo della realtà in divenire, quella, come si accennava, di un soggetto individuale e collettivo capace di *produrre storia* attraverso *libere azioni e libere scelte*, esercitando diritti, adempiendo doveri e assumendo responsabilità. In questo senso Dewey ha potuto rilevare che

“la libertà è stata a lungo considerata un potere indeterminato che opera in un mondo chiuso e definito” mentre in realtà “è una volontà determinata che opera in un mondo che è per alcuni aspetti indeterminato in quanto è aperto e si muove verso il futuro.”

Se poi l'uomo sia responsabile perché libero, o libero perché responsabile è dilemma che rimanda al livello speculativo-metafisico, già considerato, nel quale si condensano e si mediano, compenetrandosi, i problemi pratici della libertà nel suo normale esercizio e quelli che vengono assunti come oggetto di una riflessione filosofica che ne evidenzia, su un piano diverso, le complicazioni e le contraddizioni: quelle che ingenerano perplessità filosofiche a cui peraltro corrispondono conflitti di interpretazione in ciò che attiene la natura e la struttura dei comportamenti umani ordinari e “comuni”. Dovrà esser dunque considerata ed evidenziata la rilevanza *pratica* di questa problematica connessione *teorica*. Il concetto di responsabilità, già a livello di comune percezione e apprezzamento, può essere declinato e interpretato in modi diversi, nessuno dei quali, peraltro, è da considerarsi prevalente. Alla responsabilità intesa come impegno e obbligazione a “rispondere” (“Verantwortung”) fa riscontro la responsabilità intesa come *prerogativa* e facoltà di decisione per legittima attribuzione e “investitura”; i concetti di responsabilità e d'iniziativa liberamente assunta nell'adempimento di un compito, nell'esercizio di una funzione a cui si venga chiamati e a cui si sia scelto “liberamente”, consapevolmente e intenzionalmente di adempiere, si intrecciano e si identificano; in altra chiave si intrecciano e si identificano i concetti di *responsabilità e colpa* non solo sul piano giuridico, ma anche su quello di una diversa e negativa attribuzione di responsabilità. In entrambe le fattispecie viene evidenziato il carattere *intenzionale* dell'azione, anche quando, come nel caso della “colpa” senza “dolo”, l'esclusione della pura casualità induca a una equiparazione, sia pure problematica, di gradi diversi di intenzionalità. Concetto questo che, anche a prescindere dalle sue matrici medievali, brentiane e husserliane, sta a significare la figura di un'entità libera e consapevole che si rapporta a una realtà data, la qualcosa richiama l'ambivalenza di un volere autonomo che si esplica in un contesto di condizionamenti oggettivi, “tendendo” nel senso principale del verbo latino “intendere” (essere caratterizzato da un “tensione” e non soltanto, e più banalmente “avere l'intenzione o il proposito di...”). Si può concludere che la responsabilità nella libertà è caratteristica imprescindibile di una finitezza umana in conseguenza della quale

l'azione coincide sempre con l'esercizio di una libertà *limitata* in cui peraltro il limite si interpreta come condizione "trascendentale" di una "forma" dotata di una capacità di autolegittimazione e di un'autonomia a cui non può contrapporsi (quando la forma è "forma hominis") l'eteronomia del condizionamento illiberale che si concreta nella determinazione passiva. Nella sua *intenzionalità* l'azione libera *supera un limite e al tempo stesso sottostà a un vincolo e si colloca nella dimensione della necessità*. Sotto questo profilo le antinomie della libertà, di cui abbiamo fornito una sintetica e parziale rappresentazione, possono trovare un terreno, se non di conciliazione, di mediazione critica, e configurarsi esse stesse come frutto di un esercizio critico ("libero" e "liberale") orientato e "intenzionato" alle finalità delle varie "pratiche" e, in un senso più generale e più pregnante dalla totalità, sia pure virtuale, delle azioni umane (individuali, collettive, sociali e storiche) nel loro incoercibile dinamismo e pluralismo, ma anche nella loro tendenziale, benché altamente problematica, unità o unificabilità.

