

LA LIBERTÀ IN DISCUSSIONE

Tra cambiamenti culturali e progresso scientifico

a cura di

FRANCESCO RUSSO

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

ESSAYS - 1

FRANCESCO RUSSO

(a cura di)

LA LIBERTÀ IN DISCUSSIONE

Tra cambiamenti culturali e progresso scientifico

Scritti di:

Leonardo Allodi

Irene Kajon

Andrea Lavazza

Antonio Malo

Paola Ricci Sindoni

Angel Rodríguez Luño

Francesco Russo

Luca Valera

Wenceslao Vial

EDUSC 2016

Interdisciplinary
Forum *on*
Anthropology

Primo volume della Collana ESSAYS

Prima edizione 2016

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

ISBN 978-88-8333-584-6

SOMMARIO

Francesco Russo

PRESENTAZIONE. LA LIBERTÀ MESSA ALLA PROVA

Irene Kajon

LA LIBERTÀ. UNA RIFLESSIONE INTRODUTTIVA

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

Leonardo Allodi

LIBERTÀ E PERSONA NEL PENSIERO DI ROBERT SPAEMANN

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

Andrea Lavazza

LIBERTÀ E DETERMINISMO NATURALE

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

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

Antonio Malo

LA DIMENSIONE AFFETTIVA DELLA LIBERTÀ

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

Paola Ricci Sindoni

LIBERTÀ E RESISTENZA AL MALE. ETICA E TESTIMONIANZA

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

Angel Rodríguez Luño

ECONOMIA E LIBERTÀ

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

Francesco Russo

LIBERTÀ, CULTURA E TRADIZIONI

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

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

Luca Valera

LIBERTÀ E AUTOREALIZZAZIONE: IL PENSIERO DI ARNE NÆSS

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

Wenceslao Vial

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

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

PRESENTAZIONE

La libertà messa alla prova

FRANCESCO RUSSO¹

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

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

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

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

1 Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA DIMENSIONE AFFETTIVA DELLA LIBERTÀ

ANTONIO MALO¹

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

In questo breve saggio tenterò di mostrare come questa prima impressione di opposizione fra affettività e libertà non corrisponda al vero, bensì a un pregiudizio dualistico che separa radicalmente l'accadere dall'agire, mentre in realtà essi sono due dimensioni dell'esistenza umana, che devono integrarsi nella vita di ognuno se si vuole essere felici. Infatti, come si vedrà, l'affettività, oltre a non opporsi alla libertà, ne costituisce una dimensione essenziale: senza affettività non ci sarebbe libertà o, almeno, questa non sarebbe attiva e intelligente².

1. IL CARATTERE RELAZIONALE DELL'AFFETTIVITÀ UMANA

Forse il primo pregiudizio che bisogna sfatare è il carattere passivo dell'affettività. Certamente, se noi consideriamo affetti solo le interocezioni e le propriocezioni³, o i sentimenti corporei (disagio, stanchezza, energia, ecc.) o le passioni tradizionali (ira, paura, desiderio, piacere), sembrerebbe che l'affettività sia fondamentalmente una forma di passività. Oltre a questi fenomeni affettivi, ce ne sono, però, altri più difficili da interpretare in chiave passiva, come i sentimenti propriamente detti (estetici, morali, ontici, spirituali) e ancor più quelli che fanno riferimento all'io (au-

1 Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia.

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

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

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

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

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

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

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

ambiente specifico né da un comportamento rigido, bensì manifesta un'apertura totale al mondo e all'atto umano⁵. In effetti, affinché, ad esempio, la tendenza di mangiare diventi atto non basta la dinamizzazione organica (sentire fame) né la sua attualizzazione o desiderio davanti al cibo, c'è anche bisogno dell'uso della ragione e della volontà secondo le regole di una determinata società e cultura, per decidere di mangiare o non mangiare questo determinato cibo con queste persone in queste determinate circostanze e con questi diversi strumenti.

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

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

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

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

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

denze, possedesse istinti, il che significa che le tendenze sono già una manifestazione embrionale di libertà, intesa questa come libertà negativa o *libertà da*, nel senso di liberazione da tutto ciò che è incompatibile con la libertà⁷.

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

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

2. NATURA E CULTURA NELL'AFFETTIVITÀ

Già nel *De Anima*, Aristotele indica l'aspetto sia naturale sia culturale delle nostre passioni, in quanto in esse può distinguersi la materia della passione – i cambiamenti fisiologici – dalla forma: il giudizio che la passione contiene⁸. Ciò non significa però che siano due elementi opposti, bensì due aspetti inseparabili di una stessa realtà. Perciò, ad esempio, la passione dell'ira può essere definita come un afflusso del sangue verso il cuore oppure come «il desiderio impulsivo e doloroso di rivincita di un apparente insulto che riguarda noi stessi o ciò che è nostro, quando questo insulto non è meritato»⁹.

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

⁸ Cfr. ARISTOTELE, *De Anima*, II 2, 414a 13-28.

⁹ ARISTOTELE, *Rhetorica*, 1378a 30-32.

