

LA LIBERTÀ IN DISCUSSIONE

Tra cambiamenti culturali e progresso scientifico

a cura di

FRANCESCO RUSSO

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

ESSAYS - 1

FRANCESCO RUSSO

(a cura di)

LA LIBERTÀ IN DISCUSSIONE

Tra cambiamenti culturali e progresso scientifico

Scritti di:

Leonardo Allodi

Irene Kajon

Andrea Lavazza

Antonio Malo

Paola Ricci Sindoni

Angel Rodríguez Luño

Francesco Russo

Luca Valera

Wenceslao Vial

EDUSC 2016

Interdisciplinary
Forum *on*
Anthropology

Primo volume della Collana ESSAYS

Prima edizione 2016

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

ISBN 978-88-8333-584-6

SOMMARIO

Francesco Russo

PRESENTAZIONE. LA LIBERTÀ MESSA ALLA PROVA

Irene Kajon

LA LIBERTÀ. UNA RIFLESSIONE INTRODUTTIVA

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

Leonardo Allodi

LIBERTÀ E PERSONA NEL PENSIERO DI ROBERT SPAEMANN

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

Andrea Lavazza

LIBERTÀ E DETERMINISMO NATURALE

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

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

Antonio Malo

LA DIMENSIONE AFFETTIVA DELLA LIBERTÀ

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

Paola Ricci Sindoni

LIBERTÀ E RESISTENZA AL MALE. ETICA E TESTIMONIANZA

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

Angel Rodríguez Luño

ECONOMIA E LIBERTÀ

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

Francesco Russo

LIBERTÀ, CULTURA E TRADIZIONI

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

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

Luca Valera

LIBERTÀ E AUTOREALIZZAZIONE: IL PENSIERO DI ARNE NÆSS

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

Wenceslao Vial

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

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

PRESENTAZIONE

La libertà messa alla prova

FRANCESCO RUSSO¹

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

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

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

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

1 Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LIBERTÀ, CULTURA E TRADIZIONI

FRANCESCO RUSSO¹

1. UNA FALSA IDEA DI LIBERTÀ

Vorrei esordire con un'affermazione che coglie una caratteristica centrale della nostra epoca: «Mai come oggi gli uomini hanno avuto un senso così acuto della libertà, e intanto si affermano nuove forme di schiavitù sociale e psichica»². Penso che sia facile concordare con tale affermazione, ma ci tenevo a rammentarla perché si trova in un testo scritto esattamente cinquant'anni fa: la costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, del Concilio Vaticano II, che reca la data del 7 dicembre 1965.

Non dovrebbe sembrare strano che incominci con la citazione di un testo che non è di un filosofo blasonato. In effetti, è uno scritto che si rivolge a tutti, ma direi che si rivolge in modo speciale agli uomini di cultura, quindi anche a noi filosofi. Le sue pagine ci esortano a confrontarci coraggiosamente con i mutamenti del nostro mondo, in cui sta cambiando a livello individuale e collettivo il modo di pensare e di giudicare, di desiderare e di rapportarsi con gli altri: ciò era vero negli anni Sessanta del secolo scorso e forse è ancor più palese oggi. L'invito contenuto in tale testo deve risuonare con particolare forza in chi si occupa di filosofia e specialmente, com'è il mio caso, di antropologia filosofica.

Perché è ancor oggi così stridente il contrasto messo a fuoco nel brano che ho citato, il contrasto, cioè, tra l'acuto senso della libertà e l'emergenza di nuove schiavitù? Tra le varie cause penso che si possa indicare il fatto che nell'immaginario collettivo resta prevalente una falsa idea di libertà, alimentata da due fonti convergenti. Da una parte, la concezione teoretica di una libertà astratta e pura, una facoltà o una forza a sé stante priva di fondamento e di contesto, analizzabile isolatamente dalla concretezza esistenziale del soggetto che decide³. Dall'altra parte, la visione pratica ma altrettanto illusoria di una libertà illimitata, vista come capacità di operare qualunque scelta, di agire, in parole povere, “come mi pare e piace” in assoluta

1 Pontificia Università della Santa Croce, Facoltà di Filosofia.

2 Concilio Vaticano II, Costituzione pastorale *Gaudium et Spes*, n. 4.

3 Un'analisi di alcuni snodi cruciali nel modo di intendere la libertà si può trovare in F. BOTTURI, *L'idea della libertà. Sorte e rinnovamento*, «Acta Philosophica», 23/II (2014), pp. 209–226.

autonomia e insindacabilità.