La stessa persona è un intreccio di necessità e di libertà. Heidegger ha potuto parlare di "gettatezza" e non è difficile vedere come la "gettatezza" sia una figura della necessità. Ma la persona ha come destino di non essere pura "gettatezza", e di essere "initium": la persona è – fra tutte le entità conosciute e pensabili – quella a cui più peculiarmente compete, come già si è accennato, di *essere* inizio e di *dare* inizio (Pareyson afferma che "l'operare della persona è plasmatore di forme" – *Estetica. Teoria della formatività*, 1954). È in questo preciso senso che la persona, come già si è visto, non è oggettivabile, la qual cosa può essere vista *come un limite o come una illimitata apertura*. Qui entra in campo la figura ambivalente della finitezza o finitudine umana. L'"ens intelligens et liberum", libero nel vincolo creaturale (comunque lo si voglia intendere), è anche, e peculiarmente, lo ha ben argomentato Heidegger parlando della metafisica kantiana, l'ente *finito*. A questa finitezza o finitudine va riportata la dialettica di autorità (necessità) e libertà. Essere libero significa premere contro i limiti della finitezza e insieme accettandola (scriveva Goethe: "in der Beschrankung zeigt sich erst der Meister" – "è nel sapersi limitare che si rivela il Maestro") per poter realisticamente *essere* inizio e *dare* inizio. Paradossalmente *solo l'ente che è finito nel modo in cui l'uomo è finito (in una condizione necessitante) può essere libero*. La libertà nella finitezza è una libertà relativa che peraltro non significa libertà condizionata; il senso in cui il

limite è una condizione è tale da non escludere la sussistenza di una libertà incondizionata: ad es. quella messa in luce e teorizzata nell'ambito dell'esistenzialismo sartriano (peraltro neanche la "Geworfenheit" heideggeriana si configura come una limitazione della libertà, o come un suo condizionamento). Se l'idea di libertà "condizionata" non contrasta con una "filosofia" del senso comune, da un altro punto di vista si presenta come una contraddizione in termini del tipo "cerchio di ferro ligneo".

L'approfondimento di questo tema esige esplorazioni e investigazioni che fanno travalicare i limiti della comune esperienza e inducono ad addentrarsi nei territori di un'impegnativa speculazione filosofico-metafisica. Il modo in cui la persona ("ens intelligens et liberum") è libertà non esclude, come già si è visto, la determinazione passiva a cui il concetto di autorità può essere ricondotto. Ma la presenza nell'uomo di un principio di fondazione e di giustificazione – quello che si riconosce nel "noli foras ire agostiniano" – non ha il significato e il valore, o il disvalore di una componente greve, che impaccia e limita la libertà d'arbitrio. Quando si afferma, come fa Tommaso riecheggiando Agostino, che nessuno veramente insegna, e che Dio è l'autentico e unico maestro, si fa valere il principio di autorità e insieme lo si attenua e lo si contesta, ponendo in primo piano il principio di autonomia. L'autonomia del soggetto intelligente e libero è possibile ed è pensabile in quanto riferita alla condizione di libertà nel vincolo creaturale. Diciamo che è proprio dell'essere soggetto al vincolo creaturale l'esercizio della libertà (lo chiarisce bene il già citato Dante Alighieri nel III canto del Paradiso). La sentenza "initium ut esset..." accenna proprio a questa realtà che porta con sé il concetto di diritto, anch'esso declinabile nella duplice figura della libertà e della necessità-autorità. Chi si sforza e lotta per sottrarsi all'autorità empiricamente intesa e concretata quale dominio e negazione dell'autonomia afferma la propria autonomia come esercizio di "arbitrio" e di libertà *relativa*. A contrastare il principio di autorità interviene un principio di libertà che non pretende velleitariamente di affrancarsi dal vincolo creaturale (necessità e/o casualità), né da quelli di una normatività *legittima*, "riconosciuta" anche da chi la trasgredisca. È proprio in quanto mortifica la libertà nel vincolo creaturale e quindi avvilita la persona, di per sé orientata a realizzarsi secondo principi di autolimitazione formativa che l'autorità – parentale, magistrale, o istituzionale – viene a trovarsi di fronte a un limite invalicabile, non solo in linea di diritto, ma anche

“di fatto”. Una pratica autoritaria che mortifichi la persona e non tenga conto del difficile equilibrio fra la libertà relativa e il vincolo “creaturale”, sbilanciando l’azione in un senso o nell’altro, non può che produrre effetti negativi, o addirittura perversi, in ciò che concerne lo sviluppo del soggetto.

