

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 E AUTO-REALIZZAZIONE: IL PENSIERO DI ARNE NÆSS

LUCA VALERA¹

1. ECOLOGIA E ANTROPOLOGIA

Nella contemporaneità sono emerse numerose forme di pensiero che hanno messo a tema non solamente il rapporto dell'uomo con se stesso, ma anche la relazione dell'uomo al proprio ambiente: tra le altre (bioetica, etica ambientale, geoingegneria, e così via) una svolta fondamentale è stata impressa dall'ecologia. I nuovi paradigmi ecologici (tra i più noti, *Deep e Shallow Ecology*²), nati in risposta ad una crisi sempre più incombente, hanno tentato di restaurare un'adeguata modalità di relazione tra l'uomo e gli esseri non-umani, ponendo «la questione ecologica nei termini generali e fondamentali dell'abitare la Terra insieme agli altri viventi»³. In questo senso, la prospettiva ecologica si presenta non solamente come uno studio scientifico delle relazioni all'interno dell'ecosistema, ma anche come un complesso sistema filosofico sulla realtà dell'ecosistema e sulla sua strutturazione interna (cosmologia), sui rapporti che esistono tra gli esseri umani e i viventi che fanno parte dell'ecosistema (etica) e sulla posizione dell'uomo nel cosmo (antropologia).

In merito a quest'ultimo aspetto, particolare importanza va attribuita alla libertà, per come è stata elaborata dai sostenitori dei due principali paradigmi ecologisti: biocentrismo e antropocentrismo. In entrambi i casi assistiamo a una forma di negazione – più o meno evidente – della libertà umana: se, da una parte, infatti, l'uomo viene ridotto a mero essere vivente, e dunque sottomesso ai processi di autoconservazione che regolano l'ecosistema, dall'altra questi sembra essere necessitato all'azione da logiche di dominio scritte nella sua stessa essenza. Ne risultano così due immagini contrapposte e parimenti riduzioniste dell'uomo⁴: da una parte l'*uomo naturale*, abbassato al grado di animale e delimitato nel suo

1 Pontificia Universidad Católica de Chile, Facultad de Filosofía y Centro de Bioética.

2 Cfr. A. NÆSS, *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement. A summary*, «Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy», 16 (1973), pp. 95-100.

3 N. RUSSO, *Filosofia ed ecologia. Idee sulla scienza e sulle prassi ecologiche*, Guida, Napoli 2000, p. 202.

4 Ho provato a sostenere tale posizione in: L. VALERA, *Un nuovo cancro per il pianeta? Natura ed essere umano nell'etica ambientale contemporanea*, «Teoria», XXIV/2 (2015), pp. 181-186.

agire, troppo spesso cancerogeno per l'intero sistema; dall'altro l'uomo *innaturale*, integralmente eccedente rispetto all'ambito della natura, e, pertanto, giustificato ad agire da padrone a motivo della propria superiorità ontologica. Venendo a mancare le condizioni di possibilità della libertà (lo spirito, da una parte, e il corpo, dall'altra), si riduce così anche la libertà stessa, costringendo l'essere umano ad una forma di schiavitù postmoderna.

Una riflessione meritevole di approfondimento è certamente quella sviluppata da Arne Næss (Oslo, 1912-2009), padre del movimento dell'ecologia profonda e famoso filosofo norvegese, che ha messo a tema a più riprese la questione della libertà umana, traendo ispirazione dall'opera di Spinoza e dalle filosofie orientali. Nel presente breve scritto non abbiamo certamente l'intento di essere esaustivi in merito al pensiero dell'autore norvegese⁵, essendo questo molto ampio e tematicamente ben differenziato; tenderemo, piuttosto, di evidenziare i tratti salienti dell'argomentazione che conducono Næss ad avvicinare la questione della libertà umana, evidenziando alcuni tratti meritori di approfondimento.

2. IL RITORNO ALLA NATURA: ECOLOGIA E *KATA PHYSIN*

La domanda filosofica enfatizzata dal recentissimo sviluppo della scienza ecologica sul rapporto dell'uomo con gli altri esseri viventi sembra in realtà essere una riproposizione di quanto già Max Scheler aveva espresso in maniera efficace in tempi antecedenti all'esplosione della ben nota crisi ecologica: «In un certo senso tutti i problemi fondamentali della filosofia si possono ricondurre alla domanda che cosa sia l'uomo e quale posto e posizione metafisica egli occupi entro la totalità dell'essere, del mondo, di Dio»⁶.