Invece, noi prendiamo consapevolezza della nostra libertà e la esercitiamo in un inevitabile confronto e rapporto con il contesto culturale e sociale in cui siamo nati e in cui viviamo. Non esiste una libertà asettica e incontaminata, svincolata dalla nostra personalità e dalle nostre circostanze.

2. LIBERTÀ E CIRCOSTANZE

Per ribadire quanto ho appena affermato potrebbe bastare richiamarsi alla nota tesi di José Ortega y Gasset, che scrisse: «Io sono io e la mia circostanza, e se non salvo quest'ultima non salvo neanche me stesso». «Salvare» qui vuol dire «cercare il senso di ciò che ci circonda»⁴. È un'idea che possiamo ritrovare anche in altri filosofi a lui contemporanei, con la quale si mette in risalto che non esiste un "io" costruito in laboratorio, edificato in condizioni prive di qualunque contaminazione con l'ambiente. Le circostanze genetiche, familiari, sociali, storiche e ambientali entrano a far parte del mio stesso io e pertanto del modo in cui vivo e sperimento la mia libertà.

Possono offrirci una conferma di tale tesi anche molti studi sociologici, dei quali ne menziono solo due. Il primo è di David Le Breton sulle *Expériences de la douleur*. L'autore esamina, tra l'altro, i fenomeni di tatuaggi, piercings e altre manipolazioni del corpo. Cambiare il proprio corpo con un *tattoo* o con un *piercing* è per molti una sorta di esplorazione interiore e nel contempo la sperimentazione di un nuovo sentimento di sé⁵. L'individuo associa sovente tali pratiche alla modifica del proprio atteggiamento dinanzi alla vita, le vive come l'accettazione di una sfida con sé stesso e con la società, alla ricerca di un effetto ambivalente: da una parte segna la propria distinzione rispetto agli altri, ma dall'altra si ritrova alla pari tra coloro che hanno affrontato questi piccoli riti di iniziazione. Il 7 settembre 2015 l'Istituto Superiore di Sanità ha presentato i risultati di un'inchiesta dalla quale emerge che il 13% degli italiani, cioè più di sette milioni di persone, si sono fatti tatuare figure o scritte sulla pelle. I risultati si riferiscono solo ai tatuaggi indelebili; l'otto per cento del campione esaminato è costituito da minori⁶. Mi ha stupito leggere che la maggior parte sono donne: forse ero rimasto ai tempi dei tatuaggi dei marinai...

4 J. ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote (1914)*, in *Obras Completas*, Madrid, Alianza 1987, vol. I, p. 322. Ortega indica come destino specifico dell'uomo la riassunzione della propria circostanza, nella persuasione che «non c'è nulla nel mondo che non sia attraversato da qualche nervo divino» (*ibidem*).

5 Cfr. D. LE BRETON, *Expériences de la douleur. Entre destruction et renaissance*, Métailié, Paris 2010, pp. 174-180.

6 In seno all'ISS ha elaborato tali dati l'Organismo Notificato Dispositivi e Cosmetici (ONDICO); una sintesi della ricerca si può trovare alla pagina www.iss.it/pres/?id=1555&tipo=6 consultata il 21 ottobre 2015.