Una recente ricerca ha mostrato che l'aspetto fisiologico è sperimentato da tutte le persone indipendentemente dalla loro razza e cultura. Settecento persone tra Svezia, Finlandia e Taiwan sono state coinvolte in questa ricerca. Ogni volta che era indotta in loro una passione, dovevano colorare una fotografia del corpo umano indicando le parti del corpo che sentivano "accendersi" o "spegnersi" in risposta all'emozione suscitata¹⁰. Il risultato della ricerca indica come le differenti emozioni siano state continuamente associate da tutte le persone a determinate mappe corporee. Si può, dunque, affermare che le nostre emozioni ci parlano attraverso il corpo, ognuna dando vita a una sensazione su una diversa parte: sentire un grande afflusso di sangue al petto, alla testa e alle braccia, ad esempio, equivale a provare ira.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Il collegamento dell'emozione con la persona attraverso la valutazione della ragione suppone innanzitutto che l'emozione sia interiorizzata e integrata: essa smette di essere un semplice accadere, per diventare un evento con un significato personale (*recipio*). Senza questa trasformazione, l'emozione sarebbe un puro e momentaneo accadere privo di senso; simile al succedersi continuo di immagini sconnesse ed esistenzialmente indifferenti, come quelle degli spot pubblicitari che ci spingono a desiderare sempre più cose. La persona non sarebbe, allora, in grado di porsi domande del tipo: "che cosa mi accade?", "perché mi accade questo?", "che senso ha?", le quali manifestano l'interiorizzazione dell'emozione, vale a dire il rapporto intimo dell'accadere con la persona¹².

Le ricerche neuroscientifiche confermano, inoltre, la distinzione fra un giudizio emozionale che può portare ad agire senza nessun tipo di scelta e l'azione responsabile che dipende sempre da un giudizio razionale. Ad esempio, secondo alcuni neuroscienziati¹³, la paura avrebbe come base materiale un circuito cerebrale molto antico (sottocorticale), per permettere di reagire rapidamente di fronte a un possibile pericolo¹⁴. La rapidità nella risposta ha, però, lo svantaggio di impedire una valutazione oggettiva della situazione, per cui quest'emozione serve solo in casi di pericolo immediato: un incendio o un incidente stradale.

Quando si trasforma in un *pattern* abituale di comportamento, la paura conduce a reazioni sbagliate: all'agitazione, dove la minaccia fa perdere il controllo della propria motilità perché il pericolo non può essere colto nella sua totalità, o alla paralisi dei movimenti, caratterizzata da una riduzione delle funzioni vitali fino a produrre il blocco totale. Può anche dare origine a false interpretazioni e a comportamenti ansiosi o fobici: anche se il soggetto sa di non dover preoccuparsi perché non esiste nessun pericolo reale, non riesce a liberarsi dalla paura¹⁵. Al fine di poter modulare la loro rabbia o paura, negli animali più evoluti, come i primati, il sistema limbico – coinvolto nelle emozioni – è collegato alla neocorteccia; nel caso dell'uomo, i circuiti che uniscono il sistema limbico alla corteccia prefrontale hanno un ruolo

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

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

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

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

fondamentale nel prendere decisioni riguardanti gli stati emotivi. Questo secondo circuito cerebrale della paura, evolutivamente più recente, è in relazione con la coscienza razionale. Infatti, poiché dalla corteccia sensoriale, dov'è elaborato, lo stimolo passa all'amigdala, la valutazione del pericolo non porta a un'azione immediata, sicché consente di rendersi conto del carattere reale o immaginario del pericolo¹⁶. Affinché, quindi, l'affettività possa influire sulla volontà come motivo e non in modo necessario, c'è bisogno di una base cerebrale determinata, con la capacità d'interrompere il collegamento immediato fra emozione e azione.

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

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

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

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

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

4. LA VERITÀ DEGLI AFFETTI

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

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

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

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

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

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

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

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

5. LA DIMENSIONE OBLATIVA DELL'AFFETTIVITÀ

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

Prima di affrontare quest'ultimo punto, vorrei soffermarmi brevemente sulla relazione inscindibile fra affettività e legami, poiché se – come abbiamo esaminato – l'affettività *matura* è la base di *buoni* legami, si deve anche dire che i *buoni* legami sono necessari per l'educazione dell'affettività, il suo sviluppo e la sua *maturità*. C'è dunque un circolo virtuoso fra maturità affettività e buoni legami. Infatti, affettività, eticità e legame agiscono intrecciandosi, sorreggendosi e rafforzandosi, sia nelle relazioni orizzontali-simmetriche (coniugale, fraterna, amicale) sia in quelle verticali-asimmetriche (genitoriale, transgenerazionale e sociale) sia nelle diverse tappe che ogni relazione attraversa¹⁸.

Perciò, in ciascuna di queste relazioni, ci sono aspetti affettivi, etici e di legame di cui occorre prendersi cura per garantire che i processi degenerativi cui le relazioni sono soggette, come la gelosia, l'invidia, l'odio e l'indifferenza, non prevalgano su quelli generativi, come la condivisione, la benignità, l'amore e la misericordia. Si osserva in questo modo che la dimensione affettiva della libertà si trova già nella relazione e nella sua *generatività gioiosa*, intendendo questo termine in senso ampio cioè come origine delle persone e delle loro buone relazioni, che consentono la crescita delle persone nella loro identità, ossia nel loro essere più se stesse¹⁹.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

6. CONCLUSIONI

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

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

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