La “questione fondamentale dell'abitare la terra insieme agli altri esseri viventi”, seppur di gran lunga antecedente alla nascita dell'ecologia con gli studi di Ernst Haeckel, riaffiora tuttavia proprio con le recenti ricerche ambientali, che mettono a nudo ora più che mai la capacità dell'uomo di modificare il proprio intorno. Le attuali sfide concernenti il nostro ambiente a livello globale, ossia, richiedono all'uomo di riformulare – o quantomeno di chiarificare – la tematica della propria relazione con gli altri esseri viventi, costringendolo pertanto a una presa di coscienza che lo spinga necessariamente oltre i confini della sua pelle. Per mezzo dell'attuale crisi ecologica avviene così un ritorno alla natura: dopo secoli di speculazioni orientate a comprendere perlopiù il “chi” dell'uomo (e in particolare il tema del rapporto anima/corpo), a partire da un forzato isolamento dal contesto di vita umano, nella contemporaneità si torna a pensare al “dove” dell'uomo, ossia a un essere

5 Per un'idea abbastanza generale del pensiero di Næss, si veda la raccolta di scritti pubblicata nel 2005 nei dieci volumi della Springer: H. GLASSER, A. DRENGSON (a cura di), *The Selected Works of Arne Næss. Volume 1-10*, Springer, Dordrecht 2005.

6 M. SCHELER, *Sull'idea dell'uomo*, in IDEM, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Armando, Roma 2006, p. 51.

interpretabile solamente all'interno del proprio ambiente⁷. La posizione dell'uomo nel cosmo, ossia, indica a un tempo anche l'essenza dell'uomo stesso, cosicché un'interpretazione superficiale dell'intorno umano rischierebbe di inficiare anche la comprensione dell'umano medesimo (e della sua libertà).

Tali riflessioni sono certamente presenti negli scritti del filosofo norvegese Arne Næss, il quale ribadisce a più riprese la necessità di pensare l'essenza dell'uomo alla luce della prima massima dell'ecologia, che pone in relazione tutti gli esseri viventi: «Tutto è collegato»⁸. Così suona la critica di Næss alle antropologie precedenti: «In questa concezione della maturazione del sé, la natura viene largamente lasciata da parte. Il nostro ambiente immediato, la nostra casa (il posto cui apparteniamo come bambini), e l'identificazione con gli esseri viventi non-umani, sono largamente ignorati»⁹. Per cogliere, così, la struttura antropologica nella sua totalità occorre tornare alla natura e guardare a essa: solamente attraverso tale filtro è possibile per il filosofo norvegese affacciarsi con una prospettiva più ampia al mistero-uomo.

D'altra parte, la natura – secondo un'accezione certamente non cosmologica – sembra anche il metro di giudizio per valutare l'attività umana: in una maniera abbastanza sorprendente¹⁰, Næss rivaluta la tradizione aristotelica per sostenere l'esistenza di una natura umana, capace di indirizzare il comportamento dell'uomo. Il “naturale”, nella sua duplice accezione, è pertanto l'elemento alla luce del quale è possibile rileggere la speculazione di Næss: l'uomo è un essere *naturale* e, al medesimo tempo, è *naturale* per l'uomo comportarsi in una data maniera. In merito a quest'ultimo significato del termine, il Nostro chiarisce: «La deforestazione odierna su larga scala è “naturale” per gli umani? Dipende dalla nostra terminologia. Nella mia terminologia: no. [...] Se ci riferiamo a come in effetti gli umani si sono comportati ultimamente: sì. Ma perché non adottare un tipo di terminologia con radici profonde nel passato, la terminologia *kata-physin*? Vivere “secondo natura” significa per gli umani non solamente vivere senza alcuna relazione»¹¹.

Tale precisazione è utile per comprendere l'antropologia (e contemporaneamente la cosmologia) del filosofo norvegese, evitando di cadere in una rilettura superficiale e catalogando sbrigativamente il suo pensiero come dannoso per l'essere umano. Se è vero che «l'ecologia è un'antropologia»¹² e che ogni interpretazione della natura ha a che fare con una ridefinizione della specificità umana, sarà utile intendere quali

7 Cfr. L. VALERA, *Ecologia umana. Le sfide etiche del rapporto uomo/ambiente*, Aracne, Roma 2013, pp. 181-187.

8 A. NÆSS, *Ecosofia e ontologia della gestalt*, in A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, a cura di L. Valera, ETS, Pisa 2015, p. 165.