Il secondo studio sociologico è quello intitolato *'Homo dieteticus'. Viaggio nelle tribù alimentari*. L'autore, Marino Niola, prende in esame l'odierno dilagare delle mode alimentari, seguite in molti casi senza alcuna precisa prescrizione medica: *gluten free*, prive di grassi, senza lattosio, ipocaloriche, iperproteiniche, vegane e così via. Lo sguardo del sociologo coglie in questo fenomeno un cortocircuito di «etica e dietetica, ascetismo e salutismo. È la conversione savonaroliana di una società che trasforma il sovrappeso in una colpa, l'invecchiamento in reato. E lo sfizio in vizio»⁷. Sembrerebbe paradossale che in una società in cui viene esaltata la scelta libera, ci si sottometta a dei veri e propri tabù alimentari, eppure «i regimi alimentari sono diventati i nuovi classificatori dell'umanità globale. Quali che siano la loro natura, gli intenti e le finalità, c'è un filo che li unisce: il bisogno di dare e avere delle regole, dei modelli di cura di sé e di azione sulla realtà. Insomma, le diete sono un po' i trattati del comportamento di questo tempo senza certezze e senza sicurezze. E un po' i decaloghi laici di una secolarizzazione orfana dei suoi déi e in cerca di nuove devozioni»⁸.

Il saggio di Niola caricaturizza alquanto i nostri contemporanei, ma sia lui sia Le Breton colgono senz'altro nel segno quando mettono in risalto che in un contesto globalizzato e relativistico, in cui le identità vengono sfumate, si avverte maggiormente il bisogno di esprimere diversamente la propria appartenenza a un gruppo, di entrare a far parte di una tribù rassicurante.

Le riflessioni dei due sociologi rilevano come ognuno avverta la necessità di rafforzare la propria identità, di impastarla, in un certo senso, delle circostanze con cui ci confrontiamo, per sentirci riconosciuti e accettati dagli altri, per sperimentarci come un io dai tratti ben visibili e individuabili.

Se l'io e le sue circostanze sono inseparabili, queste ultime sono anche insite nella libertà personale, tanto che possiamo affermare di essere liberi grazie alle relazioni e grazie alle circostanze, perché danno consistenza e significato alle mie scelte libere.

In tal senso, MacIntyre osserva che possiamo essere soltanto "co-autori" della narrazione della nostra vita, giacché «ciascuno di noi, pur essendo il protagonista del proprio dramma, recita parti secondarie nei drammi degli altri, e ciascun dramma pone vincoli agli altri»⁹. Queste connessioni sono a loro volta inserite in una tradizione, che le rende comprensibili e coerenti. Pertanto, «ciò che sono è [...] in una parte fondamentale ciò che ho ereditato, un passato specifico che è in qualche misura presente nel mio presente. Mi trovo inserito in una storia, il che significa, che mi piaccia o no, che ne sia consapevole o no, che sono uno dei portatori di una tradizione»¹⁰.

7 M. NIOLA, *Homo dieteticus. Viaggio nelle tribù alimentari*, Il Mulino, Bologna 2015, p. 26.

8 *Ibidem*, pp. 9-10.

9 A. MACINTYRE, *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Armando, Roma 2007², p. 259.

10 *Ibidem*, p. 268.

In modo analogo, con una prospettiva peculiarmente personalista, Luigi Pareyson ribadiva che il nostro agire libero è sempre contraddistinto da una dialettica di recettività e creatività: proprio perché riceviamo dagli altri possiamo innovare e assumere iniziative. Occorre, quindi, un inserimento consapevole nella tradizione: «Inserirsi in una tradizione significa, prima ancora che proporsi di rinnovarla per timore del conformismo, farsene l'erede operante, accettandola come un patrimonio da conservare, preservare e interpretare: solo così la si può rinnovare veramente»¹¹.

Alla luce di queste indicazioni, alle quali si potrebbero affiancare anche quelle di H.G. Gadamer al riguardo, possiamo capire meglio perché Tommaso d'Aquino ammonisca che possiamo decidere sul futuro solo sulla base del passato: infatti, se venisse a mancare questo radicamento prenderemmo decisioni avventate e sconsiderate¹².