Si devono considerare le urgenze e le emergenze del nostro tempo, evitando di confondere tre cose che vanno tenute ben distinte. 1) l’assolutismo politico, di cui vi sono stati innumerevoli esempi in passato e che ancor oggi è presente in molte situazioni e in molte aree e regioni del pianeta; 2) la dominante presenza del fattore “necessità” in vaste aree dei paesi cosiddetti “in via di sviluppo” (in questo caso si potrebbe parlare di un vero e proprio “autoritarismo” e di non-liberalismo “oggettivo”: quello di una “necessità” priva di sia pur fittizie giustificazioni normative); 3) il dominio esercitato in varie forme nell’Occidente “evoluto”, sia con i mezzi e nelle forme dell’organizzazione economica che con l’assoggettamento della persona a regole ingiuste (pena capitale, detenzione non rieducativa, ma disumanamente punitiva, trattamento economico inadeguato rispetto alle prestazioni erogate e quindi sfruttamento legalizzato a vantaggio di soggetti “forti” ecc.). Agli interrogativi che nascono da queste fattispecie si possono dare molteplici risposte, variamente articolate, e disposte su diversi livelli. Potremmo parlare dell’autoritarismo senza autorevolezza che si riscontra nelle pratiche della violenza istituzionale, quando la forza (“Macht” non “Herrschaft”) pretende di risolvere i problemi a fronte dei quali la ragione e la ragionevolezza sono, o si riconoscono, impotenti. Non è solo l’autoritarismo, sano o malsano, delle pratiche educative familiari (quelle impietosamente denunciate e criticate da Franz Kafka), delle massime potenze, in grado di imporsi sui soggetti deboli, nel segno di un “sic volo sic iubeo” e del principio in base al quale “auctoritas facit legem”. Questo principio può pericolosamente estendersi a qualcosa che peraltro non merita una considerazione ingenerosamente, e poco realisticamente, detrattiva e denigratoria. Intendiamo riferirci al “mercato”, non solo dei beni *materiali* (quelli che più propriamente si definiscono “merci”), ma anche di beni *immateriali* come le intelligenze, le competenze, le capacità di lavoro e di “prestazione”. Il “mercato”, alternativamente, ha ottenuto riconoscimenti quale espressione e fattore di libertà, o si è procurato addebiti di segno contrario, come fattore di illibertà sostanziale ideologicamente prospettato quale manifestazione di una libertà fittizia e meramente formale: libertà”come appannaggio e

privilegio di pochi a questione non è di poco conto, sol che si pensi al rapporto fra le istituzioni formative e il “mercato del lavoro” (senza che si abbia la “franchezza”, l’ardire, o l’impudenza, di qualificare il lavoro come “merce”); rapporto che può essere prospettato e propiziato nei termini neo-liberali di una corretta e umanistica combinazione di libertà e necessità; o con forme e modalità di “sbilanciamento”, ora negando alle istituzioni formative il ruolo “weltnahe”, ora criticandone superficialmente la funzione “isolante” (vedi oltre). È questo, in termini più pratici, il problema del rapporto fra la formazione ispirata alla razionalità umanistica e quella compenetrata e governata dalla ragione “strumentale”. Non sarà certo da censurare la ricerca di equilibri che mettano d’accordo figure e interpretazioni diverse della libertà. È questo un problema autenticamente epocale, che viene a collocarsi nei quadri della cultura materiale (economica, produttiva) e insieme rimanda alle idealità di carattere etico a cui la stessa cultura materiale e le stesse pratiche economiche non possono fare a meno di riferirsi, per evitare contraddizioni disastrose e forme perverse di quello che potremmo paradossalmente definire come “sviluppo regressivo”.