9 A. NÆSS, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico all'essere nel mondo*, in A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, cit., pp. 105-106.

10 Abbiamo utilizzato tale aggettivo per evidenziare il fatto che la tradizione dalla quale proviene Næss non è certamente quella aristotelica, essendo egli vicino alla speculazione di Spinoza e delle filosofie orientali.

11 A. NÆSS, *L'arroganza dell'antiumanesimo?*, in A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 125.

12 L. VALERA, *Ecologia umana*, cit., p. 44.

sono i principi che muovono la natura tutta per avvicinarsi in un secondo momento e con uno sguardo più specifico all'essere dell'uomo.

3. NATURA E AUTO-REALIZZAZIONE

Næss riprende l'istanza aristotelica per la quale «qualunque forma di vita ha la propria natura, che determina quale tipo di vita può darle massima soddisfazione»¹³. Ciò apre la strada a un'ulteriore riflessione: ogni essere vivente tende alla propria realizzazione, la quale dipende dalla natura della stessa forma di vita. Si comprende così per quale motivo il filosofo norvegese indica nel principio di auto-realizzazione l'unico criterio regolatore della direzione di vita dei viventi¹⁴: tutte le attività possono essere interpretate come un avvicinamento al fine ultimo della vita stessa, ossia il passaggio dalla potenza all'atto. D'altra parte, s'intende anche il motivo per il quale esiste una «supremazia dell'ontologia e del realismo ambientale sull'etica ambientale»¹⁵: la forma di vita tende a essere ciò che è, ed è solo la conoscenza della realtà a indicare le linee e i modi dello sviluppo della stessa¹⁶.

La supremazia dell'ontologia sull'etica indica anche il primato della conoscenza sul comportamento: è necessario comprendere appieno le potenzialità di una forma di vita per individuarne le fondamentali modalità di azione, così da non tradire la sua essenza. È chiaro che tale compito può essere portato a termine solamente dall'essere umano: egli è l'unico essere vivente in grado di comprendere e riconoscere la stoffa di ogni vivente, così da permetterne la fioritura. Si conferma così l'idea che un'etica ambientale che voglia dirsi tale non può che essere «antropogenica»¹⁷, ossia necessariamente pensata e diretta dall'uomo. Si faccia tuttavia attenzione: che sia antropogenica non significa ancora che debba essere anche «antropocentrica»¹⁸, in quanto l'uomo può liberamente riconoscere un suo dovere nei confronti degli altri esseri viventi e rinunciare al proprio egoismo auto-centrante in favore delle relazioni con l'altro da sé.

È propriamente all'interno di quest'ultima dinamica che si gioca la partita iniziata dal filosofo norvegese: la realizzazione del sé non prevede necessariamente il soggiogamento dell'altro da sé¹⁹, anzi, proprio al contrario, l'essere umano necessita dell'altro per giungere al proprio compimento, in quanto «viene impedita la nostra auto-realizzazione se l'auto-realizzazione degli altri, con i quali ci identifichiamo, è

13 A. NÆSS, *L'arroganza dell'antiumanesimo?*, cit., p. 125.

14 Cfr. A. NÆSS, *La metodologia dei sistemi normativi*, in A. Næss, *Introduzione all'ecologia*, cit., p. 71.

15 A. NÆSS, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico*, cit., p. 118.

16 Cfr. *ibidem*, p. 120.

17 Cfr. H. ROLSTON III, *Value in Nature and the Nature of Value*, in R. Attfield, A. Belsey (a cura di), *Philosophy and the Natural Environment*, Cambridge University Press, Cambridge 1994, p. 14.

18 Cfr. L. VALERA, *Un nuovo cancro per il pianeta?*, cit., pp. 189-190.

19 Cfr. H. GLASSER, A. DRENGSON, o.c., vol. X, p. 382.

ostacolata»²⁰. I passaggi che portano Næss a tale conclusione sono da seguire con particolare attenzione e li riportiamo qui in maniera schematica:

1. Usualmente sottostimiamo la nostra natura, in quanto «tendiamo a confondere il nostro “sé” con l’ego ristretto»²¹.

2. Tale sottostima deriva da una concezione immatura (nel senso di incompiuta) del nostro io: la natura umana tende naturalmente all’identificazione con l’altro da sé, in «tutte le relazioni più importanti»²².