3. NATURA E CULTURA: CONTINUITÀ SENZA CONTRAPPOSIZIONE

Questi brevi cenni al rapporto tra libertà e circostanze o tradizione, ci servono da sfondo per riflettere sull'idea di cultura. Nel termine latino cultura, derivato dal verbo *colere*, il rapporto con l'idea di natura è inscindibile perché esso rinvia al mondo dell'agricoltura, grandemente stimato dai romani¹³. Cicerone definisce la filosofia come *cultura animi* e descrive l'animo umano come un campo da coltivare, dal quale occorre sradicare le preoccupazioni vane, i desideri smodati e le paure¹⁴. Questa idea sopravvive a lungo, giacché anche Francis Bacon userà l'espressione virgiliana la «georgica dell'animo» per riferirsi alla cultura che eleva moralmente la persona¹⁵.

Gadamer ha ben presenti queste radici etimologiche, quando ripercorre il confluire delle nozioni di cultura e di formazione nel termine tedesco *Bildung*, che include in sé i concetti di riproduzione e di modello, ma anche quello della coltivazione delle disposizioni naturali¹⁶. Egli ritiene valide le riflessioni di Hegel al riguardo. Quest'ultimo, infatti, pur con il suo pregiudizio classicistico e con l'eccessiva accentuazione dell'universalità, sottolinea giustamente che «ogni singolo individuo che si innalza dal suo essere puramente naturale all'esistenza spirituale trova nella lingua, nei costumi e nelle istituzioni del suo popolo una sostanza preesistente che, come accade nell'apprendimento della lingua, deve far propria. Perciò, l'individuo singolo è già sempre sulla via della cultura, ha già sempre cominciato a superare la

11 L. PAREYSON, *Estetica. Teoria della formatività*, Sansoni, Firenze 1974³, p. 168.

12 Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q. 49, a. 1, ad 3.

13 Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 273.

14 Cfr. CICERONE, *Tuscolanae*, II, 13 («cultura autem animi philosophia est»).

15 F. BACON, *Tractatus de dignitate et augmentis scientiarum*, l. VII, cap. 1, in *The Works of Francis Bacon*, vol. VII, T. Burton, London 1803, p. 347.

16 Cfr. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1985², pp. 33-34.

propria naturalità proprio in quanto il mondo in cui si sviluppa è un mondo formato dall'uomo nella lingua e nei costumi»¹⁷. L'annotazione di Gadamer a queste tesi hegeliane è importante, soprattutto se la riferiamo alla persona: «Hegel sottolinea che in questo mondo è un popolo che si è dato l'esistenza. Non solo: ma si è dato una forma portando alla luce ciò che, in sé stesso, è»¹⁸. Nella persona ben formata o colta, infatti, affiorano con chiarezza i lineamenti propri del singolo e quelli essenziali dell'essere umano.

Dal canto suo, Hannah Arendt osserva che siamo debitori ai latini dell'idea di cultura, nella quale sarebbero insiti due elementi fondamentali: il trasformare la natura in un luogo adatto alla dimora di un popolo e il prendersi cura dei monumenti del passato¹⁹. Arendt si sofferma soprattutto sul versante oggettivo della cultura, anziché su quello soggettivo, ma la sua osservazione vale in entrambe le prospettive, cioè sia per l'esistenza del singolo sia per il patrimonio comune di un popolo: la dimensione culturale si dà sulla base di una dotazione naturale, di ciò che viene dato in modo originario o sorgivo e che viene assunto, trasformato e incrementato dall'individuo tramite la sua libertà. Nel contempo, sono proprie della cultura umana la continuità e la trasmissione delle acquisizioni culturali, rese possibili dal sentirsi legati a una storia di cui si è parte. Così possiamo prolungare la tradizione in cui siamo innestati e al tempo stesso rinnovarla, come ho accennato riferendomi al pensiero di Luigi Pareyson.