3. All’interno di tali relazioni viene spesso tralasciata quella con la natura e, con essa, la possibile identificazione dell’uomo con tutti gli esseri viventi: la nozione di “sé ecologico”²³ serve proprio a ribadire tale apertura dell’essere umano al di là dei confini del mondo umano.

4. Ogni essere vivente tende alla propria realizzazione, ossia all’attuazione delle proprie potenzialità, che si danno in maniera differente per ogni natura.

5. La realizzazione umana passa necessariamente attraverso l’attuazione della sua potenzialità d’identificazione con l’altro: mediante tale processo «il sé viene allargato e approfondito»²⁴, cosicché la realizzazione dell’altro non è più un ostacolo alla mia realizzazione, ma, proprio al contrario, uno stimolo.

L’assunto di partenza di Næss va tuttavia verificato: per quale motivo dovremmo considerare la percezione egoistica come una fase immatura dell’uomo e non, al contrario, come la sua fase più naturale e sviluppata? Perché, in linea di principio, non ritenere gli altri – pertanto anche la relazione con gli altri – come il punto di cominciamento dell’inferno, per riprendere una famosa immagine sartriana? Se l’altro, infatti, è limite alla mia libertà, la quale desidera porsi come assoluta, e ogni rapporto si caratterizza come un “furto reciproco”, non si comprende il motivo per il quale l’uomo debba identificarsi con l’altro, tradendo così l’amor proprio e incontrando la propria distruzione.

Quest’ultimo aspetto non viene tuttavia approfondito ulteriormente dal filosofo norvegese e sembra configurarsi dunque maggiormente come un’ipotesi iniziale che come il risultato di un’argomentazione filosofica. È evidente però che si tratta di un tema cruciale per la comprensione di tutta l’etica ambientale di Næss, in quanto le proposte seguenti – come, ad esempio, l’idea che la realizzazione dell’altro favorisca l’auto-realizzazione – derivano integralmente da tale presupposto.

La libertà umana in Næss, infatti, è il presupposto affinché l’essere umano si realizzi, passando così dalla potenza all’atto delle sue capacità originarie e raggiungendo la sua vera “natura”, ossia la natura di un essere relazionale che si identifica naturalmente con l’altro da sé.

20 A. NÆSS, *Auto-realizzazione: un approccio ecologico*, cit., p. 106.

21 *Ibidem*, p. 105.

22 *Ibidem*.

23 Cfr. *ibidem*, p. 106.

24 *Ibidem*.

4. ALCUNE CONSIDERAZIONI NON-CONCLUSIVE: IN CERCA DI UNA “TEORIA DELLA LIBERTÀ” (E DI UN’ANTROPOLOGIA ADEGUATA)

La nostra ipotesi iniziale circa l’ecologismo come forma di schiavitù postmoderna trova una parziale conferma nell’opera di Arne Næss, in quanto la riflessione del norvegese sembra essere almeno in parte carente di una chiara “teoria della libertà” e di una caratterizzazione antropologica ben definita.

In Næss la libertà sembra configurarsi come la condizione necessaria affinché si possa ottenere l’auto-realizzazione, ossia affinché si portino a compimento le capacità originariamente date all’uomo mediante «l’azione a partire da una propria natura»²⁵. Tale tipologia di azione, inoltre, distingue radicalmente l’uomo dagli altri esseri viventi – e in ciò si nota la vicinanza del pensiero di Næss a quello di Spinoza – in quanto l’uomo è un essere razionale e sarà tanto più libero quanto agirà conformemente a tale natura: «Gli uomini partecipano più o meno della libertà, ossia essi sono più o meno liberi, in quanto essi sono più o meno ragionevoli»²⁶.