Ne deriva, però, che non è possibile isolare nettamente nelle vicende dell'umanità un iniziale "stato di natura" dai successivi stadi di sviluppo, giacché, come ho rilevato in riferimento a Hegel, è proprio l'emergere della cultura che mi permette di riconoscere la specificità dell'essere umano. Non mi dilungo a precisare se e in quali termini si può parlare di "cultura animale", rilevo solo che è la capacità simbolica e progettuale della persona a metterla in grado di modellare e orientare la sua risposta agli stimoli provenienti dal livello bio-psicologico. Pertanto, non è culturale il mio digerire, ma lo è il mio modo di mangiare; non è culturale la mia secrezione lacrimale, ma lo è il mio modo di piangere.

In conclusione, nell'essere umano natura e cultura sono in continuità, giacché la seconda è la trasformazione o personalizzazione²⁰ della prima grazie alla libertà e la libertà è d'altronde propria della natura umana. Pertanto, sarebbe riduttivo o superficiale contrapporre la natura alla cultura o tralasciare uno dei due termini.

17 *Ibidem*, p. 37.

18 *Ibidem*.

19 Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, in *Tra passato e futuro*, Garzanti, Milano 1991, p. 274.

20 Cfr. A. MALO, *Essere persona. Un'antropologia dell'identità*, Armando, Roma 2013, p. 247.

4. IL RIFIUTO DELLA NATURA UMANA

Mi sembra inevitabile osservare che oggi, in ambito filosofico, la stessa espressione “natura umana” viene volutamente evitata o esplicitamente ritenuta insostenibile, anzi impronunciabile.

Quando si cerca di risalire dalla mera presa di posizione all’argomentazione teoretica, ci troviamo dinanzi a vari tipi di ragionamento. Qualcuno rileva che nella rappresentazione della natura umana ha influito una prospettiva eurocentrica, che pretendeva di legittimare l’egemonia occidentale sulle altre civiltà. Fin qui, non gli si possono dare tutti i torti, se rileggiamo alcune affermazioni persino di Kant o di Rousseau o di altri filosofi tra il Seicento e il Settecento. Ma non riesco a comprendere come giustificare la conclusione che «la rivendicazione del riconoscimento delle altre civiltà e culture dopo la fine della stagione del colonialismo impone la necessità di abbandonare l’idea di un “universale” natura umana»²¹. Nel sostenere che questo abbandono sia una necessità imposta si intravede un salto nel vuoto che non è consequenziale.

Paradossalmente, l’acceso dibattito attorno all’idea di *gender* potrebbe svolgere un ruolo chiarificatore. In varie posizioni di filosofe femministe, infatti, affiora la necessità di superare un presunto dualismo natura/cultura. Persino la professoressa Anne Fausto-Sterling, che nel 2000 scrisse un provocatorio articolo sui cinque sessi²², propende per un superamento del dualismo natura/cultura²³. Ovviamente, non condivido le conclusioni di questa studiosa, ma lei, assieme ad altre, mostra come sia inaggrabile l’idea di natura umana nel parlare della persona e di ciò che riguarda in profondità la sua esistenza.

Dico che l’idea di natura umana è inaggrabile non nel senso, talora paventato, di un fissismo biologico e quindi di un naturalismo riduzionistico. Ma nel senso che nella natura umana rientrano la corporeità, la psiche, lo spirito, la libertà, grazie alle quali nascono la cultura e la storia. In altri termini, parlare di natura umana significa riconoscere che l’individuo è così per nascita, che sin dalla nascita è riconoscibile come essere umano ed ha diritto a essere trattato come tale. Se non riconoscessi negli altri degli esseri umani, portatori di una natura che li contraddistingue in quanto tali, non potrei parlare né di dignità umana né di diritti umani. Né avrebbero senso le stesse battaglie del femminismo o dei fautori delle teorie sul *gender* allo scopo di rivendicare parità di diritti. Ma per riconoscere nei miei simili degli esseri umani devo inevitabilmente essermi formato un’idea di persona umana, di quel che essa è, quindi della sua natura.

21 G. GOZZI, *Abbandonare la natura umana? Verso una democrazia multiculturali*, in M. GALLETTI – S. VIDA (eds.), *Indagine sulla natura umana. Itinerari della filosofia contemporanea*, Carocci, Roma 2011, p. 158.

22 A. FAUSTO-STERLING, *The Five Sexes: Why male and female are not enough*, «The Sciences», 1993 (March/April), pp. 20-24.

23 Cfr. A. FAUSTO-STERLING, *Sexing the Body: Gender Politics and the Constructions of Sexuality*, Basic Books, New York 2000, pp. 16-29.

Potremmo esprimere ciò dicendo che è proprio della natura umana andare oltre la natura, che è insita nella natura umana la spinta all'autotrascendenza, che è proprio della natura umana che il singolo tenda ad andare oltre e al di là di sé stesso. Al riguardo, sarebbe possibile menzionare le tesi di tanti filosofi, da Pascal a Spemann, ma mi limito a citare la nota affermazione aristotelica che mi sono trovato a commentare più volte a lezione: «Abbiamo per natura la capacità di esserlo, ma non diventiamo buoni o cattivi per natura»²⁴.

5. CULTURA E *HUMANITAS* NELLA SOCIETÀ DEL CONSUMO E DEL DIVERTIMENTO

Hannah Arendt vede un antagonismo tra società e cultura: la società tenderebbe ad omologare e massificare, mentre la cultura di per sé dovrebbe individualizzare o singularizzare²⁵. La sua osservazione non è del tutto arbitraria, ma è troppo debitrice del fatto che, nel saggio da me citato, lei prende come esempio di “uomo di cultura” l'artista, sicché ne deriva una visione alquanto elitaria o parziale della cultura. Mi sembra, però, utile richiamare quanto lei osserva su alcune caratteristiche della società contemporanea.

Nella società di massa e globalizzata c'è il pericolo che anche la cultura si trasformi in una semplice merce sociale, un prodotto asservito agli implacabili meccanismi di consumo. I prodotti culturali diventano funzionali al divertimento e allo svago, usati persino per ostentare snobisticamente uno status sociale: «L'industria del divertimento, alla quale si contrappongono pantagruelici appetiti che consumano i suoi prodotti distruggendoli, è costretta a offrire merci sempre nuove. In questa situazione, chi lavora ai *mass media* mette a sacco l'intera gamma della cultura presente e passata, sperando di trovare materiale adatto, che per di più non può essere usato così com'è: per diventare divertente deve essere modificato, per essere di facile consumo deve subire un processo di elaborazione»²⁶.

Tale pericolo ci sembra reso palese dalle frotte di turisti che fotografano tutto e tutti, e che riducono ogni monumento, quadro o paesaggio a sfondo di sé stessi con il *selfie stick*. Un'opera d'arte è “consumata” nel tempo di uno scatto fotografico e chissà se e quando saranno mai riviste le centinaia di foto immagazzinate nella memoria dello smartphone o della macchina fotografica digitale.

A pensarci bene, comunque, è difficile restare del tutto refrattari all'influsso estetico di una cattedrale o di una sinfonia, sicché è sempre preferibile che i turisti affollino il tempio della Sagrada Familia anziché il Camp Nou di Barcellona. Perciò, non sarei così categorico come la Arendt nel criticare la cosiddetta cultura di massa. Ciò nonostante, mi sento di condividere il modo in cui argomenta le sue conclusioni:

24 ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, II, 5, 1106^a 9-10; trad. it. di C. Mazzarelli, Bompiani, Milano 2000, p. 97.

25 Cfr. H. ARENDT, *La crisi della cultura: nella società e nella politica*, cit., p. 260.

26 *Ibidem*, p. 267.

secondo lei la cultura nasce quando l'individuo si distanzia dai meri processi vitali e non soggiace all'immediatezza. Però, «la distanza non può esserci se non siamo capaci di dimenticare noi stessi, le preoccupazioni, gli interessi, le ansie della nostra vita, così da non volerci impadronire di quello che ammiriamo, lasciandolo invece com'è, come appare»²⁷.