Per riassumere con parole vicine a Spinoza, «l’uomo libero è caratterizzato dal suo “mettere in atto le leggi della sua propria natura” (*ex legibus propriae naturae agere*), e dal suo “fare ciò che segue necessariamente dalla sua natura”. L’uomo libero mette in atto le virtù: ciò significa che egli performa azioni che possono essere comprese solamente a partire dalle leggi di natura umana»²⁷. Traspare qui una concezione di libertà dell’uomo come capacità di essere causa delle proprie azioni (*causa sui*), vincolate dalla – e alla – natura. Se è vero che in parte la libertà si caratterizza come potenza attuatrice (libertà di), è tuttavia impreciso limitarla al rango di una semplice causazione. Ne seguirebbe infatti un’idea di libertà come mero strumento perfettivo dell’uomo: l’uomo perfetto “si fa Dio” (ossia si adegua al tutto) e così «ogni uomo è Dio stesso»²⁸. Tramite l’*amor intellectualis dei*²⁹, ossia, l’essere umano può giungere alla perfezione della propria natura e, con essa, contribuire al compimento della natura tutta (in quanto partecipa di Dio). Realizzandosi – ossia, giungendo a perfezione – l’uomo porta a compimento una parte di Dio, che tanto in Spinoza quanto in Næss coincide con la Natura³⁰.

Si riscontra qui la forte mancanza di una “teoria della libertà”, fondata su di un’adeguata riflessione antropologica: non è infatti possibile parlare di libertà

25 *Ibidem*, p. 110.

26 A. NÆSS, *Freedom, Emotion and Self-Subsistence. The Structure of a Central Part of Spinoza’s Ethics*, in H. Glasser, A. Drengson, o.c., vol. VI, p. 54.

27 *Ibidem*.

28 *Ibidem*.

29 Cfr. A. NÆSS, *Spinoza e l’ecologia*, in A. Næss, *Introduzione all’ecologia*, cit., p. 133. Continua Næss: «Ciò implica atti di comprensione eseguiti con la massima prospettiva possibile, o l’immersione amorosa e l’interazione nella Natura» (*ibidem*).

30 Cfr. A. NÆSS, *Spinoza e il movimento dell’ecologia profonda*, in A. Næss, *Introduzione all’ecologia*, cit., p. 144.

in mancanza di una concezione di persona come essere razionale, auto-cosciente, libero e singolare. Il passaggio dall'io a Dio, ossia, tende a porre sotto scacco la singolarità qualitativa di ogni essere umano: l'adeguamento al tutto non richiede necessariamente la coscienza della propria singolarità, né, tantomeno, attesta che l'io sia "io" in quanto tale. Il rischio incontrato da una tale concezione – e, ancor più marcatamente, dall'ecologismo successivo a Næss³¹ – è quello dello smarrimento della persona umana e della sua singolarità qualitativa, in favore di un olismo biocentrista: «Così facendo l'uomo si potrebbe smarrire nelle infinite reti che travalicano i suoi labili confini corporei, ricavandone certamente in integrazione con il Tutto, ma perdendo la sua identità»³². In questa concezione, quindi, si «dissolve, non solamente la nozione di essere umano come separato dal proprio ambiente, ma anche la stessa nozione di mondo come composto da "entità" definibili, compatte, distaccate»³³. Si comprende pertanto come, avallando una teoria debole della libertà umana – concepita solo come strumento per l'adeguazione intellettuale a Dio, e, dunque, per l'auto-realizzazione – si possa giungere a una visione anti-individualistica e con connotati immanentisti. In effetti, il mancato riconoscimento della personalità dell'uomo – fondamento della sua libertà – genera anche una concezione caotica del cosmo e, con esso, della "posizione dell'uomo nel cosmo".

Il tentativo di Næss di riabilitare la libertà umana per mezzo del principio di auto-realizzazione e di una concezione relazionale dell'essere umano sembra pertanto riuscito solo in parte: a chi scrive, infatti, non pare possibile fondare l'autodeterminazione umana su basi così fragili e indefinite. Il recupero del *kata physin*, ossia, appare possibile solo alla luce di una fondamentazione teorica e di una fenomenologia adeguata della stoffa umana, che il pensiero ecologico odierno pare aver dimenticato con l'avvento dell'"era post-metafisica".

31 Ci riferiamo, ad esempio, alla prospettiva di Warwick Fox: cfr. W. FOX, *Toward a Transpersonal Ecology. Developing New Foundations for Environmentalism*, State University of New York Press, Albany 1995.

32 L. VALERA, *Un nuovo cancro per il pianeta?*, cit. p. 190.

33 W. FOX, *Deep Ecology: A New Philosophy of our Time?*, in A. Light, H. Rolston III (a cura di), *Environmental Ethics. An Anthology*, Blackwell, Oxford 2003, pp. 252-253.