Quest'ultima affermazione non va riferita solo alle opere artistiche ma ad ogni ambito della cultura, compreso quello della formazione della persona e della coltivazione delle sue doti naturali. La cultura è preservata nel suo ruolo quando non è asservita ad altri fini, quando non è mero autocompiacimento. Mi viene in mente quanto scrive George Steiner sul fatto che proprio nel secolo che ha visto le vette della fiducia liberale borghese, sostenuta dalle promesse di stampo illuministico, si è assistito all'orrore dei campi di sterminio, dei grandi massacri, dei gulag, della tragedia di due guerre mondiali. Com'è possibile che l'arte, la filosofia e la letteratura non abbiano impedito la barbarie, anzi che ne siano state in qualche modo l'ornamento? Steiner cerca di rispondere senza nascondere il suo pessimismo, ma osserva che l'assimilazione della cultura, e quindi il farsi trasformare da essa, richiede «il sudore dell'anima»²⁸.

Se vi prestiamo attenzione, questo è un modo diverso di sostenere la necessità del distanziamento da sé e dai processi vitali di cui parlava Arendt. La cultura e la formazione culturale si sviluppano autenticamente quando non sono solo la risposta ad un impulso, un semplice divertimento, un'occasione di godimento effimero e individualistico. Esigono impegno, sacrificio, condivisione: l'edificazione e la coltivazione dell'*humanitas* in noi non avvengono in modo scontato e meramente spontaneo. Esse richiedono la familiarità con la verità e con la bellezza, non nel loro versante teorico ma incarnate negli altri che svolgono il ruolo di modelli.

6. MODELLI, VALORI, VIRTÙ

Giungo così all'ultimo punto del mio intervento, che vorrei dedicare proprio al ruolo dei modelli nella trasmissione e nell'assimilazione della cultura. Ne parlerò molto brevemente. Se prima abbiamo messo in evidenza come concorrono le circostanze e le tradizioni nell'esercizio della libertà, possiamo ora aggiungere che nella strutturazione della propria identità e nella percezione dei valori è decisivo il ruolo svolto dai modelli, i quali d'altronde sono parte integrante delle circostanze e delle tradizioni. Vale la pena precisare che possono essere modelli non solo le persone a noi vicine, in particolare i genitori o i parenti, ma anche gli eroi della storia, i personaggi-guida presenti nella letteratura, i divi dello spettacolo, le cosiddette star, i campioni dello sport, i santi...

Secondo Max Scheler, la tradizione influisce sugli individui sempre tramite mo-

27 *Ibidem*, p. 271.

28 G. STEINER, *La barbarie dell'ignoranza. Conversazioni con Antoine Spire*, Nottetempo, Milano 2005, p. 45.

delli e in modo irriflesso²⁹. Beninteso, Scheler non esclude che si possa adottare anche volutamente un modello, quando avviene il fenomeno del “credere in”, inteso «non ancora nel senso religioso della parola – fondato attraverso un amore chiaro e comprensivo e una completa conoscenza di un esemplare del modello e del suo valore»³⁰. Ma lui attribuisce grande importanza al fatto che il più delle volte l’influsso dei modelli non è consapevole proprio perché ci vengono incontro nella tradizione, che sarebbe «a metà tra trasmissione ereditaria e ricezione per comprensione (insegnamento, educazione). Essa è ricezione di modi di sentire, volere, valutare, attraverso contagio, imitazione involontaria delle manifestazioni della vita dell’ambiente»³¹.

Pertanto, non dobbiamo pensare al rapporto con la tradizione e con i modelli come se ognuno si mettesse a mente fredda davanti a un espositore da cui scegliere ponderatamente l’uno o l’altro prodotto. In effetti, «io non valuto nulla, prima di ricevere, e non scelgo nulla»³². Non assimiliamo, quindi, la tradizione soltanto sui libri o ascoltando una lezione. In ciò, si trovano concordi anche Pareyson, MacIntyre e Steiner, che, come abbiamo visto, ribadiscono la necessità di un’appropriazione o consapevolezza esistenziale delle tradizioni in cui si è inevitabilmente inseriti. Scheler, però, mette l’accento sul ruolo dell’esemplarità, indicando giustamente che l’esperienza dell’alterità esercita sull’individuo una forza maieutica³³: lo aiuta, cioè, a esprimere sé stesso autenticamente e a trascendere sé stesso per perfezionarsi e acquisire pertanto quelle qualità morali che denominiamo virtù.

Possiamo trovare una conferma di tale tesi antropologica in numerosi studi di psicologia e di pedagogia. Vorrei riferirmi a un recente saggio di Augusto Palmonari, docente di Psicologia sociale, sui fenomeni di de-umanizzazione, drammaticamente riscontrabili nella storia recente ma anche nelle notizie di cronaca sulle scelleratezze dei cosiddetti branchi³⁴. La degradazione dell’altro e la sua oggettivazione, fino a ridurlo a strumento, a merce, a semplice vittima predestinata, sono il punto d’arrivo di un processo di offuscamento dell’orizzonte morale. In tale processo è decisiva l’identificazione del soggetto con i membri del ristretto gruppo sociale al quale si appartiene o si vuole appartenere. Se ne adottano quindi ciecamente il modo di parlare, di vestire e di rapportarsi agli altri gruppi sociali, giungendo a non riconoscere l’umanità di chi fa parte di un gruppo rivale o di un ceto sociale diverso. Ci vengono subito in mente tanti episodi riconducibili a conflitti di tipo etnico o

29 Cfr. M. SCHELER, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, trad. it. di E. Caminada, FrancoAngeli, Milano 2011, pp. 67-69.

30 *Ibidem*, p. 68.

31 *Ibidem*, p. 69.

32 *Ibidem*.

33 Cfr. G. CUSINATO, *Sull’esemplarità aurorale*, in M. SCHELER, *Modelli e capi. Per un personalismo etico in sociologia e filosofia della storia*, cit., p. 10.

34 A. PALMONARI, *Rapporti fra gruppi sociali e fenomeni di de-umanizzazione*, «Per la Filosofia», XXXI/91-92 (2013), pp. 53-65.

tribale, all'esaltazione talora criminale delle tifoserie, all'efferatezza di chi è un aguzzino, ma Palmonari menziona anche il senso di superiorità e di impunità che può impadronirsi persino di un medico o di un magistrato, che per il loro ruolo hanno il potere di intromettersi nella vita altrui³⁵. Penso che sia superfluo soffermarmi a chiarire che la sua osservazione non è affatto arbitraria.

Lo studio di Palmonari ci è utile per rispondere ad un legittimo interrogativo: tutti i modelli permettono di esprimerci autenticamente e di perfezionarci? Ce lo permettono il capobranco, il capocosca o il bullo di turno? E ancora: tutto ciò che deriva da una scelta libera svolge il ruolo positivo della cultura al quale mi sono riferito? Gli esempi che ho appena menzionato dovrebbero farci comprendere facilmente che non è così: la libertà non è di per sé garanzia di crescita verso la verità e il bene, né l'etichetta di "prodotto culturale" mette al sicuro contro le contraffazioni dell'umano.

Queste ultime riflessioni sui modelli mi consentono di trarre la conclusione alla quale desideravo giungere, riassumendo l'itinerario che ho seguito fin qui. L'esercizio della libertà è condizione e fonte di cultura, nel suo orientamento verso la crescita dell'umano; a sua volta la cultura incrementa la libertà. L'agire libero è intessuto dalla mia circostanza e dalla tradizione di cui faccio parte, ma posso essere protagonista attivo di tale tradizione se la faccio mia grazie ai modelli con cui mi identifico e che trovo sia lungo la storia, sia nella società in cui vivo e in primo luogo nella famiglia.

35 Cfr. *ibidem*, pp. 59-60.